TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Curso sistemático de teología popular







JOSÉ MARÍA VIGIL

TEOLOGÍA
DEL PLURALISMO RELIGIOSO

Curso sistemático de Teología Popular

José María VIGIL

TEOLOGÍA DEL PLURALISMO RELIGIOSO.
Curso sistemático de Teología Popular.
José María VIGIL

© Editorial Abya Yala
Casilla 17-12-719
Quito, Ecuador, 2004.
Telef.: (593-2) 2506-251 / 2506-247
Fax: (593-2) 2506-255 / 2506-267
editorial@abyayala.org
http://www.abyayala.org

y

Agenda Latinoamericana
agenda@latinoamericana.org
http://latinoamericana.org

Colección: «Tiempo Axial»
Director: José María Vigil

Portada: Agenda Latinoamericana

Diseño y Diagramación: Eva Mª Valiente Casas

ISBN: 9978-22-545-5

Impresión: Ediciones Abya-Yala

Quito, Ecuador, septiembre 2005

ÍNDICE

Prólogo. Andrés Torres Queiruga 7
Presentación 11
00. Planteamiento del curso 12

VER

01. Partiendo de nuestra experiencia 18
02. La nueva situación de pluralismo religioso 21
03. Partiendo de la historia 30
04. La historia concreta de América Latina 36
05. La hermenéutica de la sospecha 41

JUZGAR

06. Herramientas lógicas: nombres, conceptos y clasificaciones 49
07. Visión general: exclusivismo, inclusivismo, pluralismo 61
08. Una nueva comprensión de la Revelación 81
09. Dos principios fundamentales 92
10. Aspectos bíblicos y jesuánicos 111
11. Aspectos eclesiológicos 128
12. Aspectos dogmáticos cristológicos 153
12 Excursus: La construcción del dogma cristológico 179
13. La regla de oro 195
14. Otro modelo de verdad 210
15. Todas las religiones son verdaderas 229
16. Todas las religiones son verdaderas... y falsas 248
17. Las limitaciones concretas del cristianismo 259
18. Macroecumenismo latinoamericano 279
19. Un nuevo tiempo axial 293

ACTUAR

20. Espiritualidad del pluralismo religioso 317
21. Muerte y resurrección de la misión 333
22. Mundialización y religiones 358
23. Liberación mundial y religiones 370
24. La práctica del diálogo 380

Prólogo

La pluralidad de las religiones, en un mundo en trance de unificación tan acelerada como jamás había conocido la historia humana, nos coloca a todos, creyentes y no creyentes, ante una de las tareas más urgentes y decisivas. Ya no caben ni la ignorancia mutua ni la distancia indiferente. El contacto resulta continuo y el contraste, inevitable. Como Karl Jaspers decía de las situaciones-límite, eso no podemos cambiarlo: lo que está en nuestras manos es modificar y configurar la propia actitud. El futuro dependerá, en efecto, del modo como logremos afrontar su desafío. Y su oportunidad.

De hecho, basta con una mirada sobre nuestro mundo para percatarse de lo que está en juego. Nada menos que la comprensión de lo religioso como tal, en primer lugar. No sólo aparece cuestionada la verdad específica de la religión propia, que ha dejado de ser la «única» y está muy escarmentada de todo exclusivismo, etnocentrismo o pretensión de privilegio, sino también la verdad de la religión en sí misma, amenazada por su misma pluralidad, disparidad y contradicción. En juego está la misma convivencia, pues sería inhumano vivir al lado de personas que, por muy distintas que sean sus ideas, esperanzas o prácticas religiosas, se remiten en definitiva al mismo Misterio que a todos nos funda y envuelve. Cabe incluso, finalmente, temer por la misma pervivencia, en un mundo donde lo religioso, llamado a ser paz y concordia, se convierte demasiadas veces en pólvora y espada, como lo muestra cada día el horror de los conflictos armados y lo recuerda el lema de Hans Küng, afirmando que no puede haber paz entre las naciones, si no la hay entre las religiones.

Esta larga y un tanto solemne consideración intenta servir de pórtico sensibilizador para un libro que se ha tomado con seriedad el desafío. Lo hace con inteligencia y corazón: con esa inteligencia cordial tan propia de la genuina reflexión teológica.

La cordialidad salta de entrada a la vista, como generosa apertura al otro y a lo otro, huyendo de todo asomo de privilegio y con clara repugnancia ante cualquier signo de imposición. De ahí la decidida simpatía y la clara opción por la perspectiva pluralista. Muy inspirado en las propuestas de John Hick, pero sin someterse sin más a ellas, José María Vigil aboga por una visión de lo religioso que religa inmediatamente con Dios a toda persona y a toda cultura, sin «elecciones» favoritistas o privilegios arbitrarios. Con un realismo histórico que trata de ver a cada religión naciendo por sí misma de la común raíz divina; aunque, naturalmente, eso no niegue el influjo y el interinflujo, la ayuda y la crítica, la comunión y la colaboración, entre las distintas tradiciones.

El cristianismo es así confesado con gozo y vivido en entrega, sin que para ello necesite agarrarse a proclamas de unicidad ni a pretensiones de exclusividad. Todo lo que en él -gracias sobre todo a la palabra, la vida, la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret- es descubierto como esperanza y liberación o vivido como hondura, definitividad y grandeza, no se considera posesión exclusiva, sino don a compartir, que ni niega ni cuestiona las riquezas de los demás; ni, por supuesto, se cierra a dejarse fecundar por ellas. La generosa acogida de la inreligionación sirve de categoría mediadora, que posibilita una comunión sin renuncia a lo propio y sin negación de lo ajeno.

Claro está que esa actitud cordial obliga al autor a ser muy consciente de la revolución teórica que supone asumir en toda su consecuencia esta limpia actitud del corazón. Verdaderamente la nueva situación emplaza a la teología para que repiense muy a fondo todos sus temas fundamentales, con la aventura y el riesgo que implica siempre adentrarse, como el marino portugués, «por mares nunca antes navegados».

No basta, aunque sea necesario y así lo hace el autor, revisar la historia del problema y la misma historia del cristianismo, con sus luces magníficas y sus sombras terribles. Se impone pensar de nuevo, apoyándose en una hermenéutica actualizada y atendiendo a la plural llamada de las distintas religiones, conceptos tan graves y decisivos como el de la revelación y el de la verdad religiosa. Es preciso replantear de raíz -con la amplia remodelación de mentalidad y de prácticas que eso implica- el problema de la misión. La misma figura de Cristo, tan decisivamente central para la especificidad cristiana, pide ser enmarcada en un teocentrismo fundamental que haga justicia a la presencia salvadora de Dios en las demás religiones. Una simple ojeada al índice mostrará enseguida al lector o a la lectora la riqueza y amplitud del tratamiento.

Lo excelente del mismo -tal vez el mayor mérito del libro- es que, a pesar de tan amplia complejidad, el autor haya logrado una exposición clara, graduada y llena de matices, que excluyen todo tipo de simplificación apresurada. En cada paso del camino reflexivo, sabe graduar la información, buscando dar palabra inteligible y resonancia cordial a cuestiones por veces muy sutiles. Algo que por lo demás era de esperar para cualquier conocedor de sus libros anteriores. La calidad pedagógica de José María abre aquí el entero abanico de sus posibilidades.

No se trata, por tanto, de mera retórica cuando el libro se presenta como «curso sistemático de teología popular». Popular, debo aclarar inmediatamente, por esa claridad y por su sentido práctico y realista, no por carencia de hondura o de información suficiente. Su conocimiento de la bibliografía sobre el tema sorprenderá incluso más de una vez a los especialistas (desde España, además, con el añadido de que presta una atención mayor de la acostumbrada entre nosotros a las publicaciones de lengua inglesa, tan rica en este problema). Si, finalmente, se tiene en cuenta que al ritmo de las lecciones va ofreciendo una auténtica antología de textos y ofreciendo pistas para el trabajo en grupo, el resultado es un verdadero instrumento de formación auténtica, crítica y reflexiva. Es decir, un libro que, sin ceder en el rigor, resulta accesible no sólo al «teólogo», sino también al lector común no especializado, y puede por lo mismo ser utilizado como manual de estudio para grupos de formación en la pastoral ordinaria.

No es ajena a esta decidida actitud pedagógica la parresía evangélica, es decir, esa libertad de palabra que en un tiempo de pesado «silencio de la teología» resulta tan necesaria para hacer creíble la fe y alimentar una esperanza verdaderamente encarnada. Tiene, en este sentido, una especial frescura este libro que, como tantas otras llamadas, nos llega desde la América Latina. Sigue soplando aquí el aire liberador que viene a la vieja Europa cargado por la libertad, el compromiso y la energía que nacen del contacto vivo con las necesidades elementales, con el grito de la pobreza y la opresión. La realidad en carne viva no tolera palabras vacías ni miedos oficiales: exige el recurso a la libertad evangélica, en el seguimiento de aquel que no escondió la luz bajo el celemín ni ocultó en ambigüedades su mensaje a la ciudad de los seres humanos.

Clara, pues, y valiente la exposición, no ignorante de la revolución teológica que implica adentrarse por senderos tan escasa o, en ocasiones, incluso nulamente transitados. Pero, por eso mismo, abierta y en camino. No estamos ante una obra que intente presentarse como conclusa y acabada. Aparece, más bien, como investigación abierta, dispuesta al diálogo

y consciente de la provisionalidad de sus propuestas. Sobra la lectura para mostrarlo con suficiente claridad. Encima, personalmente he tenido el privilegio de asistir en diálogo fraterno a su lucha, decidida y honesta, con algunas de las dificultades que a todos nos asaltan cuando nos asomamos a ese abismo insondable que es el proceso de la salvación de Dios en la historia humana; sobre todo, cuando nos acercamos, asombrados y agradecidos, a su decisiva manifestación en Cristo, sin por ello desconocer su presencia desbordante en otras figuras que han elevado y elevan la conciencia y la vida religiosa de la humanidad. De manera significativa, me escribía en una carta: «Creo que todos somos muy conscientes del 'movimiento de perspectivas' en que estamos inmersos. Es como cuando uno viaja y ve cómo el paisaje se estira, se curva, se encoge... y va desplegando ante nuestros ojos asombrados vistas nuevas, desconocidas... La humildad de saber que no podemos enquistarnos en posiciones cerradas, ya hechas, indiscutibles... es esencial. Para mí lo es, sinceramente».

Bien sé que un prólogo se presta siempre a la retórica y a la exaltación amistosa. Pero creo que no exagero cuando afirmo que no es fácil encontrar un libro que, como este que desde su América de adopción nos entrega José María Vigil, abra tantas perspectivas teóricas e incida tan hondamente en los compromisos de la vida real.

Andrés TORRES QUEIRUGA

Presentación

Este es un libro de «teología de las religiones», joven rama de la teología que hoy día se suele llamar «teología del pluralismo religioso». Pero quiere ser un libro de «teología popular», es decir, pensada también para el lector común, no sólo para los especialistas o los académicos. Además de éstos últimos, podrán leerlo con igual provecho las comunidades, los jóvenes (de edad o de espíritu), los agentes de pastoral, los educadores populares... y quienes se decidan a tomarlo como manual de base para organizar en torno a él un curso de teología popular -ojalá que con la ayuda de algún animador o animadora-.

Lógicamente, podrá ser utilizado también para la lectura personal individual, tanto del cristiano común como del académico o teólogo. En este caso, podrá el lector saltar algunas partes menores claramente pensadas para la pedagogía grupal, aunque la lectura completa probablemente le ayudará a captar y asimilar mejor el contenido. Por lo demás, las lecciones o capítulos tratan de ser completos en sí mismos, aun a riesgo de repetir alguna alusión.

El hecho de que se presente como «curso sistemático» sólo habla de la finalidad pedagógica con que ha sido concebido, pero de ninguna manera significa que se trate de una materia que hoy día podamos dar por hecha y concluida, sólida y definitiva... La teología del pluralismo religioso, sobre todo aquella que se inscribe en el paradigma pluralista, es todavía una aventura que comienza a dar sus primeros pasos... Como toda teología, necesitará tiempo y diálogo para crecer y madurar todavía más. Apenas estamos iniciando el camino. Pero ya son muchas las personas inquietas que intuyen los desafíos que aparecen por el horizonte y que quieren afrontarlos... Para ellas, para las personas inquietas y buscadoras, es este libro. No para los que prefieren la seguridad al riesgo, la posesión a la búsqueda, lo ya conocido a lo que está por conocer.

El autor es el primero que sabe de la provisionalidad de estos planteamientos, de la necesidad de búsqueda permanente... y está muy dispuesto a revisar, corregir, mejorar... En todo caso, cree que lo más seguro es... seguir buscando.

José María VIGIL

0

Planteamiento del curso

Este capítulo inicial es sólo una ayuda para plantear e iniciar el curso allá donde se realice como grupo de estudio de varias personas bajo la conducción de un animador o facilitador. Quienes estudian este curso mediante lectura personal individual solamente, pueden obviarla y pasar directamente a la primera lección o capítulo primero.

I. Motivación y objetivos

«Teología del pluralismo religioso» (TPR) es un nuevo nombre que está adoptando en nuestros días la «Teología de las religiones» (TR), que, a su vez, es una nueva rama teológica que comenzó a desarrollarse por los años 60 del siglo XX. Muy reciente, pues. La mayor parte de los agentes de pastoral y teólogos no la estudiaron en su formación seminarística o universitaria.

La TPR o TR es «teología», o sea, reflexión a la luz de la fe, «sobre el pluralismo religioso», es decir, sobre la pluralidad de las religiones, sobre el hecho de que la religión no sea una, sino muchas: ¿qué significa eso en el plan de Dios?, ¿lo ha querido Dios efectivamente?, ¿o es más bien algo «natural»?, ¿o tal vez un error humano?, ¿hay acaso «una» religión querida por Dios?, ¿la nuestra es la verdadera y las demás son las falsas?, ¿o todas las religiones son iguales?…

Es más. Esta teología, en los últimos veinte años, no sólo se ha desarrollado, sino que ha dado pasos nuevos que suponen un salto cualitativo respecto a posiciones teológicas que habían sido mantenidas durante siglos y hasta milenios. Ciertas cosas que está sugiriendo esta teología son realmente nuevas, tanto, que nunca hubieran podido imaginarlas nuestros antepasados, ni muchas personas que nos rodean. Por eso, esta teología está suscitando hoy día un debate muy vivo, y no le faltan tampoco censores malencarados y detractores escandalizados...

Estudiar la TPR es, pues, abrirse a un tema realmente nuevo, que todavía se está haciendo, y cuya trascendencia muchas personas desconocen. La TPR tiene, así, el encanto de la novedad, de la apertura a horizontes desconocidos que nos provocan planteamientos que, a veces, conmocionan nuestras convicciones más profundas, convicciones que habíamos poseído pacíficamente desde siempre...

Para los que somos creyentes, el estudio de la TPR no es el estudio de algo externo, que está ahí fuera, separado de nosotros, una teoría que no nos afecta… Es más bien algo que nos toca íntimamente, que puede poner en crisis mi fe, el sentido mismo de mi vida… Y que me puede llevar, sin duda, a reinterpretar, a reentender, a expresar de otra manera muchas fórmulas que vengo repitiendo desde mi más tierna infancia, cosas que siempre pensé que eran así... «porque sí», y que nunca imaginé que llegaría un día en que me atrevería a examinarlas críticamente e incluso a modificarlas…

Lo que el estudio de la TPR puede proporcionar no es, pues, sólo una «adquisición de nuevos conocimientos» (algo simplemente teórico), sino un cuestionamiento, un replanteamiento de mis conocimientos religiosos ya adquiridos, una renovación de las convicciones religiosas básicas, lo cual me llevará a una nueva forma de vivir la religión (una práctica nueva).

Se dice que lo que algunas escuelas de TPR proponen es un «nuevo paradigma», o sea, como una nueva forma global de articular y combinar los elementos de la fe, desde unas bases nuevas, desde unos supuestos globales diferentes. Nuestro curso quiere abrirse a este «cambio de paradigma» que viene, y que viene para quedarse. Por eso, no debieran hacerlo personas que por propia voluntad han decidido cerrarse a toda posibilidad de cambio, ni personas que, aun con la mejor buena voluntad, ya no están en capacidad de cambiar.

Casi siempre, la TPR es puesta en relación con el «diálogo interreligioso», porque, efectivamente, no se puede pretender dialogar con personas de otra religión sin haberse planteado antes la base de ese diálogo, que es, evidentemente, el significado de la religión y del pluralismo de las religiones. Pero no hace falta tener experiencia en el diálogo entre religiones para estudiar la TPR, ni la TPR será útil sólo para los que tengan la misión o la posibilidad de dialogar con personas de otras religiones... No. Toda persona religiosa necesita afrontar el tema del significado de la pluralidad de religiones, porque están ahí, en este único mundo que se nos ha hecho «pequeño como un pañuelo» por obra de los medios de comunicación. En todo caso, el estudio de la TPR nos sirve a cada uno para dialogar con nosotros mismos sobre su propia religión, para realizar un «intra-diálogo», como más adelante diremos.

II. Metodología «latinoamericana»

Esta obra que tiene el lector ante sus ojos tiene una metodología «latinoamericana», es decir, la que se guía por aquel conocido esquema de «ver, juzgar y actuar».

Parte, efectivamente, de la realidad, no de principios teóricos y abstractos. Trata de «ver» la realidad, tanto la realidad histórica cuanto la realidad actual, desde el punto de vista -lógicamente- de la pluralidad religiosa.

A continuación trata de «juzgar» esa realidad, y para ello tiene que iluminarla. Ahí es donde ya aparece el recurso a la teoría: se dota de unas herramientas lógicas, echa mano de los principios, y los revisa críticamente.

Todo apunta a volver finalmente a la realidad, a dotarnos de una nueva manera de ver la realidad que se traduzca en un «actuar» distinto, una nueva práctica.

Hay personas en las que se da una relación conflictiva entre teoría y práctica: unas personas tienen aversión a la teoría (antiintelectualismo), mientras que otras se refugian en una teoría que no hace referencia a la práctica (idealismo, pura especulación)… La relación correcta es de unión y mutuo servicio entre teoría y práctica: toda práctica necesita una teoría para ser lúcida, y toda teoría ha de ser para la práctica (si no, ¿para qué?). Nosotros afirmamos: «no hay nada más práctico que una buena teoría, y la mejor práctica es la que incluye el conocimiento de su propia teoría». En esa línea de unión entre teoría y horizonte práctico, tan típica de la práctica «latinoamericana» quiere inscribirse este curso.

III. Estudio de este curso como lectura personal individual

Aunque este curso se presenta revestido de una metodología como para ser realizado grupalmente, ha sido concebido a la vez para ser tomado como estudio personal individual. El itinerario de las ideas de un curso colectivo es el mismo que ha de ser recorrido en una lectura personal. El lector individual hará ese recorrido acompañado por las explicaciones del autor sintiéndose acompañado como en una reflexión colectiva.

Aunque los capítulos son autónomos y pueden ser leídos independientemente, el orden en que están puestos no es aleatorio, y la lectura recomendada es la que sigue la secuencia del itinerario lógico del curso sistemático. El conjunto de los temas está pensado armoniosamente y está construido orgánicamente. Se abordan, en primer lugar, los temas fundamentales, los que están a la base y que «filtran» la percepción de los demás, sin cuya revisión y clarificación crítica no se podría avanzar en los temas que les son de alguna manera dependientes.

El lector individual podrá saltar algunas partes referidas a la metodología grupal (preparativos del curso, indicaciones para el animador...), pero hará bien en leer las preguntas sugeridas para la reunión de grupo, por ejemplo, y en reflexionar y tratar de darles una respuesta, en la seguridad de que ello le permitirá calar más hondamente en la comprensión del tema.

IV. Metodología específica del curso realizado en grupo

Como curso, está pensado para ser realizado por grupos de jóvenes o adultos (no niños) con una formación media. No un curso para expertos o para teólogos/as -¡ni para los censores!-.

La metodología que recomendamos es la que utiliza la llamada «Teología popular»: sesiones de trabajo o reuniones de estudio, de frecuencia semanal, contando idealmente con el acompañamiento o la asesoría de un animador o animadora.

24 es un número de sesiones de frecuencia semanal que se presta bien para hacer el curso en unos 8 ó 9 meses contando con las semanas en que no puede haber reunión de trabajo debido a fiestas, vacaciones y dificultades imprevistas. Si el número de 24 resulta excesivo para un grupo concreto, se puede decidir suprimir alguna sesión, o juntar varias. Si, por el contrario, el número resulta corto para otro grupo, podrá desdoblarse alguna unidad que parezca más compleja, o bien se puede producir un material original para alguna sesión de trabajo, aplicada a las características del grupo.

La duración habitual de las sesiones de trabajo o reuniones de estudio dependerá de las posibilidades de tiempo de cada grupo. En general, una sesión de hora y media es suficiente. Lecturas previas o posteriores y actividades complementarias sugeridas pueden eventualmente ayudar a una profundización en el tema.

Las unidades didácticas que presentamos para cada sesión ofrecen normalmente los siguientes elementos:

-desarrollo del tema
-textos antológicos para comentar
-preguntas para dialogar o profundizar en grupo
-sugerencias de actividades complementarias
-bibliografía

El animador o profesor del curso preparará la sesión previamente, y se tomará la libertad de seleccionar lo que le parezca más adecuado, de enriquecer el material con otros elementos que crea oportunos, y de adaptar la sesión al nivel y al contexto vital de los miembros del grupo.

Probablemente, en todas las sesiones tendrá que seleccionar de entre el excesivo número de sugerencias, textos antológicos, preguntas… que las unidades didácticas ofrecen.

Las reuniones de trabajo han de desarrollarse en un ambiente de confianza, de libertad total de opinión, de «democracia religiosa», donde cada uno puede expresar lo que siente, lo que cree, lo que no ve claro, lo que no cree, y cómo va evolucionando en su sentir y creer a lo largo del curso. Porque el curso, con mucha probabilidad, va a desafiarle, a afectarle, a obligarle a tomar posiciones que tal vez serán nuevas, inesperadas, o hasta desconcertantes...

Por una parte, el grupo va a realizar una construcción colectiva de conocimiento, con una metodología participativa. Por otra, el grupo va a constituirse de alguna manera en una «comunidad» de personas que comparten su búsqueda de fe, búsqueda que incluye la revisión de seguridades antiguas, el compartir crisis, desafíos, perplejidades, dudas, temores, decisiones... Por eso es tan importante crear el imprescindible ambiente de confianza y de respeto.

Hay poca bibliografía en castellano; aun procurando salvar esta dificultad, no dejaremos de indicar bibliografía en otros idiomas, para aquellos a quienes pueda aprovechar.

V. Preguntas para dialogar/reflexionar

A) Si no se ha hecho antes, en este momento se puede hacer una **primera presentación persona**l de cada uno por sí mismo para los demás: nombre, procedencia, trabajo o estudio, situación personal, y cualquier otro aspecto de identificación personal que crea que puede interesar a los demás. (Hacer una ronda, hablando una persona tras otra, hasta un máximo de tres minutos cada una -o más si así lo estima el animador).

B) Para **profundizar un poco más** en esta presentación, se puede hacer una segunda ronda, en torno a estas preguntas:

¿**Cómo** he sabido de este curso?

¿**Por qué** me he decidido a hacerlo? ¿Por qué me interesa?

¿Qué **espero** del mismo?

¿Tengo algún **temor** frente a él? ¿Alguna esperanza?

¿**Qué he oído** yo hasta ahora de la teología de las religiones o del pluralismo religioso?

C) Si el grupo tiene una cierta confianza entre sus miembros, será bueno **compartir el significado religioso** que para ellos tiene el deseo de hacer este curso. El animador verá la oportunidad. Este puede ser un guión para compartir:

¿Qué significa para mí, religiosamente, la decisión de hacer este curso?

¿Siento el tema del pluralismo religioso como algo teórico, o como algo que desafía mi fe? ¿En qué sentido?

¿Tengo dudas (que tal vez no logro formular con claridad, pero que están ahí) que me gustaría afrontar y resolver?

¿Hay temas del pluralismo religioso que me da miedo afrontar porque me parece que me llevarían a dudar de algunos «principios fundamentales de la fe»? Por ejemplo...

¿Estoy dispuesto a replantear mi fe, si hace falta? ¿En qué sentido?

¿Puedo tomar este curso como un camino de discernimiento de mi fe? ¿Estoy dispuesto a modificar mis actitudes de fe, si algo se me muestra equivocado o si descubro alguna perspectiva nueva?

¿Puedo estar cerrado a todo cambio, o debo estar abierto a la posibilidad de «conversión»?

Comentar este texto de Raimundo Panikkar: «Para que sea real, el diálogo interreligioso debe ir acompañado de un diálogo intra-religioso, o sea, debe comenzar por ponerme en cuestión a mí mismo y por plantear la relatividad de mis creencias (que no es lo mismo que el relativismo), aceptando el riesgo de un cambio, de una conversión, de una conmoción de mis modelos tradicionales. *Quaestio mihi factus sum*, me he convertido en un problema, decía el gran africano Agustín. No se puede entrar en la arena de un diálogo interreligioso sin tal actitud autocrítica» (*Il dialogo intrareligioso*, Assisi ^{2}2001, 115).

D) Acabar la sesión tomando **decisiones concretas** sobre estos puntos:

¿Cuánto **tiempo** pueden durar nuestras sesiones?

¿Podremos preparar los temas con **alguna lectura** previa?

¿Podremos complementarlos con alguna **actividad recomendada** posterior?

¿Qué **calendario** de sesiones de trabajo nos podemos marcar?

¿**Dónde y cuándo** tendremos nuestras reuniones?

¿Quién va a ser el **animador** del grupo (aunque demos por supuesta una metodología participativa)?

¿**Quiénes** vamos a participar?

¿Hay **alguna persona más** que pueda participar a la que podamos invitar?

¿Hay alguna otra pregunta que debamos hacernos?

1

Partiendo de nuestra experiencia

Objetivo

Hemos dicho en la presentación de esta obra que se inspira en la metodología latinoamericana del «ver, juzgar y actuar». Comienza pues partiendo de la realidad.

El **objetivo** de esta primera sesión de trabajo es «partir de la realidad» de nuestra propia experiencia sobre el tema. Vamos a comenzar socializando esa experiencia, poniéndola en común, para que cada uno nos abramos a conociendo las experiencias ajenas, y para que enriquezcamos también a los demás expresándoles las reacciones que esas experiencias nos suscitan.

No se trata, pues, de «resolver problemas» en esta sesión, sino simplemente de plantearlos, cuanto más amplia y detalladamente, mejor.

A la vez, estaremos conociéndonos y estrechando lazos para hacer de nuestro grupo de estudio algo más cercano a una comunidad de amistad.

El siguiente guión nos puede ayudar a compartir esa experiencia nuestra en grados o niveles progresivos, de una manera ordenada. Si sobra tiempo, podemos dialogar informalmente sobre las preguntas y frases del punto 4, sin querer abordarlas todas ni llegar a toda costa a un acuerdo común en cada caso.

Guión de preguntas para compartir nuestra experiencia[1]

1. Lo que nos enseñaron

-¿Qué es lo que me enseñaron en mi primera educación (escuela, colegio, catecismo parroquial, congregación, familia...) sobre las otras religiones?

1 El animador puede adaptar este guión de cuestiones según su mejor criterio.

2. Nuestra experiencia respecto al pluralismo religioso

-¿En qué ambiente religioso se ha desenvuelto mi vida anteriormente?. Describir cómo era, qué problemas (o ventajas) tenía, qué se pensaba al respecto en mi ambiente familiar, social o eclesial...

-¿Cómo es hoy el ambiente en el que me muevo desde el punto de vista de la pluralidad de religiones?

-Mi propia familia, ¿pertenece a una sola o a varias religiones? Explicar.

-¿Quién de nosotros ha leído un libro sobre otra religión? ¿Quién ha leído un libro sagrado de otra religión (religiones indígenas, religiones afro, islam, hinduismo, budismo...)?

-¿Qué experiencias especiales, significativas, puedo aportar a la consideración de todos?

-¿Puedo presentar al grupo alguna experiencia significativa sobre el tema, que me parezca interesante dar a conocer?

3. Lo que nosotros pensamos ahora

-¿Qué opiniones que nos dieron cuando éramos niños, respecto a las otras religiones (lo tratado en el punto primero), no nos sirven ahora? ¿Qué cosas que entonces creímos no creemos ahora?

-En definitiva, ¿cómo explicar en pocas palabras lo que pienso respecto a las demás religiones?

4. Si hay tiempo, conversar sobre...

-¿Hay salvación fuera de nuestra religión?

-¿Es necesario convertir al cristianismo a las personas de otras religiones, para agradar a Dios?

-¿Cómo, después de 2000 años, todavía dos terceras partes del mundo no es cristiano? ¿Qué es lo que ha fallado ahí: Dios, las Iglesias, los misioneros, los que llamábamos «infieles»...?

-¿Qué se podría hacer para acelerar la «conversión del mundo» a la religión cristiana? ¿O basta que se convierta a Jesucristo? ¿O no hace falta siquiera eso?

Ejercicio recomendado: «¿Verdadero o falso?»

Primero se escoge una de las frases de la lista de abajo, y se hace en el grupo una ronda en la que cada uno sólo la califica con uno de estos dos adjetivos, sin más comentario: «verdadera» o «falsa».

Luego se hace una segunda ronda dando cada uno las razones de su calificación, una persona tras otra, escuchando todas las demás, sin dialogar.

Finalmente se abre un tiempo de diálogo entre las diferentes opiniones de los participantes, sin tratar de llegar necesariamente a una conclusión, simplemente compartiendo las diferentes formas de ver. Si hay tiempo, se escoge otra frase y se repite el proceso.

-«Sólo Cristo salva».

-«San Francisco Javier, que cuando fue a la India y Japón como misionero creía que todos aquellos asiáticos que no conocían a Cristo se condenaban, estaba equivocado».

-«Dios quería una sola religión, y en ella creó a Adán y Eva, pero el pecado original y la dispersión del género humano tras el episodio de la torre de Babel fue lo que abrió la puerta a la aparición de religiones falsas».

-«La pluralidad de religiones procede del mal, no de Dios».

-«Si no hubiera habido pecado original, no hubiera tenido que haber Redención; la historia hubiera seguido el Plan de Dios original, el Plan de Salvación iniciado en la Creación».

-«En el cristianismo es Dios quien busca al ser humano; en las demás religiones, son los seres humanos quienes buscan a Dios».

-«Fe sólo es la de los cristianos; en las otras religiones no hay fe sino 'creencias'».

-«Sólo la Iglesia católica tiene el derecho al nombre de 'Iglesia'».

-El conocido chiste de Mingote en el que una abuelita rezadora comenta con otra: «Al cielo iremos... los de siempre».

-«La fe cristiana, ¿es verdadera?, ¿es verdad?, ¿es la verdad?, ¿es una verdad entre muchas?, ¿es 'verdad para algunos'?, ¿es 'la verdad para todos'?».

2

La nueva situación de pluralismo religioso

Una vez compartida nuestra experiencia personal sobre el tema, vamos a abrir los ojos a la realidad exterior más amplia: ¿cómo está el pluralismo religioso en el mundo de hoy? Lógicamente, como corresponde a nuestro método teológico, estamos todavía en el momento del VER*: partir de la realidad en sus diversos niveles de observación.*

I. Desarrollo del tema

El tema del PR no es un tema teórico, que surja en la reflexión especulativa o de algunos pensadores que lo estén queriendo transmitir a la sociedad. El PR, su desafío, su exigencia, sus cuestionamientos, provienen de la realidad del mundo de hoy, la realidad de la sociedad actual. Y en este curso nosotros queremos «partir de la realidad» actual.

Para bien o para mal, el mundo ha cambiado en el aspecto religioso, como en el cultural. Estamos en un mundo que actualmente es un mundo «barajado», tremendamente mezclado. Desde los albores de la humanidad, desde tiempos inmemoriales, las sociedades humanas han estado como en «compartimentos estancos»: cada sociedad en su mundo, en su pequeño mundo, en su hábitat, como encerrada en sí misma y aislada de las demás, sin conocer casi otra cosa que su propia existencia. Bien es cierto que las migraciones humanas y los intercambios comerciales datan de antiguo. Lo que queremos decir es que todo eso fue nada en comparación con lo que es hoy día. Por obra del avance y la mejora de los medios de comunicación (transporte, viajes, comunicación, telecomunicación...) las sociedades se han ido incorporando a una interacción y un conocimiento mutuos, en un proceso que se ha ido acelerando «exponencialmente», de forma que en los últimos decenios el fenómeno sociológico mayor es la mundialización (que distinguimos de la «globalización», palabra ésta que ha sido acaparada por el aspecto financiero y neoliberal). Mundialización significa que el mundo se está haciendo uno, que todos los elementos y dimensiones de las sociedades del planeta se están interrelacionando y

haciéndose mutuamente dependientes. Esas sociedades ya no son «mundos aparte», sino que pasan a ser miembros de un mismo conjunto social mayor, pasan a integrarse en «un solo mundo» que las abarca a todas como sub-sociedades.

Los viajes, las migraciones (por causas económicas principalmente), el turismo, los enlaces familiares... van haciendo que ya casi no haya partes «vírgenes» del planeta, donde vivan sólo sus aborígenes, o vivan sin relación con las otras sociedades. Igualmente, cada vez hay menos zonas aisladas del contacto y de las influencias mundiales. Cada vez más, todos nos afectamos mutuamente, en mayor intensidad, con mayor inmediatez, en redes cada vez más amplias y numerosas[1].

Este fenómeno, que creció exponencialmente en el pasado siglo XX a medida que se desarrollaban los medios de comunicación con las nuevas tecnologías, está convirtiendo el mundo en una gran sociedad única (mundialización), una «aldea mundial» en la que las culturas y las religiones de cada sociedad, que hasta ahora vivieron aisladas y mutuamente ignorantes, se hacen vecinas y se ven obligadas a convivir. Hoy, «prácticamente todas las religiones han entrado en contacto»[2] y todas están presentes unas a otras, inevitablemente.

Antiguamente, y desde que el mundo es mundo, la vida habitual de las sociedades transcurría enmarcada únicamente en su cultura y en su religión. Ciertamente, sabían que existían sociedades con otras culturas y otras religiones, pero su lejanía hacía que esa existencia no fuese un dato con el que contar, y que con sus religiones ni siquiera fuese pensable dialogar; quedaban confinadas más bien en la esfera de la imaginación o de la clásica literatura fantástica sobre viajes a lugares exóticos.

En el mundo actual es un hecho que las religiones y las culturas se ven obligadas a convivir. Muchas sociedades son pluriculturales, están integradas por grupos procedentes de otros países, barrios habitados mayoritariamente por distintas etnias o culturas específicas. Las diferentes religiones ya no están lejos, sino en la misma sociedad, y hasta en la misma ciudad. Un simple paseo por cualquiera de las grandes ciudades puede acercarnos a templos y capillas de diferentes confesiones cristianas, a la sinagoga, a la pagoda, a la mezquita, al templo hindú o al templo Baha'í...

1 «Las transformaciones tecnológicas actuales se entrelazan con otra transformación, la mundialización, y juntas van creando un nuevo paradigma: la era de las redes», PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2001*, Mundi-Prensa, México 2001, pág. 12

2 TORRES QUEIRUGA, Andrés, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, p. 38. ID, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 390-391.

Los creyentes de otras religiones no están ya separados por los océanos, sino que viven cerca, en la misma calle, o incluso en el mismo edificio. Ya no hace falta viajar o salir del propio ambiente para encontrarse con otros creyentes, porque, ya, muchas familias tienen -sobre todo entre los más jóvenes- miembros -consanguíneos o políticos- de otra religión que la que era «tradicional» en la familia... El PR no es una teoría, es un hecho, que se acerca cada vez más a nosotros en todos los ámbitos: en la sociedad, en la ciudad, en el trabajo, en la comunicación, en la familia incluso... y nadie puede sustraerse a este nuevo paisaje humano.

La pluralidad de culturas en el mundo es concienciada crecientemente como un hecho conflictivo. Después de la caída del muro de Berlín, muchos analistas políticos del primer mundo, que piensan que ya hemos llegado al «final de la historia» y que el problema ideológico está resuelto, han lanzado la tesis de que el conflicto principal del mundo actual ya no es económico sino cultural: son las grandes civilizaciones las que conforman los bloques en conflicto. El libro de Samuel P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* [3], sería el exponente más cualificado de esta tesis. Los actos terroristas del 11 de septiembre de 2001 han acentuado todavía más la visión primermundista de que el conflicto es civilizacional, cultural. Lógicamente, en ese enfrentamiento de bloques culturales, el pluralismo religioso está en primera línea, dado que los bloques culturales se solapan en buena parte con los bloques religiosos.

Aparte de esa convivencia física -pacífica o conflictiva- entre las personas de diferentes religiones, está la convivencia del conocimiento. Hoy ya conocemos o podemos conocer las religiones con una profundidad que hasta ahora no había sido posible a nuestros antepasados.

En cualquier sociedad desarrollada hay hoy *libros* buenos, serios, documentados, profundos y asequibles, que ponen al alcance de cualquiera un conocimiento válido y suficiente sobre muchas de las religiones del mundo. Los mejores antropólogos culturales venden tanto como los teólogos, y los libros sagrados orientales venden tanto como la Biblia. En Occidente al menos se acabó aquel tiempo en el que en cada sociedad sólo estaban a disposición libros que defendían apologéticamente la religión oficial «contra» las demás.

Basta «peinar» los numerosos *canales de televisión* que están disponibles en muchos países[4] para comprobar que casi en cualquier momento

3 Paidós, Buenos Aires - México - Barcelona 1997.

4 Dicen las previsiones que estamos acercándonos a un tiempo en el que en cualquier parte del globo se podrá sintonizar unos quinientos canales de televisión.

del día o de la noche algún canal está ofreciendo un reportaje sobre una religión indígena americana, o sobre unos monjes de una religión oriental del sudeste asiático, o una entrevista seria y concienzuda con un pensador filósofo que defiende posturas agnósticas o ateas...

La tecnologías de la información y de la comunicación (TICs) de ámbito mundial, que han creado la posibilidad de un encuentro humano ininterrumpido y en vías de tener alcance universal, han creado también la posibilidad de un encuentro interreligioso mundial. «El instrumento unificador de los sistemas electrónicos de comunicación de ámbito mundial crea un foro para el encuentro mundial de la diversidad religiosa. Ya no podemos evitar el encuentro interreligioso. Las otras religiones se nos han hecho próximas en el encuentro con nuestros vecinos. Ya no pueden ser tratadas como sistemas de creencia abstractos, representados en culturas extranjeras, o prácticas religiosas ejecutadas a una distancia segura en tierras lejanas. Tienen rostros humanos: los rostros de nuestros vecinos»[5]. Hoy, casi podríamos decir que, si no dialogamos interreligiosamente con cualquiera de las grandes religiones, es porque no hemos tomado la iniciativa, pero nuestros posibles interlocutores están ahí, a nuestro alcance.

Novedad histórica

Somos la primera generación en toda la historia de la humanidad que se encuentra en esta situación. Es la primera vez que una gran parte de la Humanidad vive en un ambiente religioso realmente plural. Es la primera vez que la parte de la Humanidad que se ha pasado la vida sin relación con personas e instituciones de otras religiones, tiene ahora en sus manos esta posibilidad: si no practicamos el diálogo interreligioso es por falta de costumbre y porque nos falta imaginación, no porque sea una posibilidad fuera de nuestro alcance. Por su parte, la conciencia de la nueva generación que surge tiene que habérselas con una oferta de sentidos (culturales y religiosos) no sólo plural, sino enormemente plural, y, por supuesto, no convergente ni armonizada, sino de un pluralismo simplemente yuxtapuesto, sin ordenamiento ni diálogo interno (hasta ahora). Es una transformación que supone una «verdadera revolución en la conciencia religiosa de la Humanidad; estamos viviendo en un momento de la historia en el que el acceso a las diferentes religiones tiene una amplitud y una profundidad sin precedentes»[6].

«La marcha del mundo y de su cultura, así como el contacto vivo entre las diversas religiones nos ha hecho muy conscientes de que la

5 SCHWÖBEL, Christoph, *Encontro inter-religioso e experiência fragmentária de Deus*, Concilium 289, 2001/1, p. 114.

6 ARTHUR, Chris, *Religious Pluralism. A Metaphorical Approach*, The Davies Group, Aurora, Colorado 2000, p. 1.

vivencia religiosa se encuentra en una *situación nueva*; y en aspectos importantes, *radicalmente nueva*»[7].

Pero las religiones no son teorías: son personas creyentes, personas de carne y hueso. Y podemos ver la trasformación y el influjo que la religión hace en su vida, su santidad incluso. Lo cual nos da un «conocimiento vivencial» de esas religiones, mucho más influyente que el conocimiento teórico que nos dan los libros sobre sus doctrinas o teologías.

En algunos ambientes esto es ya una realidad: por ejemplo, en el mundo de los jóvenes universitarios. Hijos libres e inquietos de una generación que estuvo acostumbrada a respuestas hechas y heredadas, hijos simultáneamente de los medios de comunicación (ante los que han pasado más horas que ante sus profesores), ya no aceptan planteamientos monorreligiosos; ante cualquier planteamiento ético o filosófico de ultimidad ellos preguntan cuál es la respuesta de otras religiones; quieren comparar, tal vez quieren escoger lo mejor. No se sienten ya espontáneamente vinculados a una religión que sería para ellos «la» religión. Se sienten personas libres, sin «vinculación oficial» a una religión concreta, ciudadanos de un mundo plurirreligioso, en el que pueden discernir y elegir la religión. La perspectiva del pluralismo religioso ha entrado ya, sin duda, en la conciencia de la generación más joven[8].

Causas

Cuatro grandes factores causan la actual situación de pluralismo religioso, según lo ve Jean Claude Basset: «Lo interreligioso es un fenómeno social y cultural a la vez. En sentido social se trata de la interacción de *minorías* religiosas importantes y activas (una situación que caracteriza al subcontinente indio desde hace mucho tiempo, aunque también a la Europa occidental contemporánea, con la presencia de millones de musulmanes y de comunidades budistas, hindúes o sikhs, junto a cristianos y judíos), trabajadores *emigrados*, refugiados económicos y refugiados políticos, estudiantes, ejecutivos profesionales que por su trabajo llevan un tipo de vida cosmopolita como ciudadanos internacionales o ciudadanos del mundo; está también la multiplicación de los *matrimonios* mixtos en sentido religioso y la formación religiosa de los niños; está también la difusión de informaciones y de emisiones religiosas diversificadas en los medios de *comunicación*»[9].

7 TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en *El Vaticano III*, Herder-El Ciervo, Barcelona 2001, 69. El énfasis es nuestro.

8 DAVIS, Charles, *Christ and the World Religions*, Herder & Herder, New York 1971, p. 25.

9 BASSET, Jean-Claude, *El diálogo interreligioso*, Desclée, Bilbao 1999, pág. 7.

Desafíos

Esta situación provoca (sobre todo a la generación que nació en una época de sociedades de una sola religión) profundos desafíos: «la visión del mundo coherente y segura se encuentra conmocionada por el contacto con otras perspectivas, la escala de valores establecida sufre la competencia de otros valores y otras normas. No sólo se ha ensanchado el campo de los conocimientos, sino que se pone en tela de juicio la misma noción de la verdad. La filosofía occidental se convierte en una corriente de pensamiento entre otras, como la musulmana, la india, la china, etc.»[10].

Esta interpenetración de las sociedades, con sus culturas y religiones, que se hacen presentes unas en otras, interpenetrándose, llenándose de PR, es un fenómeno nuevo (es nuevo que se dé con estas dimensiones mundiales), y en ese sentido, acaba de comenzar. No sabemos qué va a dar de sí. No sabemos cómo va a ser el hombre y la mujer que llegarán a ser los niños que hoy crecen en este pluralismo religioso que ha venido para quedarse. Todavía no podemos hacer las reflexiones que haremos dentro de 30 años, cuando esta nueva generación, nacida y crecida en este ambiente pluralista, tome la palabra y nos diga cómo percibe el mundo desde su experiencia, una experiencia que nosotros, los que nacimos y fuimos configurados en otro ambiente no de PR, sino de singularidad cultural y religiosa, no podemos imaginar.

La Humanidad, las más de 800 generaciones humanas que se dice que han pisado este planeta, han vivido siempre convencidas de que la realidad era de UNA forma determinada, la forma en la que su cultura y su religión se describían y presentaban. En el curso de la presente generación, la Humanidad está pasando a una situación en la que tiene que contar con la presencia cercana y permanente de todas las religiones y culturas llamadas «universales», que tienen que convivir compitiendo unas con otras en la presentación de sus ofertas de sentido.

Un cambio pues sustancial se está dando en la historia de la Humanidad. Estamos siendo testigos de él. Y ésta es la realidad de la que queremos partir, el contexto en el que queremos plantearnos nuestras preguntas sobre el pluralismo religioso. ¿Qué repercusiones va a tener o está teniendo ya este pluralismo que se da en la realidad? ¿Qué transformaciones va a implicar o a exigir en las religiones mismas? ¿Pueden las religiones que vivieron siempre en su propio mundo, sin presencia de otras religiones, seguir diciendo y repitiendo lo mismo que dijeron siempre, en otro contexto totalmente diferente? ¿Es de prever una transformación profunda

10 *Ibidem*.

de las religiones? ¿Producen miedo estos cambios? ¿En quién? Pero, mirando con ojos religiosos, ¿podría decirse que esta situación, a la vez que un desafío de Dios a las religiones, puede ser una gran oportunidad, un «kairós»? ¿En qué sentido?

II. Textos antológicos para leer y comentar

* Cerca de 450 imanes presiden las oraciones en unas 500 mezquitas repartidas por toda **Holanda**.

Según datos de los centros oficiales de estadística, en el año 2015 cerca de un 50% de los habitantes de las cuatro grandes urbes -Amsterdam, Rotterdam, La Haya y Utrecht- procederá de minorías étnicas. De éstos, un 80% será musulmán. *(El País,* Madrid, 5 de octubre de 2002)

En **España**, el islam no es un credo ajeno a los españoles. Las estadísticas lo sitúan como el más numeroso después de la Iglesia católica, dado su crecimiento en los últimos años, alentado por la riada migratoria. Más de medio millón de residentes son seguidores del islam, y la cifra se mueve al alza. *(El País,* Madrid, 19 de septiembre de 2001)

Según el Sunday Times del 11 de mayo de 1997, el número de musulmanes practicantes en **Gran Bretaña** va a superar al de los anglicanos practicantes el año 2002. Datos de 1995 indicaban 536 mil musulmanes practicantes, frente a 854 mil anglicanos practicantes; dentro de pocos años se prevé que las cifras serán: 760 mil fieles para el islam y sólo 756 mil para la Iglesia anglicana. Adista 39 (maggio 1997) 10-11.

Ya hay más de mil millones de musulmanes en el mundo. El islamismo sobrepasó al catolicismo en el número de fieles en 1986 y continúa creciendo. A ese ritmo, serán 1100 millones de creyentes en el año 2000. El número de adeptos aumenta incluso en áreas tradicionalmente cristianas, como en **Europa, África Occidental y Estados Unidos**. Y hasta en Brasil: Revista «Super interessante» (mayo 1997) 59.

* Pueden verse los datos principales de las religiones del mundo, actualizados, en «Panorama de las religiones en el mundo y en América Latina», por Franz Damen, en la Agenda Latinoamericana'2003, págs. 36-37. También en: http://latinoamericana.org/2003/textos/Damen.htm

* «Estamos sorprendidos de descubrir que, en EEUU, hay más estadounidenses musulmanes que episcopalianos, más musulmanes que miembros de la Iglesia Presbiteriana de EEUU, y más musulmanes que judíos -en torno a los seis millones-. Quedamos atónitos al saber que Los Ángeles es la mayor ciudad budista del mundo, con una población budista

que cubre todo el rango de budismos asiáticos desde Sri Lanka a Korea, junto con una multitud de estadounidenses budistas nacidos en EEUU. A lo ancho del país, el número de personas de todo el espectro budista puede alcanzar los cuatro millones».

«EEUU se ha convertido en el país más religiosamente diverso del planeta».

«La nueva era de emigración es diferente de las anteriores no sólo en su magnitud y complejidad, sino también en su misma dinámica. Muchos de los emigrantes que vienen a EEUU hoy día, mantienen fuertes lazos con sus países de origen, mediante viajes y redes de comunicación transnacional, correo electrónico y fax, líneas telefónicas satelitales y noticieros de televisión por cable. Consiguen vivir aquí y allá en todas las formas en que las modernas comunicaciones y telecomunicaciones lo han hecho posible».

ECK, Diana L., *A New Religious América. How a 'Christian Country' Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, HarperSanFrancisco, New York 2001, pp 3-5.

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿Es así de plural nuestra sociedad concreta, nuestro país, el ambiente concreto en el que nos movemos?

-¿Cuántas personas conocemos cada uno de nosotros que no son de nuestra religión. Hagamos el recuento: en nuestra familia, en nuestras amistades, en el trabajo, en el centro de estudios, en nuestro edificio, en nuestra calle...

-¿Qué libros, videos, recursos de conocimiento conocemos sobre el tema de las religiones del mundo?

-¿Qué medios, cauces, posibilidades... tiene una persona de nuestro medio de conocer otras religiones o de ponerse en relación con ellas?

-¿Es verdad que el problema del mundo ya no es económico... sino cultural y religioso, como parece decir Samuel Huntington? ¿Será esto cierto o será una forma de ocultar el conflicto económico?

IV. Ejercicios recomendados

-Entrar en varios buscadores de internet y localizar páginas de diferentes religiones

-Hacer un elenco de las religiones que están presentes en nuestro barrio o ciudad.

-Buscar en cualquier buscador de internet el tema «pluralismo religioso», «teología de las religiones» (también en inglés: «religious pluralism», «theology of religions») y otros términos relacionados.

-Tratar de establecer contactos con personas de otras religiones por miedo de internet (correo-e o chat). Evaluar luego la experiencia.

V. Bibliografía

ARTUR, Chris, *Religious Pluralism, A Metaphorical Approach*, The Davies Group Publishers, Aurora, Colorado, EEUU, 2000.

BEVERSLUIS, Joel, *Sourcebook of the World's Religions*, New World Library, Novato, California 2000.

ECK, Diana L., *A New Religious America*, HarperCollins, New York 2001.

HUNTINGTON, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires - México - Barcelona 1997, 422 pp

KNITTER, Paul, *No Other Name*, Orbis Books, Nueva York 1985, págs. 1-6.

KÜNG, Hans, *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*, Debate, Barcelona 2004.

SAMUEL, Albert, *As religiões hoje*, Paulus, São Paulo 1997.

SCHWÖBEL, Christoph, *Encontro inter-religioso e experiência fragmentária de Deus*, Concilium 289 (2001).

3

Partiendo de la historia. Desde la perspectiva del pluralismo

En nuestro propósito de «partir de la realidad», vamos a extender también nuestra mirada a la dimensión temporal: ¿cómo ha sido el pluralismo -o la falta de pluralismo- en la historia? Esa historia que nos ha precedido, la llevamos dentro de nosotros mismos, tal vez sin saberlo. Por eso es preciso tenerla presente, para que no nos condicione ni nos lleve a repetirla. Porque nadie parte de cero, aunque así lo crea…

I. Para presentar el tema

Para estudiar bien el tema del pluralismo es importante mirar atrás, mirar al tiempo del que venimos, a la historia de la Humanidad. Hoy tenemos ya todos más o menos un sentido de pluralismo y tolerancia, al menos en la superficie, pero la historia de la que venimos es de siglos y hasta milenios de actitudes contrarias al pluralismo.

Vamos a hablar desde la experiencia de los cristianos, desde la tradición católica concretamente (aunque creemos que, probablemente, se podría hablar de un modo semejante respecto a otras tradiciones cristianas, o incluso respecto a otras religiones).

Vamos a valernos de la referencia a varios momentos simbólicamente importantes dentro de esta historia, mediante los siguientes textos antológicos.

II. Textos antológicos

En el Antiguo Testamento

Todos los textos que en el AT se refieren a las divinidades de los otros pueblos, los pueblos vecinos, son calificados despectivamente como «ídolos» y son descritos muy negativamente: son «obras de manos humanas», «cosas muertas» (Sb 13, 10), son «nada» (Is 44, 9), «vacío» (Jr 2, 5; 16, 19), y «mentira» (Jr 10, 14; Am 2, 4; Br 6, 50), o «demonios» (Dt 32, 17, Br 4, 7). Sólo Yavé es «un Dios verdadero» (Jr 10, 10).

Por otra parte, el pueblo judío del AT tiene la convicción de que es un pueblo diferente, el «pueblo de Dios», el «elegido», que debe vivir separado de los «gentiles», no mezclarse con ellos. «Cuando Yavé, tu Dios te haya introducido en la tierra adonde vas y que conquistarás, cuando arroje delante de ti a muchos pueblos, al heteo y al guergaseo, al amorreo y al cananeo, al fereceo, al jeveo y al jebuseo, siete naciones mucho más numerosas y poderosas que tú; cuando las entregue en tus manos y las derrotes, los exterminarás según la ley del anatema» (Dt 7, 2.5-6). Israel deberá, sin compasión, destruir los altares e imágenes de esos pueblos derrotados y expulsados y no hacer alianza ni emparentarse con ellos. El Israel del Deuteronomio tiene la convicción de ser el pueblo elegido, el santo, frente a los demás pueblos, que adoran ídolos vanos.

Esta posición tan agresiva del Deuteronomio no puede ser considerada como algo que atraviesa toda la Biblia, sino sólo como un punto culminante, simbólico y llamativo.

En el siglo XV

En el siglo XV europeo se da otro punto culminante, simbólicamente muy importante. El Concilio de Florencia, en el año 1452, declaró «firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia Católica» (DS 1351).

«Extra Ecclesiam nulla salus» (fuera de la Iglesia no hay salvación), se decía. Todos los que mueran fuera de la Iglesia (en aquel momento no existía todavía la Iglesia protestante) no podrán participar de la vida eterna e irán al fuego eterno. Puede parecer fuerte la afirmación, pero no sólo es la afirmación del Concilio de Florencia, sino una afirmación cristiana común y constante en toda la Edad Media.

En el siglo XIX

Gregorio XVI, en la encíclica *Mirari Vos*, del 15 de agosto de 1832, afirma:

«Otra cosa que ha producido muchos de los males que afligen a la Iglesia es el indiferentismo, o sea, aquella perversa teoría extendida por doquier, merced a los engaños de los impíos, que enseña que puede conseguirse la vida eterna en cualquier religión, con tal de que haya rectitud y honradez en las costumbres... De esta cenagosa fuente del indiferentismo

mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos la libertad de conciencia. Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la imprudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión... La más antigua experiencia enseña cómo los Estados que más florecieron por su riqueza, poder y gloria, sucumbieron por el solo mal de una inmoderada libertad de opiniones, libertad en la oratoria y ansia de novedades» (nºs 9 y 10).

Este es sólo uno de los rechazos que los Papas de ese tiempo lanzan solemnemente contra los «errores de la época»: el pensamiento moderno, las libertades sociales, la democracia, lo que hoy reconocemos como derechos humanos… En el texto en cuestión, que no tiene todavía dos siglos, se niega frontalmente, y con lujo de desprecio, la libertad de conciencia, la libertad religiosa y el pluralismo religioso, con toda la solemnidad del magisterio pontificio.

En el Concilio Vaticano II (1965)

«Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los seres humanos deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón» (DH 2).

«La Iglesia católica nada rechaza de lo que en las religiones no cristianas hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los seres humanos» (NAe 2).

La «Dóminus Iesus» del Cardenal Ratzinger (2000)

Es contraria a la fe de la Iglesia la tesis del carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a la presente en las otras religiones (nº 6). Debe ser firmemente tenida en cuenta la distinción entre la fe teologal y la creencia en las otras religiones. Ésta es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente del asentimiento a Dios que se revela. Éste es

uno de los motivos por los cuales se tiende a reducir, y, a veces, incluso a anular, las diferencias entre el cristianismo y las otras religiones (7). Los libros sagrados de otras religiones reciben del misterio de Cristo aquellos elementos de bondad y gracia que están en ellos presentes (8). Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica y no puede menos de referirse a Cristo (12). Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, éstas sin embargo cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias. Serían contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo (14). Queda claro que sería contrario a la fe católica considerar a la Iglesia como camino de salvación al lado de aquellos constituidos por las otras religiones (21). Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que tienen la plenitud de los medios salvíficos (22).

III. Para desarrollar el tema

Sólo hemos destacado algunos momentos importantes de una historia plagada de gestos y actos contrarios a la aceptación del pluralismo religioso. Aunque no podemos ahora demostrarlo, un balance global de esta historia podría sintetizarse así:

* Han sido prácticamente 20 siglos de exclusivismo. Casi 2000 años en los que el cristianismo ha pensado global, oficial y mayoritariamente que él es la única religión verdadera, que todas las demás religiones son falsas, o son invención humana, o una simple «preparación para el evangelio», o, en todo caso, una «participación» de la religión cristiana.

* En el mundo católico todavía no hace 50 años que hemos abandonado el exclusivismo. El cambio vino dado por el Concilio Vaticano II. Quiere decir que sólo se ha iniciado el cambio en la actual generación, lo cual explica que, en el imaginario popular, este cambio todavía no haya tenido tiempo de difundirse ni de echar raíces, y que, por el contrario, la mentalidad popular común todavía tiene en su subsconsciente la «certeza ancestral» de que el cristianismo es la «única religión verdadera».

* La posición pluralista -de que Dios se revela en todas las religiones, sin discriminaciones por parte de Dios- es una posición teológica que todavía suscita sorpresa e incomprensión.

* Es el pensamiento civil, filosófico, científico, profano... el que ha llevado a las Iglesias estas transformaciones del pensamiento. Han sido

la ciencia, la filosofía, los movimientos sociales y políticos en general… quienes han empujado a las Iglesias cristianas a abandonar posturas de monopolio, de exclusivismo, de «cristiandad», forzando la transformación del imaginario de la sociedad. Lamentablemente, muchas Iglesias cristianas han estado en la historia contra todas las «libertades modernas», y aún están oficialmente contra el «pluralismo religioso». Sólo han tomado la iniciativa de proclamar el «diálogo interreligioso» allí donde lo necesitan por encontrarse en minoría... Las instituciones religiosas normalmente están muy influidas por sus propios intereses institucionales, como se demuestra en este punto.

* En todo caso, también hay que señalar que siempre existió otra cara del cristianismo: pensadores, filósofos, teólogos que, excepcionalmente, intuyeron que la actitud común de cerrado exclusivismo no respondía a la verdad y se abrieron a actitudes más tolerantes y pluralistas (Erasmo, Nicolás de Cusa, Llull, Marsilio Ficino...). Pero tuvieron realmente un carácter de «excepción que confirma la regla».

* El Concilio Vaticano II fue, para la Iglesia Católica, una aceptación de buena parte de la crítica que la cultura moderna había hecho a las actitudes integristas de la Iglesia en los últimos siglos. Fue por su parte una puesta al día («aggiornamento»), y una reconciliación con el mundo moderno. Pero pronto se hizo evidente que aquella renovación no bastaba, que había que elaborar una nueva lectura del pluralismo religioso. No obstante, se produjo luego una involución en la Iglesia católica y la doctrina oficial se quedó atrás respecto a la evolución de la teología.

IV. Preguntas para compartir y profundizar

-¿Las religiones de los pueblos que rodeaban al pueblo de Israel, eran religiones buenas, válidas? ¿Qué piensa el Antiguo Testamento de esas religiones, y de sus dioses? (Cfr Dt 7, 2-6).

-¿Qué pensamos de las afirmaciones del Concilio de Florencia de 1452?

-Para Gregorio XVI, ya en el siglo XIX, la libertad de expresión y la libertad de conciencia son negativas… ¿Piensa hoy alguien así? ¿Sabemos si esta actitud negativa ante las libertades modernas fue cosa de Gregorio XVI o del Magisterio de la Iglesia católica como conjunto?

-Sí hay religiones que hoy día piensan que la libertad religiosa (distinta de la suya propia) es negativa… Poner algún ejemplo y comentar.

-¿Notamos diferencia entre la opinión de Gregorio XVI y la del Concilio Vaticano II? ¿La Iglesia del Vaticano II condena o rechaza a las religiones no cristianas? ¿Qué dice de ellas?

-¿Qué dice el Concilio Vaticano II sobre la libertad de conciencia y la libertad religiosa? ¿Estamos de acuerdo con ello?

-Un ejercicio interesante puede ser estudiar el caso de la historia del propio país: ¿Qué papel ha jugado en ella la religión, las religiones? ¿Ha habido alguna religión que ha tratado de excluir a las demás en la identidad nacional? ¿Hay actualmente «convivencia de religiones»? ¿Es una convivencia basada en una conciencia de pluralismo convencida, o simplemente resignada?

V. Bibliografía

SULLIVAN, Francis A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, colección Teoría, nº 2. El autor repasa toda la historia de la Iglesia cristiana tratando de dar cuenta de la evolución que ha ido siguiendo a lo largo de los siglos el principio «fuera de la Iglesia no hay salvación».

TEIXEIRA, Faustino, *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, col. «Tiempo Axial», Abya Yala, Quito 2005. El único manual de historia de la teología de las religiones escrito hasta ahora en América Latina. En su primera parte hace un recorrido histórico de las diversas valoraciones sobre las religiones en el cristianismo.

LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara (org.), *Violência e religião. Cristianismo, islamismo, judaísmo*, Loyola, São Paulo 2002.

LEON, Mário A. Rodrigues, «A invasão e a evangelização na América Latina (século XVI)», en DUSSEL, Enrique (ed.), *Historia Liberationis; 500 anos de história da Igreja na América Latina*, Paulinas/CEHILA, São Paulo 1992.

AEBISCHER-CRETTOL, Monique, *Vers un oecuménisme interreligieux; jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cerf, París 2001.

CANNOBIO, Giacomo, *Chiesa perché: salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 72-100.

TIHON, Paul, *Retour aux missions? Une lecture de l'Encyclique Redemptoris Missio*, en «Nouvelle Revue Theologique» 114/1 (1992) 81.

4

El pluralismo religioso en la historia de América Latina

Dentro todavía de nuestra mirada a la historia (ver), vamos a dedicar un capítulo, expresamente, a América Latina.

I. Para desarrollar el tema

El continente latinoamericano tiene una historia con características propias que lo hacen especialmente relevante desde la perspectiva del pluralismo religioso.

En efecto, es el único continente cuya población mayoritaria actual es heredera de una invasión proveniente de otro continente (otra masa humana, otra cultura, otra religión). La población originaria fue en gran parte diezmada, mientras sus supervivientes actuales malviven recluidos en rincones alejados, o desplazados a sectores sociales marginales. Y ése es resultado de un proceso que se llevó a cabo con la presencia de una religión que de hecho con su «evangelización» legitimó una «conquista». El continente hoy, como es sabido, es mayoritariamente cristiano (y la mitad de los católicos del mundo viven en las Américas[1]).

Pero ocurre que «en América actual no existe ni un solo monumento ritual religioso que tenga orígenes prehispánicos. Todos fueron destruidos, y en muchos casos sus materiales fueron utilizados para la construcción de nuevos templos o palacios coloniales. Esto no sucedió, por ejemplo, en muchos lugares del Extremo Oriente (Japón, China, Tailandia, Java), de la India o del Cercano Oriente y África, en donde, a pesar de que también llegaron misioneros de Europa, actualmente se da culto en muchos lugares que son milenarios»[2].

---

1 Según los datos del *Anuario Pontificio 2004*, «el 50% de los católicos está en el continente americano, el 26,1% en Europa, el 12,8% en África,el 10,3% en Asia y el 0.8% en Oceanía».

2 SILLER, Clodomiro, *El monoteísmo indígena,* en *Teología India*, tomo II, Abya Yala, Quito 1994, págs. 80-99, aquí 94.

La pregunta es: ¿cómo es posible que pueblos cristianos hayan realizado una «invasión» y una «conquista» en un Continente ya habitado? ¿Cómo es posible que la invasión llevada a cabo por los cristianos haya destruido pueblos y religiones? ¿Qué «actitud hacia las demás religiones» tuvo la religión de los conquistadores? Al preguntar qué «actitud hacia las demás religiones» tenían los conquistadores, estamos preguntando -en palabras modernas- qué «teología de las religiones» (qué idea del valor o del significado de las demás religiones) tenían los conquistadores, consciente o inconscientemente, verbal o realmente.

Elaboremos nosotros mismos los rasgos de esa actitud (la «teología de las religiones» de los conquistadores), a través de la consideración de los siguientes testimonios históricos.

II. Textos antológicos

* El primer catecismo que se escribió en América (quizá entre 1510 y 1521), el de Pedro de Córdoba, comienza con la revelación de «un gran secreto que vosotros nunca supisteis ni oísteis»: que Dios hizo el cielo y el infierno. En el cielo están todos los que se convirtieron a la fe cristiana y vivieron bien; en el infierno están «todos los que entre vosotros murieron, todos vuestros antepasados: padres, madres, abuelos, parientes y cuantos existieron y pasaron por esta vida; y allá iréis también vosotros, si no os hiciereis amigos de Dios y no os bautizareis y tornarais cristianos, porque todos los que no son cristianos, son enemigos de Dios»[3].

* Redescubierto en 1924, tenemos hoy un precioso libro, debido al admirable trabajo investigativo de Fray Bernardino de Sahagún, titulado «Los coloquios de los doce apóstoles». En él se recoge en idioma náhuatl la última actuación pública de algunos sabios y sacerdotes aztecas supervivientes, que defendieron sus creencias religiosas y su forma de vida ante los misioneros llegados a México. Estos les predicaban que lo que los antepasados aztecas habían enseñado y dejado como herencia «es todo mentira, vanidad, ficción; no contiene nada de verdad»[4]. «Sabed y tened por cierto que ninguno de los dioses que adoráis es Dios ni dador de vida; todos son diablos infernales»[5].

---

3 Cfr DURÁN, J. Guillermo, *Monumenta catechetica hispanoamericana*, vol. I, Buenos Aires 1984.

4 Cfr *Los coloquios de los doce apóstoles*, en *Monumenta*…, op. cit. 215.

5 Ibid. 187.

Los sabios responden: «Dijisteis que no conocemos al Señor... que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis. Por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores... nos dieron sus normas de vida, honraban a los dioses, nos enseñaron todas sus formas de culto, todos los modos de honrar a los dioses. Era doctrina de nuestros mayores que es por los dioses por los que se vive. Nosotros sabemos a quién se debe la vida... cómo hay que invocar, cómo hay que rogar. Y ahora, ¿destruiremos la antigua regla de vida? Es ya bastante que hayamos sido derrotados, que se nos haya impedido nuestro gobierno. ¡Déjennos, pues, ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto!»[6].

* Fray Vicente Valverde, capellán oficial acompañante de Francisco Pizarro en la que de hecho fue la «invasión» del imperio inca, conminó a Atahualpa a adorar a Dios, la cruz y el Evangelio, «porque todo lo demás es cosa de burla». Atahualpa respondió que él «no adoraba sino al Sol que nunca muere y a los dioses que también tenía en su ley»[7].

* El famoso misionero Antonio Vieira, en Bahia, Brasil, podía decir a los esclavos negros: «vuestra esclavitud no es una desgracia, sino un gran milagro, porque vuestros padres están en el infierno para toda la eternidad. Vosotros, por el contrario, os habéis salvado, gracias a la esclavitud»[8].

* También se puede recordar que no sólo los misioneros venidos a las «Indias Occidentales», sino todos los misioneros cristianos, durante muchos siglos, pensaron lo mismo que el famoso Francisco Javier, que fue a las «Indias Orientales» convencido de que quien no escuchaba y aceptaba el Evangelio estaba privado de salvación.

* Con ocasión de la visita de Juan Pablo II a Perú en 1985, Máximo Flores, del Movimiento Indio de Kollasuyo (aymara), Emmo Valeriano, del Partido Indio (aymara) y Ramiro Reynaga, del Movimiento Indio TupacKatari (keshwa) entregaron al Papa una carta en la que escribían: «Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos ella no nos dio ni amor, ni paz, ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos

6 LEON PORTILLA, Miguel, *El reverso de la conquista*, Mortiz, México ^{19}1990, págs. 23-28. El texto completo está recogido en la «Agenda Latinoamericana'92», pág. 51. Accesible también en http://agenda.latinoamericana.org/archivo.

7 LEON PORTILLA, *El reverso de la conquista*, pág. 113-121, donde está el relato completo. Un resumen suficiente puede encontrarse en «Agenda Latinoamericana'92», pág. 74-75. Accesible también en http://agenda.latinoamericana.org/archivo

8 A. VIEIRA, sermón décimo cuarto (1633). Cfr *Sermões*, vol. 4, tomo 11, nº 6, Lello & Irmão, Porto 1959, pág. 301.

morales más que nosotros. Porque, desde la llegada de Cristóbal Colón, se impuso a América, por la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y valores propios de Europa. La Biblia llegó a nosotros como parte del proyecto colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de este asalto colonialista. La espada española, que de que día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en cruz que ataba el alma india»[9].

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

Una vez contemplados estos testimonios históricos, planteémonos las cuestiones teórico-prácticas que de ellos brotan:

-¿Qué rasgos consideraríamos caracterizadores de la actitud que el cristianismo tuvo hacia las religiones indígenas que encontró al llegar a América?

-¿Pensaban ellos que las religiones indígenas tenían algún valor? ¿O tenían incluso algún valor negativo, ante sus ojos de cristianos? ¿Cómo se explica que no tuvieran reparo en erradicarlas y destruirlas?

Anticipando la temática de nuestro curso, podemos ahora conversar a partir de estas preguntas:

-Las religiones indígenas precolombinas (y las religiones no cristianas en general), ¿tenían (tienen) un valor salvífico?

-¿Se puede decir que eran idólatras los indígenas, si no conocían al Dios de Jesucristo y adoraban a sus Dioses?

-¿Es acogida por Dios la oración que los indígenas dirigen a sus Dioses?

-Las religiones indígenas, ¿contienen algo o parte de verdad, o toda la verdad?

-Si Cristo nos trajo la salvación y ellos no conocieron a Cristo, ¿les puede alcanzar a ellos la salvación de ese mismo Cristo?

-¿Por qué ellos no conocieron a Cristo? ¿Por qué Dios se manifestó en el Continente Euroasiático y no en el que luego llamaríamos «americano»? ¿Es una injusticia por parte de Dios privarlos de algo esencial para su salvación? ¿Es que Dios estuvo durante milenios callado para ellos? ¿Es que Dios estuvo durante siglos «limitando» su relación con los seres humanos a los muros del mundo judío que nos narra el Antiguo Testamento?

-¿Hace falta ser cristiano para salvarse?

-Y si no hace falta, ¿para qué sirve el cristianismo?

-¿Tienen sentido las misiones, los misioneros, la evangelización misionera? ¿Qué sentido tienen?

(No hay que pretender dar respuesta a todas las cuestiones, ni llegar a acuerdo entre todos en este diálogo, que trata sólo de activar esta temática en el grupo; más adelante volveremos a estos temas).

---

9 *Agenda latinoamericana'1992*, pág. 57.

IV. Ejercicios recomendados

-Estudiar los orígenes de la presencia de la religión actualmente mayoritaria en nuestro país, sea o no el cristianismo, en cualquier continente que el grupo esté. ¿Cómo fue la llegada de esa religión a esta tierra? ¿Había población autóctona de otra religión? ¿Cómo fue la actitud (la «teología de las religiones») de la religión que llegó? ¿Cómo fue el «encuentro»? Hacer un esfuerzo por conocer la historia de las relaciones entre las religiones que han estado presentes en nuestro lugar.

-Varios de los libros indicados en la bibliografía siguiente contienen elementos muy importantes sobre el comportamiento del cristianismo a su llegada al Continente americano y su relación con las religiones indígenas. Donde sea posible, se puede distribuir una selección de lecturas entre los miembros del grupo, previamente a la sesión de trabajo, y en ella, cada uno expone no sólo el contenido de la lectura sino el juicio que la actitud del cristianismo ante la religión indígena le ha merecido, seguido todo ello de un debate general.

V. Bibliografía

ANÓNIMO, *El libro de los libros de Chilam Balam*, FCE, México 1948, ^{9}1985.

CASALDÁLIGA, P., *Los indios crucificados. Un caso anónimo de martirio colectivo*, «Concilium» 183 (marzo 1983) 383-389.

DE LAS CASAS, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de Africa*, Editorial San Esteban, Salamanca 1989; ID., *Obra indigenista*, Alianza editorial, Madrid 1985.

DUSSEL, E., *Historia General de la Iglesia en América Latina. I/1, Introducción general*, Sígueme, Salamanca 1983, 723 pp.

GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI Editores, México - Buenos Aires - Madrid - Bogotá 1971.

LEÓN PORTILLA, M., *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, UNAM, México 1989; ID., *El reverso de la conquista*, Mortiz, México ^{19}1990.

LÓPEZ GARCÍA, José Tomás, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII (Fray José de Jaca y Epifanio de Moirans)*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas 1981.

LÓPEZ VIGIL, José Ignacio y María, *Quinientos engaños. Otra cara de la historia*, Nueva Utopía, Madrid 1990.

PREZIA, B. - HOORNAERT, E., *Brasil indígena*, 500 anos de resistência, FTD, São Paulo 2000; ID., *Esta terra tinha dono*, FTD, São Paulo 1989.

REZENDE, Valéria, *Historia de la Iglesia en Brasil, período colonial*, en la Biblioteca de los Servicios Koinonía (http://servicioskoinonia.org/biblioteca)

THOMAS, Hugh, *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Planeta, Barcelona 1998.

TODOROV, Tzvetan, *La Conquista de América. La cuesión del otro*, Siglo XXI, México 1987.

VIGIL, J.M., *Valor salvífico de las religiones no cristianas*, «Diakonía» 61 (marzo 1992) 23-40, Managua. «Estudios Ecuménicos» 33 (enero 1993) 23-29, México. servicioskoinonia.org/relat/027.htm

5

La hermenéutica de la sospecha

Para completar nuestro «partir de la realidad» o «ver», vamos a confrontarnos con una actitud o criterio interpretativo que consideramos necesario, tanto para hacer que nuestra visión de la realidad sea madura y crítica, cuanto para suscitar en nosotros una actitud de alerta, para que nuestras elaboraciones teológicas no estén inconscientemente influidas por intereses propios o ajenos.

I. Para desarrollar el tema

Cada uno de nosotros ha de hacer el balance de esta mirada a la historia que hemos hecho en las lecciones anteriores con la atención puesta en el tema del pluralismo religioso. El balance crítico que nosotros proponemos es bastante preocupante:

-la Escritura y las tradiciones fundacionales del cristianismo desconocen en principio el pluralismo religioso;

-el cristianismo, que era una religión marginal y perseguida en su origen, pasó más tarde, cuando fue aceptada por el imperio romano, a sustituir a la religión de ese mismo imperio, imponiéndose como única, persiguiendo a las demás, y legitimando en última instancia al imperio...;

-la religión cristiana vivió muchos siglos unida al poder, como religión de Estado (régimen de cristiandad), impuesta obligatoriamente, intolerante, teniéndose por la religión única y absoluta;

-la religión cristiana ha entrado en guerras religiosas contra otras religiones (las cruzadas principalmente), y ha convivido pacíficamente con algunas de las mayores violencias de la historia, legitimándolas en la práctica (la esclavitud, la «conquista» del Continente americano, la globalización del capitalismo, la usura de la actual deuda externa...);

-el cristianismo se dejó llevar de la mano por los poderes de Europa en la invasión de América y en la persecución y destrucción de las religiones indígenas; más tarde aprovecharía las facilidades de la expansión neocolonial de Occidente dejándose llevar hacia los demás continentes.

-la teología y la espiritualidad cristianas, en cada uno de sus textos y gestos, rezuman la convicción de ser la única religión verdadera y absoluta, el destino religioso final para toda la humanidad.

En estas convicciones han vivido los cristianos durante casi 20 siglos (hasta hace apenas 40 años), poseyendo pacíficamente y sin discusión ese convencimiento de ser la religión única verdadera, la elegida, la predestinada, la llamada a evangelizar a todo el mundo con sus misiones y misioneros, aquella a la que tarde o temprano toda la humanidad se convertiría. Sin embargo, la evolución del mundo, el desarrollo de las comunicaciones y de los movimientos migratorios, el crecimiento demográfico de los países del Tercer Mundo, el expansionismo del islam, la nueva situación de convivencia plurirreligiosa surgida como consecuencia de todo ello, y el desarrollo de una mentalidad más consciente y crítica, han propiciado el surgimiento de una *actitud de sospecha*, que hace a muchos cristianos y teólogos cuestionarse esas convicciones hasta ahora intocables.

Ha ido apareciendo cada vez más claramente a los cristianos, especialmente a los historiadores y a los teólogos, la posibilidad de que tales convicciones que pretendían aparecer como netamente teológicas y puramente religiosas, pudieran ser también fruto de motivaciones ocultas e intereses encubiertos, de forma que podrían estar funcionando en realidad como *«ideología»*, es decir, como «construcciones teóricas racionales destinadas a justificar los propios intereses corporativos»[1].

Volviendo a mirar la historia del cristianismo con un corazón sensible hacia los pobres y las víctimas, vemos que es una historia de mucho sufrimiento, de mucha falta de libertad, de muchas religiones avasalladas, perseguidas, destruidas... de conquistas y de colonización de territorios, de explotación económica internacional de los pobres por parte de un Norte rico... y «cristiano». Es evidente que todo eso, ni es bueno ni puede pretender justificarse como voluntad de Dios...

La pregunta es: en toda esta historia de violencia, de expansión, de conquista, de dominación... y con este balance, *¿habrá jugado algún papel* la doctrina de la unicidad y el carácter absoluto del cristianismo? La doctrina, la teología, la espiritualidad... ¿habrán sido autónomas, independientes, neutras, puramente religiosas, surgidas directamente de la propia fuente divina... o habrán sido también, de alguna manera, fruto de los intereses humanos de sus protagonistas? Es decir, ¿habrán tenido un componente «ideológico»?

Un buen método para adoptar una actitud conscientemente crítica consiste en hacerse la vieja pregunta del derecho romano: *«¿Cui bono?»*, o

1 Hay otro sentido positivo de la palabra «ideología»; aquí la tomamos en este sentido negativo crítico.

sea, ¿para el bien de quién?, o ¿a quién beneficia una determinada teología o doctrina? Es posible que determinadas doctrinas se hayan desarrollado teológicamente por influjo del interés que determinados grupos tenían en ellas, porque les beneficiaban, justificaban su hegemonía o hacían posible su dominación de otros grupos... Es posible... porque es muy humano.

A esta actitud crítica de sospecha la llaman algunos autores «hermenéutica de la sospecha»: una actitud «interpretativa» (que eso significa la palabra «hermenéutica») que trata de descubrir las raíces y factores inconscientes o positivamente ocultos que han intervenido en la elaboración de la teoría o la doctrina, en este caso de la teología cristiana.

Con esta actitud es preciso reexaminar de nuevo la historia y ver en cuántos casos, algunas doctrinas, teologías, o disposiciones eclesiásticas... a pesar de presentarse con apariencia de ser afirmaciones estrictamente religiosas, han desempeñado la función de justificación ideológica de las acciones de fuerza que el grupo cristiano ha ejercido contra otros grupos que fueron las víctimas de nuestro egoísmo corporativo, disfrazado religiosamente.

Afirmemos este principio: toda doctrina o teología o espiritualidad que en el pasado ha producido efectos deletéreos, de opresión, de dominio, de desprecio, de causa de dolor, o de destrucción... contra otros grupos, pueblos o religiones, ha de ser sometida a crítica bajo esta hermenéutica de la sospecha, y, al menos, ha de ser reconsiderada, porque, en principio, es sospechosa de ser ideología.

Este principio nos abre el camino a la segunda parte de nuestro curso, el «juzgar». Vamos a reexaminar y reconstruir nuestra teología desde esta perspectiva de la pluralidad de las religiones, muy atentos a que nuestra teología no sea ideología, tratando de hacernos conscientes -y libres- de los intereses de todo tipo que se cruzan debajo de nuestras afirmaciones teológicas

La «hermenéutica de la sospecha» no es un invento de algún genio filosófico ni es un simple fruto de la crítica moderna; en realidad tiene un *fundamento también evangélico*, pues puede remitirse directamente a las palabras de Jesús: «no puede el árbol bueno dar frutos malos» (Mt 7, 15-20; Lc 6,43). Una doctrina que produce efectos dañinos o pecaminosos no puede ser considerada como correcta y verdadera. No puede ser «ortodoxia» (doctrina correcta) porque en sí misma tampoco es «ortopraxis» (práctica correcta).

Muchas opiniones y doctrinas que hemos podido ver en la historia del cristianismo incumplen el «mínimo ético», esa «regla de oro» que expresa el evangelio: «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti» (Mt 7, 13; Lc 6,31). Nos sentiríamos muy ofendidos si otras religiones tuvieran para con nosotros posturas semejantes a algunas que nosotros hemos observado hacia ellas en nuestras posiciones doctrinales. Hemos

de someter nuevamente al juicio del Evangelio estas doctrinas que durante tanto tiempo hemos podido proclamar ingenuamente, poniéndolas bajo la hermenéutica de la sospecha, y sometiéndolas a reconsideración[2].

Dos observaciones

• Adoptando esta «hermenéutica de la sospecha», en realidad estamos dando una *orientación no neutral* a la «Teología de las religiones» que estamos elaborando. Ha de ser una teología «desde la opción por los pobres», entendiendo «pobres» en todo el sentido fuerte y amplio de la palabra: no sólo el económicamente pobre, sino el culturalmente pobre (por ser «otro»), la persona marginada por razón de género (por ser «otra»), la raza tenida por inferior, la cultura despreciada, la clase explotada, la minoría marginada... Para la opción por los pobres, «pobre» es la persona «injusticiada»[3]. Desde esa perspectiva, desde esa opción, que es la perspectiva y la opción del Dios de la Vida y de la Justicia, queremos construir desde el primer momento nuestra «teología del pluralismo religioso».

• Hay que notar también que esta «hermenéutica de la sospecha» no se aplica sólo al carácter «ideológico» de las doctrinas religiosas, en el campo de los intereses socioeconómico-políticos, sino en todos los campos. Por ejemplo, el campo «cultural». La religión, antropológicamente hablando, forma parte de la cultura y es en buena parte deudora del contexto cultural en que se ha desarrollado históricamente. La cultura a su vez tiene bases materiales que la condicionan y la posibilitan, propiciando desarrollos e interpretaciones diferentes en función de las necesidades vitales, como «conocimiento interesado» que en conjunto es. Hoy está muy estudiada ya, por parte de la antropología cultural, la vinculación de la religión con estos condicionamientos materiales e intereses sociales del grupo humano -sin que esto obste para su carácter simultáneamente autónomo-. Todo esto es también un aspecto de hermenéutica, cultural en este caso, que no abordamos ahora, pero que es necesario tener en cuenta. Mediante la «hermenéutica de la sospecha», pues, se puede y debe poner al descubierto el posible carácter «ideológico» e «interesado» de una doctrina, con respecto a cualquiera de las dimensiones de la realidad: económica, política, cultural, de género[4]...

---

2 «Debemos seguir la 'regla de oro' y conceder a la experiencia religiosa de otras grandes tradiciones la misma presunción de posibilidad de fiabilidad cognitiva que reclamamos para la nuestra», HICK, *God has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, p. 24.

3 J.M. VIGIL, *La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencia*l, Revista Theologica Xaveriana, 49 (enero-marzo 2004), Bogotá. «Enfoque» (junio 2004), Cochabamba. RELaT 371 (servicioskoinonia.org/relat/371.htm

4 Mary Aquin O'NEILL dice, por ejemplo, que ésta es una de las constantes en la metodología de la teología hecha por mujeres. «Las mujeres nos aproximamos a los textos

II. Testimonios antológicos para ejercicios didácticos en grupo

• El «Requerimiento» es el texto que la España conquistadora del siglo XVI decidió «leer» a los caciques indígenas para hacerles sabedores de los títulos que creía que legitimaban su derecho a hacerse dueña de las «Islas y Tierra firme». Si habiendo escuchado esas razones, los caciques indígenas no se sometían, pasaban a ser rebeldes contra la Corona, con lo que ya se justificaría la guerra contra ellos. Como no podía ser menos, en aquella época y en el país de los Reyes Católicos, el Requerimiento es una pieza jurídica que se remite a argumentos netamente teológicos y religiosos. Es aleccionador examinar la teología subyacente y explícita que maneja, y dirimir si tiene realmente fundamento teórico o ideológico. El Requerimiento es el razonamiento, la argumentación que la España del siglo XVI se da a sí misma, para justificar su «derecho» a posesionarse de las tierras de cuya existencia acaba de tener conocimiento. Y esa argumentación la Junta de Valladolid se la encarga al teólogo Palacio Rubio, que fundamenta aquella pretensión económica y política con los principios más universales de su teología.

Después de su lectura, debátase en grupo lo que la teología ahí instrumentalizada tiene de principio verdadero y lo que tiene de función ideológica. Aplíquese la «hermenéutica de la sospecha»[5].

• En la época del famoso «triángulo negrero» entre Europa, África y América, durante tres siglos, la esclavitud negra no sólo se toleró, sino que de hecho se justificó utilizando afirmaciones muy teológicas y religiosas[6].

Coméntese, luego, si las afirmaciones teológicas que se hacían eran realmente ortodoxas o heterodoxas, puramente religiosas o interesadas e «ideológicas».

• «El Romano Pontífice, vicario de Jesucristo y sucesor del dueño de las llaves del cielo, examina con atención paterna todos los lugares del mundo y las cualidades de las gentes que en ellos viven. Y buscando la salud de todos, ordena y dispone lo que cree que será grato a la Divina Majestad y llevará al único rebaño del Señor las ovejas que le han sido confiadas, consiguiendo para ellas el premio de la eterna felicidad... [...]

del cristianismo con una sospecha. Convencidas de que hay un prejuicio androcéntrico, no podemos ya simplemente aceptar como revelado lo que se nos ha dicho que aceptemos…». *(La naturaleza de la mujer y el método de la teología*, Selecciones de Teología 142 (1997) 99.

5 El texto en papel puede encontrarse en la Agenda Latinoamericana'92, pág. 18-19; en internet puede verse en el archivo de la Agenda Latinoamericana (servicioskoinonia.org/agenda/archivo/), buscando en el año 1992. O aquí: servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=6

6 Tómese la segunda parte del artículo *La misión profética de la Vida Religiosa ante el neoliberalismo*, en «Diakonía» 68 (diciembre 1993) 16-25, Managua, de José María VIGIL. También accesible en servicioskoinonia.org/relat/048.htm

Considerando con la debida atención todo cuanto llevamos expuesto, así como hace poco en otra carta concedimos facultad y libertad plena al citado rey Alfonso para invadir, conquistar, expugnar, reducir y subyugar todos los reinos, ducados, principados, dominios, posesiones y bienes muebles e inmuebles de los sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo, y de reducirlos a perpetua esclavitud, y de apropiarse para sí y sus sucesores... los reinos, ducados, principados, dominios, posesiones y bienes, declaramos ahora que el Infante ha adquirido y posee legítimamente todas las islas, tierras, puertos y mares de este género... y por la presente Carta las donamos a perpetuidad y las apropiamos a los citados rey Alfonso, al Infante y a sus sucesores...

Y a todos los fieles cristianos... les prohibimos por este decreto que ni directa ni indirectamente traten de llevar armas, ni hierro ni otras cosas que prohíba el derecho, a todos los lugares... conquistados o poseídos por el rey Alfonso y sus sucesores, ni navegar o pescar en sus mares, ni entrometerse... o intentar estorbar la posesión pacífica de esos lugares por el rey Alfonso y sus sucesores, ni directa ni indirectamente...»[7].

Hay sólo unas pocas premisas teológicas en este texto, referidas al ministerio de Pedro, pero son suficientes para derivar de ellas una «autoridad apostólica» como facultad de repartir el mundo y autorizar la esclavitud perpetua de sus moradores, a favor de los príncipes cristianos que se suponía recibían estas mercedes para mejor seguir combatiendo «en pro de la salvación de las almas y gloria de la santa Fe católica». ¿Puede ser ortodoxa una concepción del ministerio papal que apelando al Evangelio (Mt 16, 17-19) deduce de él semejantes aterradores derechos sobre los «sarracenos y paganos y otros enemigos de Cristo»? ¿Puede alguien pensar que las palabras de Jesús a Pedro pudieran otorgarle semejante autoridad imperial, absoluta y total sobre todo el mundo? ¿Tiene carácter ideológico esa «teología del primado de Pedro»? ¿Es verdadera o falsa esa teología?

• «La afirmación fundamental de la teología de la cristiandad es la de que 'fuera de la Iglesia no hay salvación'. Por esa razón, los indios y los negros deben asumir los valores, usos y costumbres de la civilización occidental»[8].

• «Ningún texto y ninguna investigación [ni ninguna teología o doctrina religiosa], por más objetivos que pretendan ser, pueden dejar de estar guiados por un horizonte de interés. Conocer es siempre interpretar. La estructura hermenéutica de todo saber y de toda ciencia es tal, que el sujeto siempre entra con sus modelos, paradigmas y categorías en la composición de la experiencia del objeto mediatizada por el lenguaje. El sujeto no es una razón pura: está insertado en la historia, en un contexto socio-político y se

7 *Bullarium Romanum*, V, 111-114. El Papa Nicolás V a Alfonso, Rey de Portugal y el Infante Enrique el Navegante, hijo de éste.

8 FERRARO, Benedito, *Cristologia*, Vozes, Petrópolis 2004, p. 23.

mueve por intereses personales y colectivos. Por eso, no existe un saber exento de ideología y puramente desinteresado»[9].

Comentar este texto que expresa en síntesis una convicción filosófica propia de la época moderna: no hay un texto, una ciencia, una técnica... ni siquiera una doctrina religiosa o una teología que sean «neutros», puramente «objetivos», asépticos, apolíticos, sin ideología, sin intereses conscientes o inconscientes...

• «El que esté sin ideología, que tire la primera piedra», famosa intervención de Mons. Smith, obispo auxiliar de Lima, en la IV Conferencia del CELAM en Santo Domingo, 1992. Comentar.

• «La verdad, Pilatos, es ésta: ponerse del lado de los humildes y de los que sufren». Van der Meersch[10]. Comentar. Esta frase está disponible en póster en los Servicios Koinonía (servicioskoinonia.org/posters)

• Ejercicio recomendado: El concilio de Lima prohibió la ordenación sacerdotal de los indios. Hagamos el ejercicio colectivo de imaginar qué razones teológicas y bíblicas pudo aducir para justificar su decisión. A la vez, «sospechemos» qué razones económicas, políticas, culturales... fueron también la causa de aquella prohibición de abrir el ministerio sacerdotal cristiano a los indígenas[11].

III. Aplicaciones a la vida

Esta «hermenéutica de la sospecha» estudiada en esta sesión es un principio de máxima aplicabilidad a la vida, tanto a nivel colectivo, civil o eclesial, como a nivel individual o personal. Todos debemos saber que no existen los principios neutros, ni la ciencia neutra, ni siquiera la tecnología neutra... así como tampoco la teología o la espiritualidad neutras... Todo está situado dentro de la «correlación de fuerzas» sociales, dentro de la confrontación de intereses de la sociedad y de la historia.

También mis opiniones, mi ciencia, mi teología y mi espiritualidad están ubicadas en ese campo magnético de intereses propios y ajenos, a los que no puedo sustraerme. Por ello debo examinar el influjo que puedan estar ejerciendo en mí, y hasta qué punto me estoy pudiendo dejar llevar por ellos...

En el nivel colectivo, eclesial, o del cristianismo como conjunto, puedo plantearme ser un cristiano adulto que enjuicia su propia historia,

9 L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Indoamerican Press Service, Bogotá 1978, p. 15; existen muchas otras ediciones. También en BOFF, L., *Jesucristo y la Liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, p. 289.

10 Alfonso COMIN, Misión Abierta 70 (marzo 1977) portada final.

11 Ver el dato del Concilio de Lima en MARZAL, Manuel, y otros, *O rosto índio de Deus,* Vozes, Petrópolis 1988, p. 202-203. También MARZAL, M., *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica, Lima 1983, p. 322.

para no justificar ni repetir los atropellos que hemos cometido en la historia los cristianos, con la Biblia y la teología en la mano. Queremos pedir perdón por las conductas ideologizadas que se dieron en el pasado, y revertir la historia con un presente y un futuro de verdad leales al Evangelio y a los que han sido hasta ahora las víctimas. Otro cristianismo es posible...

Hacer estos análisis no es un afán de criticismo, ni una sutileza intelectual, sino un simple poner por obra con sumo cuidado la palabra de Jesús: «No hagan a los demás lo que no quisieran que les hicieran a ustedes», o aquellas finas percepciones tan características suyas: «No todo el que dice 'Señor, Señor', sino el que hace la voluntad de mi Padre».

IV. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿Cuál es tu propio balance de la historia del cristianismo respecto al tema del pluralismo religioso? ¿Es otro que el que presentamos aquí? ¿En qué aspectos? Comparte y dialoga con los compañeros/as.

-La palabra «ideología» es empleada a veces con sentido negativo y otras con sentido positivo. Son dos sentidos distintos. ¿Puedes distinguirlos? Expresa la diferencia.

-¿Qué se puede responder a la objeción de quienes tienen una visión muy idealista y piensan que si el Espíritu guía al Pueblo de Dios, éste no puede dejarse llevar por intereses mezquinos o incluso pecaminosos?

-¿Es cierto que nuestros intereses nos influyen en nuestra forma de pensar? Comenta aquel refrán que dice «Vive como piensas, porque, si no, acabarás pensando como vives».

-¿Se puede argumentar contra una doctrina o teología, no con argumentos teóricos sino apelando a sus efectos prácticos o sociales? ¿No es una forma inadecuada de argumentar?

-Sólo para comenzar a explorar el tema: ¿qué afirmaciones teológicas o bíblicas han podido fungir, de hecho, como fundamento ideológico del patriarcalismo y del machismo en la sociedad y en la Iglesia? Hacer un elenco.

V. Bibliografía

KNITTER, Paul, *¿No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Orbis Book, Maryknoll 2000 (reimpresión 12ª); en las pp. 163-165 habla expresamente de la hermenéutica de la sospecha.

PIXLEY, Jorge, *¿Es posible una evangelización no imperialista?* Investigaciones bíblicas, en http://servicioskoinonia.org/relat/071.htm

REZENDE, Valéria, *Historia de la Iglesia de Brasil. Período colonial*, en la biblioteca de Koinonía (http://servicioskoinonia.org/biblioteca). Se trata de una relectura de la historia de la Iglesia brasileña colonial con la «hermenéutica de la sospecha» y desde la perspectiva de la opción por los pobres. Trata muy bien el tema afroamericano, bastante desconocido, en general.

VIGIL, J.M., *La misión profética de la vida religiosa ante el neoliberalismo*, RELaT nº 48, «Diakonía» 68 (diciembre 1993) 16-25, Managua; «Enfoque», Conferencia Boliviana de Religiosos, 87 (septiembre 1994) 5-14, La Paz; «Nuevo Mundo», 165-166 (1994) 157-172, Caracas.

6

Herramientas lógicas: nombres, conceptos y clasificaciones

Dijimos que nuestro método consiste en «ver, juzgar y actuar». Para «ver», acabamos de realizar diversos abordajes sobre la realidad. Es el momento de pasar a la segunda parte: el de «juzgar» esa realidad que acabamos de «ver». Para ello necesitamos en primer lugar dotarnos de algunas herramientas con las que poder reflexionar sobre la realidad conocida. Necesitamos concretamente

a) una clarificación de lenguaje (conceptos, nombres, definiciones, distinción de términos...) y

b) una clasificación de las posibles posiciones que la experiencia sugiere que pueden ser adoptadas respecto al tema, para comenzar a situarnos.

I. Para desarrollar el tema

1. Nombres y conceptos

Teología de las religiones (TR): La «teología» puede ser definida de muchas formas, pero en su sentido más amplio es un concepto que, en todo caso, pertenece ya al bagaje común cultural. Teología es reflexión a la luz de la fe. «Teo-logía» significa tratado o ciencia sobre Dios. Por extensión, teología es toda reflexión que se hace desde la fe sobre algún objeto o tema adecuado.

La teología que reflexiona sobre algún objeto o dimensión concreta del mundo de la fe es una rama de la gran teología. Así, podemos enumerar diferentes ramas: la teología de los sacramentos o sacramentología, la teología sobre la Iglesia o eclesiología, la teología sobre las realidades últimas o escatología, etc.

Pues bien, «teología de las religiones» es la rama de la teología que hace de las religiones el objeto de su reflexión. Las religiones son el «objeto material» de la TR, como los sacramentos lo son de la sacramentología o la Iglesia lo es de la eclesiología. La TR quiere reflexionar sobre

el significado de las religiones, el sentido que tienen en el plan de Dios, su validez salvífica, cuáles son sus relaciones entre sí, qué tienen en común y qué de diferente, etc. Éste sería el «objeto formal» de la TR.

Teología del pluralismo religioso (TPR): Es simplemente un nuevo nombre para la teología de las religiones (TR). O sea, es un sinónimo, significa lo mismo[1].

Es un nuevo nombre, que se está imponiendo, porque los teólogos parecen estar descubriendo que el «pluralismo religioso», o sea, la pluralidad de religiones, el hecho de que sean muchas y no una... es el gran tema, el tema hoy central en esta teología. Al principio, hace varias décadas, fue el tema de la «salvación» el que constituía el centro de la TR: ¿hay salvación en las «otras» religiones?, ésa era la mayor discusión. Ahora hay un consenso común, pacíficamente poseído, respecto a ese tema de la salvación en las «otras» religiones (todo el mundo piensa que hay salvación en las demás religiones), mientras que la gran cuestión en debate hoy día es la pluralidad misma de las religiones, el pluralismo religioso[2]. Hoy día, «una teología de las religiones no puede dejar de ser, en definitiva, una teología del pluralismo religioso»[3].

A lo largo de veinte siglos el cristianismo siempre se preocupó por el tema de la presencia de la salvación en las religiones no cristianas[4]. En todo tiempo hubo algunos pensadores o teólogos que, directa o indirectamente, se interrogaron sobre ello y dieron sus respuestas, pero no hubo nunca un cuerpo de doctrina que se pudiera considerar una reflexión sistemática sobre las religiones, o sea, no hubo una verdadera TR. Ésta aparece como teología en la última mitad del siglo XX. Se suele considerar que la

---

1 Nosotros utilizaremos indistintamente los dos nombres, sobre todo para evitar –como luego diremos- el fácil equívoco de confundir el pluralismo (la pluralidad de religiones, contenido de la TPR), con el pluralismo como actitud contrapuesta a otras (exclusivismo,o inclusivismo) dentro de la clasificación de las posiciones adoptadas por los teólogos que han hecho TR.

2 DUPUIS explica las razones del cambio de nombre que se está imponiendo en esta rama de la teología, en *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1977, p. 18-19.

3 DUPUIS, J., *Ibid*., 271.

4 Puede ser interesante revisar el libro de F.A. SULLIVAN *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, que pasa revista a la historia del axioma «extra Ecclesia nulla salus», desde el principio del cristianismo hasta nuestros días. Ahí se puede ver que esta pregunta por la significación de las otras religiones –sobre todo en el aspecto de la presencia o ausencia de la salvación en ellas- nunca ha dejado de acompañar a las Iglesias cristianas, aunque nunca se hiciera de ello un tratado sitemático, una rama teológica, que es lo que vendría a ser más tarde la «teologia de las religiones».

primera obra de TR fue la de Heinz Robert Schlette, titulada precisamente *Las religiones como tema de la teología*, publicada en 1963[5].

El Concilio Vaticano II fue la ocasión en que una Iglesia cristiana habló más sobre las religiones no cristianas y lo hizo más positivamente, sin precedentes ni paralelos en toda la historia[6]. Las afirmaciones que hizo significaron una puerta abierta para los teólogos, que rápidamente avanzaron por ese terreno todavía sin roturar. Todos sentían –y todavía sienten- que estaban, que estamos ante un tema inédito, en una etapa nueva de relación entre las religiones, y que ello es también lo que nos permite hacer esta nueva reflexión. Todavía hoy, algunos de los más famosos libros de TR reflejan en sus títulos este estar en construcción: «Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso», se titula la obra más representativa de Jacques Dupuis. La viveza del debate que el tema ha traído a la palestra teológica refleja lo mismo, así como la reacción de vigilancia y censura que entre los católicos ha adoptado la Congregación para la doctrina de la fe (ex Santo Oficio).

El adjetivo «cristiana» que lleva el título citado de la obra de Dupuis, nos da pie para hacer notar una distinción. «Teología» es una palabra y un concepto de origen griego, que realmente existía antes del cristianismo. Sin embargo, en la actualidad «teología» es considerado de hecho como un concepto cristiano, aunque en todas las religiones haya teología –con otros nombres con frecuencia-. En toda religión, efectivamente, hay una «reflexión hecha desde la fe», una fe que busca comprender y reflexiona más o menos sistemáticamente. Ello quiere decir que, en un sentido legítimo, la TR no sólo se da entre los cristianos. No sólo hay una TR cristiana, sino que puede haber una TR musulmana, o budista, o hinduista... Insistimos: no se llamará «teología» en alguna de estas religiones (por ejemplo en el hinduismo, al que es ajeno el concepto mismo de Dios, «Theos»), pero, para entendernos, podemos hablar de «teologías» de las religiones hechas desde otras plataformas religiosas distintas del cristianismo, y debemos saber que existen o pueden existir y que es bueno que existan.

Cabe entonces una pregunta: ¿sería posible construir una TR que no fuese cristiana ni musulmana, ni de ninguna otra religión, sino que pretendiese ser «inter-religiosa», abierta a todas las religiones? Hay quienes creen que sí, y hay quienes sostienen que no. En este momento no nos interesa tomar partido, sino simplemente hacer caer en la cuenta de que hay una «teología cristiana de las religiones» -y que dentro de su ámbito nos estare-

5 SCHLETTE, Heinz Robert, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1963; *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968; *Towards a Theology of Religions*, London 1966.

6 SULLIVAN, F.A., *Ibid*., 195.

mos moviendo en principio, mientras no digamos lo contrario-, pero que también hay teología no cristiana de las religiones, y que, además, tal vez podría pensarse en una «teología interreligiosa de las religiones».

No hace falta que señalemos, por obvio, que la TR debemos distinguirla claramente de la ciencia de las religiones, de la antropología de las religiones, de la historia comparada de las religiones, etc. Todas ellas son también ciencias muy jóvenes, de apenas poco más de un siglo.

2. Clasificaciones: «mapa» de modelos de la TR

A pesar de su juventud, la TR ya ha hecho un buen camino, y mirando atrás puede observarse que registra una marcada variedad de posiciones, una multiplicidad de respuestas dadas por los teólogos al problema central del significado de la pluralidad de religiones. En los 25 últimos años se han hecho varios intentos de clasificación de estas posiciones. El hacernos una idea, siquiera sea sumaria y esquemática, de cómo se pueden agrupar o clasificar estas distintas posiciones, nos dará una visión de conjunto de la historia y de la situación actual de la TR, y comenzará a darnos elementos de juicio para ir tomando también nuestra propia posición dentro de ese «mapa». Ello nos ayudará a captar cuáles son en este momento los puntos decisivos o más importantes del edificio en construcción de la TR.

Hay bastantes clasificaciones; nos vamos a referir sólo a las principales.

Pondremos en primer plano una clasificación tripartita que ha sido aceptada universalmente por su claridad y simplicidad (tal vez, simplemente porque –como se verá- brota lógicamente de la misma estructura de la realidad). Algunos teólogos la consideran insuficiente, y es lógico, porque todo lo que es simple, simplifica, y necesita ser posteriormente complejificado con subdivisiones para dar razón de las matizaciones que se dan en la realidad[7].

Como decimos, la clasificación más simple[8] y, de un modo u otro, universalmente admitida de los modelos o posiciones que se dan en la TR es la siguiente:

7 A veces esto significa sólo que esos teólogos se sienten incómodos por ser catalogados sin matices como pluralistas o inclusivistas.

8 En su obra principal, *Verso una teologia cristiana delle religioni*, y aunque no comparte la clasificación, Dupuis escribe, de paso: «sirviéndonos, por claridad, de la clasificación de Schineller…». *Ibid*. pág. 252. La de Schineller es de hecho la tripartita, aunque subdividida en el tercer item.

A. **Exclusivismo**. Se llama exclusivismo a la posición teológica que sostiene que hay una única religión verdadera, que es la que ha sido revelada por Dios, y que tiene en exclusiva la verdad, mientras que las otras son religiones falsas, o religiones simplemente humanas, o naturales, que no salvan.

En el cristianismo esta posición ha sido la dominante y oficial en los veinte siglos de su historia hasta los años 60 del pasado siglo[9].

B. **Inclusivismo**. Es la posición que sostiene que aunque la Verdad y la Salvación estén en una determinada religión, también se hallan presentes -en formas más o menos deficientes o imperfectas- en las otras religiones, pero como una participación de la Verdad y la Salvación presentes en la religión única verdadera.

En el cristianismo, esta posición se da cuando se sostiene que sólo la religión cristiana tiene la Verdad y la Salvación, y que, aunque en otras religiones también haya «elementos de» Verdad, Dios sólo las ha depositado plenamente en la religión cristiana. La Salvación para la Humanidad habría sido conquistada concretamente por Jesucristo, quien la ha depositado en su Iglesia. Participan, pues, también de la Salvación los no cristianos, pero no por una supuesta validez de sus propias religiones, sino por el poder de Cristo, que les alcanza «de una manera sólo de Dios conocida»[10]. En realidad, los no cristianos no se salvan «por» participar en su religión, sino «a pesar de» estar en ella.

Esta posición es la que se abrió paso en el mundo teológico -principalmente a partir de la Iglesia católica- en torno a los años del Concilio Vaticano II.

C. **Pluralismo**[11]. Es la posición teológica que afirma que todas las religiones participan de la salvación de Dios, cada una a su modo, y autónomamente. Es decir: no hay una religión que esté en el centro mismo del universo religioso... En el centro sólo está Dios. Las religiones giran en torno a Dios, como los planetas en torno al Sol. En todas las religiones

9 «El Corán afirma que las buenas obras sin la fe [musulmana] son 'vanas', un 'espejismo' (6,88;18,103-105; 24,29…). Del mismo modo, la mayoría de los teólogos [musulmanes] de las más distintas escuelas no titubeaban en destinar al infierno a todo no musulmán, sea cual fuere el valor de sus obras»: R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, 1995, 181.

10 GS 22.

11 Téngase en cuenta lo que ya dijimos antes: aquí, «pluralismo» no está significando la «pluralidad de las religiones», sino un modelo concreto de posición dentro de la TR. No entramos en la distinción entre «pluralismo» y «pluralidad»: cfr el artículo de JAYANTH citado en la bibliografía.

Dios sale al encuentro del ser humano, sin que haya una única religión verdadera, ni siquiera una religión privilegiada incluyente, de la que todas las demás serían deudoras o subsidiarias.

En el cristianismo esta posición sostiene que él mismo, el cristianismo no ocupa el centro, sino que gira como una religión más en torno al centro, que está ocupado sólo por Dios.

Como posición teológica, el pluralismo es una posición nueva en el mundo teológico cristiano (en cuanto una posición explícita y elaborada), muy reciente, e implica un cambio radical.

Aunque los tres casos los hemos ejemplificado refiriéndonos al cristianismo, las tres posiciones no son propias del mismo ni de ninguna religión: en cualquier religión se puede adoptar una u otra posición. También hay posiciones inclusivistas en el hinduismo y en el islam, así como hay posiciones «pluralistas» entre los místicos sufíes, etc.

Lógicamente, esta clasificación puede complejificarse dando cabida a subdivisiones, matizaciones, variaciones... Es lo que abordaremos en la lección siguiente.

En el ámbito cristiano esta clasificación tripartita suele utilizar también otras categorías y otros nombres, que se corresponden paralelamente a los tres ya citados, de este modo:

A. **Eclesiocentrismo**: de hecho, en el cristianismo, la posición exclusivista no puede sino poner en el centro de todo a la Iglesia cristiana (cualquiera que sea). La Iglesia cristiana está en el centro del plan de salvación de Dios. Sólo la Iglesia es depositaria de la salvación, y todas las demás religiones están destinadas a desaparecer y a subsumirse en la Iglesia. Todo en el mundo y en la historia humana apunta a la Iglesia como a su centro y destino. Está ejemplificada esta postura en la conocida sentencia «fuera de la Iglesia no hay salvación»[12].

B. **Cristocentrismo**. Sería el nombre cristiano del inclusivismo. En esta posición ya no se piensa que sólo en las Iglesias cristianas haya salvación y que las religiones estén vacías de la presencia salvífica de Dios... Se piensa más bien que también fuera del cristianismo, también en las otras religiones, en las religiones no cristianas, hay presencia de la Verdad de Dios y presencia de su Salvación, pero no se deja de pensar que esa Verdad y esa Salvación son las que son propias del cristianismo, las que manifestó Jesucristo, el Hijo de Dios venido a este mundo. Nadie se salva pues si no

12 *Extra Ecclesiam nulla salus*.

es por la mediación de Cristo, aunque esté en otra religión y no conozca a Jesucristo. Por eso hablamos de cristocentrismo. Un lema ejemplificador de esta posición sería: «Sólo Cristo salva».

C. **Teocentrismo**. Dentro del cristianismo[13] esta tercera posición sostiene que quien está en el centro es Dios y sólo Dios. En su derredor están todas las religiones, que se relacionan con Dios directamente, sin la mediación cristiana. Cristo y el cristianismo están al lado de las otras religiones, sin que deban ser considerados como mediaciones absolutas para ellas.

La primera y la segunda clasificación que hemos visto, son, desde una lógica estructural, idénticas, sólo que la segunda utiliza una nomenclatura cristiana. Nosotros, en este curso preferimos utilizar la primera nomenclatura, que es más universal y se puede aplicar a cualquier religión; aunque podremos adoptar también la segunda cuando estemos refiriéndonos al ámbito cristiano.

Veamos alguna otra de las clasificaciones más conocidas en materia de TR.

Knitter es el autor que más esquemas de clasificación y nomenclaturas ha propuesto. En 1985, en su famosa obra ¿No hay otro nombre?[14], ofrecía esta clasificación:

a) el modelo evangélico conservador (exclusivismo radical)
b) el modelo protestante general (exclusivismo moderado)
c) el modelo católico (inclusivismo)
d) el modelo teocéntrico (pluralismo).

En 1986, en un artículo que se hizo antológico[15], ofreció esta otra, más simbólica:

a) Cristo contra las religiones (exclusivismo)
b) Cristo dentro de las religiones (inclusivismo)
c) Cristo normativamente por encima de las religiones (pluralismo normativo)
d) Cristo con las otras religiones (pluralismo).

13 No entramos en este momento a considerar la objeción de aquellos que dicen que esta posición no es cristiana, que no es compatible con las creencias principales del cristianismo; en su momento abordaremos la cuestión.

14 Cfr. La bibliografía final de este capítulo.

15 KNITTER, P. *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, «Concilium» 203 (enero 1986) 123-134. También en http://servicioskoinonia.org/relat/315.htm

En 2002, en su último libro, acaba de reelaborar todo su trabajo teológico de los últimos 30 años y nos ofrece una nueva propuesta.

a) el modelo de sustitución, total o parcial (exclusivismo)
b) el modelo de plenificación (inclusivismo absolutista)
c) el modelo de cooperación (pluralismo)
d) el modelo de la conformidad (pluralismo ¿posmoderno?)[16].

Raimundo **Panikkar** presenta a su vez dos clasificaciones cuatripartitas:

a) exclusivismo
b) inclusivismo
c) paralelismo
d) interpenetración

o bien esta otra:

a) modelo geográfico: caminos que conducen a la cima de la montaña
b) modelo físico: el arco iris
c) modelo geométrico: la invariante topológica
d) modelo antropológico: el lenguaje
d) modelo místico: el silencio[17].

Juan José **Tamayo** propone últimamente una tipología de actitudes séxtuple[18], inspirada como la de Knitter en Niebuhr, pero acrecentada:

a) Cristo contra las religiones y la cultura: cristología y eclesiología excluyentes
b) Cristo por encima de las culturas y los cristianos anónimos
c) Armonía entre Cristo y la cultura
d) Normatividad de Cristo para la salvación
e) Plurales manifestaciones de Dios y plurales mediadores, y
f) Salvación a través de la praxis histórica de liberación.

3. Dificultades

Este tema de las clasificaciones y correspondientes catalogaciones que por implicación podemos estar haciendo de teólogos y teologías, resulta tan útil y necesario como vidrioso y desagradable. A nadie nos

16 Los nombres concretos en el original inglés son: *the replacement model, the fulfillment model, the mutuality model, the acceptance model*. Cfr. P. KNITTER, *Introducing Teologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002.

17 R. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi 1988, ^{2}2001, pág. 27-58.

18 TAMAYO, J.J., *Fundamentalismo y diálogo entre las religiones*, Trotta, Madrid 2004.

gusta ser catalogados en un compartimento estanco de una clasificación que no hemos establecido o cuyos supuestos categoriales quizá ni siquiera compartimos, y hemos de respetar este recelo a dejarse catalogar. Por otra parte, es una necesidad intelectual el tratar de comprender la realidad en su multiplicidad descubriendo sus puntos comunes y sus elementos diferenciantes: en eso consiste, entre otras cosas, la actividad intelectual en general y la teológica en particular. Se trata, pues, de encontrar un equilibrio entre el respeto a la reivindicación que cada uno hace de la interpretación de su propia posición -respeto que siempre ha de ir por delante-, con la perentoria necesidad profesional de conocer y comprender, y para ello de clasificar y catalogar, dejando a salvo siempre el legítimo derecho primigenio de reivindicar la propia disconformidad.

Un ejemplo claro puede ser la dificultad que encuentran las teologías afroamericanas e indias de América Latina para hallarse a sí mismas en estas clasificaciones, a juzgar por el malestar que sienten algunos de sus representantes ante ellas. Las categorías teológicas que están a la base de algunas de estas clasificaciones diríamos que les aparecen como «inconmensurables», imposibles de traducir, no susceptibles de aplicación ni de equivalencia con las categorías propias, por lo que dicen no poder aceptarlas. En realidad, a pesar de esta dificultad -tal vez simplemente intercultural- el diálogo teológico y el esfuerzo por comprender la realidad, de una u otra forma saldrá adelante, más tarde o más temprano. Lo que no podemos hacer es paralizarnos excusándonos en la diferencia cultural de las categorías utilizadas.

Por otra parte, las clasificaciones, como la teología misma, están vivas, y puede observarse en ellas una cierta evolución: con el tiempo y el diálogo se van creando apartados nuevos dentro de las clasificaciones, y antiguos apartados son abandonados o desaparecen... Podríamos referirnos al caso del «inclusivismo abierto» -nomenclatura hoy ya prácticamente en desuso-, apartado que acogió durante algunos años a algunos teólogos que se sentían incómodos en el inclusivismo -posición ésta que evidenciaba clamorosamente una necesidad de superación-, pero que no podían aceptar ser catalogados como «pluralistas», por la asociación entonces inevitable entre pluralismo y relativismo... Hoy los principales autores que estuvieron acogidos bajo el paraguas del «inclusivismo abierto» prefieren hablar de «pluralismo asimétrico», y han hecho con ello una aportación notable al panorama teológico de las religiones: han puesto en evidencia el carácter «realista» del pluralismo, que sólo si es extremoso podrá negar las diferencias reales, concretas, inevitables[19]... entre las religiones, por más que, pluralísticamente, consideremos que todas ellas son caminos de salvación...

19 No por voluntad de Dios, sino por la misma finitud humana...

No se trata de teólogos tránsfugas que emigran de una posición a otra, sino de que estamos en una rama de teología muy joven, que está haciéndose, y, con ella, todos estamos creciendo y aprendiendo casi cada día. Es un signo de vitalidad.

Concluyamos recordando y explicitando una distinción a la que sólo hemos aludido de paso: la palabra «pluralismo» tiene pues, actualmente, dos sentidos en el ámbito de la TR. En primer lugar tiene el sentido directo del diccionario: pluralismo religioso es la pluralidad de religiones, el hecho de que sean muchas las religiones; es un sentido directo y simple. Pero otro sentido de la palabra pluralismo es el que se da cuando se refiere a uno de los tres (o más) modelos en que se clasifican las posiciones que se dan en la TR (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo). En este segundo sentido -que es un sentido técnico- no tiene el significado directo del diccionario, sino que alude a una forma específica de concebir las relaciones entre las religiones, por contraposición al exclusivismo y al inclusivismo. Hay que tener cuidado, pues muchas personas, cuando escuchan la palabra «pluralismo», la entienden en el primer sentido (el del diccionario) aunque se esté utilizando en el sentido técnico; es una confusión muy común, y genera muchos equívocos, porque no se trata de dos sentidos equiparables.

Para explicarnos mejor: si hablamos de la «teología del pluralismo religioso» es sabido qué significa ahí la palabra «pluralismo» (pluralidad de religiones); pero si hablamos de una «teología pluralista del pluralismo religioso», podemos entender que el adjetivo «pluralista» expresa que esa teología no está elaborada desde el modelo exclusivista ni inclusivista, sino desde la «posición del pluralismo». La mayor novedad en el campo de la TR no es el pluralismo religioso como pluralidad de religiones, sino el modo «pluralista» de concebir las relaciones entre las religiones. Pero todo esto lo veremos más ampliamente en la lección siguiente.

II. Textos antológicos

• Pedro tomó la palabra y dijo: Realmente voy comprendiendo que Dios no hace distinciones, sino que acepta al que le es fiel y obra rectamente, sea de la nación que sea. *Hech 10*, 34-35.

• Hay una forma segura de no llegar a Dios, y es instalarse en una religión. *Raimundo Llul* [20].

20. Citado por Emilio GALINDO AGUILAR, *Sólo a Ti voy buscándote*, Col. "Otras aguas vivas", Editorial Darek-Nyumba, Madrid 1998, pág. 71.

• No podemos pretender que una religión tiene la verdad totalmente, ni encasillar a Dios en una determinada. Hemos de dejar a Dios ser Dios, por encima de nuestras categorías y definiciones. Porque en la medida en que renunciemos a poseerlo, lo encontraremos como Dios verdadero. El verdadero Dios nunca está a nuestra medida, como dice Eloi Leclerc.

El futuro principal del diálogo es la conversión a Dios. No se trata ante todo de cambiar de religión; que cada uno siga la que más le convenza. Aunque estemos convencidos de que la religión cristiana es la mejor, debemos respetar a los otros, que también están convencidos de que la suya es la mejor. Nadie posee la verdad completa. Sólo Dios. *Antonio Peteiro Freire, obispo católico de Tánger, «Vida Nueva» 2308 (diciembre 2001) 50.*

• Cuando uno adquiere una cantidad infinitesimal del Amor, se olvida del ser musulmán, mago, cristiano o infiel. *Ibn 'Arabi (1165-1240)* [21].

• Internet produce un número incalculable de imágenes que aparecen en millones de pantallas de ordenadores en todo el planeta. En esta galaxia de imágenes y sonidos, ¿aparecerá el rostro de Cristo y se oirá su voz? Porque sólo cuando se vea su rostro y se oiga su voz, el mundo conocerá la buena nueva de nuestra redención. Esta es la finalidad de la evangelización. Y esto es lo que convertirá Internet en un espacio auténticamente humano, puesto que si no hay lugar para Cristo, tampoco hay lugar para el hombre. Por tanto, en esta Jornada mundial de las comunicaciones, quiero exhortar a toda la Iglesia a... *Mensaje de Juan Pablo II para la XXXVI Jornada mundial de las comunicaciones sociales*, 12 de mayo de 2002.

• Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica y no puede menos de referirse a Cristo. Los hombres no pueden entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu. *Dominus Iesus* 12.

III. Ejercicios pedagógicos recomendados

Catalogar dentro de las varias clasificaciones presentadas el lugar adecuado para los textos antológicos presentados, u otros de las lecciones anteriores.

Buscar textos de otros autores, de escritores religiosos clásicos (cristianos o no), de oraciones o textos litúrgicos (cristianos o no)... y catalogarlos según alguna de estas clasificaciones; debatir después en el grupo si la catalogación que se ha hecho es correcta.

21. Ibid.

IV. Preguntas para reflexionar y para dialogar en grupo

-¿Qué es «teología»?

-«Todo cristiano o cristiana es un teólogo/a». ¿Verdadero o falso?

-Expliquemos con nuestras propias palabras qué es «teología de las religiones»

-El tema central de la teología de las religiones es ahora la pluralidad misma de las religiones. ¿Cuál era antes? ¿Adivinan por qué se ha dado ese cambio?

-¿Toda teología es cristiana?

-¿Ya habíamos escuchado alguna vez estas clasificaciones de posturas en materia de teología de las religiones? ¿Dónde?

-¿A qué posición de las expuestas (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo...) pertenecía el cristianismo en el que yo crecí y me hice cristiano?

-¿Cuál es la posición de mi Iglesia local?

-¿Cuál es la posición mía personal?

-¿He experimentado en mi vida alguna evolución en este punto, o estoy en la misma posición de siempre? ¿Puedo explicar a qué se debió esa evolución, si la ha habido?

-En la expresión «teología pluralista del pluralismo religioso», explicar la diferencia de significado de las dos palabras «pluralista» y «pluralismo».

V. Bibliografía

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, Roma 1996, nºs 10-12.

D'COSTA, G., *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*, Oxford 1986.

DUPUIS, J., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, pp. 139-149, donde da una buena información también sobre varias clasificaciones.

JAYANTH, Mathew, *De la pluralidad al pluralismo*, en «Selecciones de Teología» 163 (sept. 2002) 163-176.

KINTTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pp 256.

PANIKKAR, Raimond, *Il dialogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi 2001, pág. 27-58 (original inglés de 1978).

RACE, A., *Christian and Religious Pluralism*, London 1983.

SCHINELLER, J.P., *Christ and the Church: a spectrum of views*, «Theological Studies» 37 (1976) 545-566.

TEIXEIRA, Faustino, *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, col. «Tiempo axial», Quito 2005.

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 8ss.

7

Visión general: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo

En la lección anterior tratamos de elaborar los conceptos elementales con los que movernos en el campo que queremos recorrer de la teología de las religiones. Ahora vamos a tratar de introducirnos en una visión amplia de las distintas posiciones teológicas que en este campo se han dado a lo largo de la historia. Trataremos de presentarlas con un método histórico-genético, es decir, tratando de descubrir la lógica interna que explica la evolución histórica de estas posiciones teológicas.

I. Para desarrollar el tema

1. Casi veinte siglos de EXCLUSIVISMO cristiano

Hasta bien entrado el siglo XX, la posición teológica hegemónica en el cristianismo ha sido la del exclusivismo. Es cierto que en una historia tan dilatada en el tiempo y tan extensa en el espacio, no es difícil encontrar pensadores y corrientes eclesiales en los que asoman planteamientos de una concepción más amplia de la salvación[1]. Pero, aun con esas excepciones, el acento exclusivista puede ser señalado claramente como el que domina en esta historia con un peso explícito y oficial abrumador. Las excepciones sólo confirman la regla, en este caso.

La expresión simbólica máxima de este exclusivismo la constituye la famosa sentencia «extra ecclesiam nulla salus» (fuera de la Iglesia no hay salvación). Atribuida por unos al pensador cristiano Orígenes, y por otros a san Cipriano, la formulación literal parece ser de Fulgencio, obispo de Ruspe, en el siglo VI, formulación que luego fue asumida por el concilio de Florencia en 1442 en su decreto para los Jacobitas, palabras que por su rotundidad y oficialidad merecen ser citadas aquí:

1 Merecen especial mención Erasmo (1467-1536), Raimundo Lulio (1232-1316) y Nicolás de Cusa (1401-1464).-

El Concilio de Florencia afirmó *«firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 41), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia Católica»*[2].

En el catolicismo, la doctrina se mantuvo constantemente afirmada en el más alto nivel. Escuchémoslo de labios del Papa Pío IX (1846-1878) ya al final del siglo XIX:

«...esa impía y nociva idea: que el camino de la salvación eterna puede encontrarse en cualquier religión. Ciertamente debemos mantener que es parte de la fe que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia apostólico-romana, que es la única arca de salvación y que quien no entra en ella va a perecer en el diluvio. Pero, sin embargo, debemos de la misma manera defender como cierto que aquellos que se afanan en la ignorancia de la fe verdadera, si esa ignorancia es invencible, nunca serán acusados de ninguna culpa por esto ante los ojos del Señor»[3].

Para los católicos, la doctrina era, en definitiva, muy clara: en este mundo, sólo la Iglesia católica ha sido instituida por Dios, por Dios mismo en persona, por medio de su Hijo, y sólo ella es depositaria de la revelación y de la salvación; toda otra religión, o cualquiera de las ramas que se desgajan de la Iglesia católica están fuera de la verdad y de la salvación. Sólo las personas que aceptan este designio salvífico y se adhieren a la Iglesia católica visible alcanzarán la salvación. De las personas que no formen parte de ella, sólo aquellas a las que ello no pueda serles imputado culpablemente podrán salvarse. De ahí se sigue la urgencia de la acción misionera, para dar a conocer la voluntad salvífica de Dios y hacer posible que los que no la conocen puedan incorporarse a la Iglesia, única posibilidad de salvación. Por eso, en el campo católico, el exclusivismo, como paradigma de teología de las religiones, es equivalente al eclesiocentrismo: la Iglesia se convierte en mediación obligada de la salvación, en centro, en puerta de la misma.

En el **campo protestante** el exclusivismo adquiere una forma no «eclesiocéntrica», sino centrada en la «sola Fe, la sola Gracia, la sola Escritura». Fuera de ellas tampoco hay salvación.

2 Sacrosanta Romana Ecclesia *«firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos intra Catholicam Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos, aut haereticos, atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo, et Angelis eius, nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati: tantumque valere ecclesiastici corporis unitatem, ut solum in ea manentibus ad salutem ecclesiastica sacramenta proficiant, et ieiunia, eleemosynae ac cetera pietatis officia et exercitia militiae christianae praemia aeterna parturiant. Neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicae Ecclesiae gremio et unitate permanserit»* (Denzinger 1351).

3 Pío IX, *Singulari Quadam*, Acta Pii IX, III, p. 626.

Figura típica, símbolo importante de la posición protestante, es la de Karl Barth (1886-1968). Su posición se hizo célebre por su radicalismo teológico, a pesar de no ser del sector fundamentalista protestante. Barth concibe la «religión» como el esfuerzo que la humanidad hace para buscar a Dios, esfuerzo al que él contrapone radicalmente el hecho de la revelación, por el que Dios «sale gratuitamente al encuentro» de la humanidad. En la revelación, es Dios quien busca a la Humanidad. Esta distinción será la clave para Barth: las religiones –todas menos la bíblico-cristiana- son en definitiva un esfuerzo humano, un intento por captar la benevolencia de Dios, y por tanto, un deseo de «manipular a Dios». La religión, así entendida, es, pues, falta de fe, falta de confianza en Dios, querer dominar a Dios, algo pecaminoso en definitiva. La salvación viene únicamente por la entrega del ser humano -mediante la fe- a la gracia que Dios mismo le ofrece en Jesucristo. Sólo la aceptación de la gracia de Dios venida por Jesucristo puede salvar al ser humano[4]. Fuera del cristianismo, que es la religión perfecta, y la única verdadera, todo son tinieblas y lejanía de Dios.

La visión protestante del mundo era también profundamente pesimista. Todavía en 1960, en el *Congress on World Mission*, en Chicago, se declaraba: «En los años que han pasado desde de la guerra, más de mil millones de almas han pasado a la eternidad, y más de la mitad de ellas han ido al tormento del fuego infernal, sin siquiera haber oído hablar de Jesucristo: quién fue, por qué murió en la cruz del Calvario»[5].

Con palabras diferentes en el caso de los católicos (el celo por la salvación de las almas, el apostolado para la conversión de los pecadores, el afán misionero por traer a los infieles a la santa madre Iglesia...) una misma era la visión exclusivista de la salvación que ha dominado hegemónicamente en el cristianismo hasta mediados del siglo XX tanto en el campo católico como en el protestante.

Se trata de una posición teológica que hoy día ha sido prácticamente abandonada por el cristianismo como conjunto. Sólo grupos fundamentalistas, algunos «nuevos movimientos religiosos» fanáticos y «sectas» religiosas marginales sostienen hoy una posición exclusivista. El cristianismo, mayoritariamente, abandonó esa posición para pasar al inclusivismo que veremos más adelante.

4 BARTH, K., *La revelación como abolición de la religión*, Madrid 1973.

5 J.O. PERCY (ed.), *Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congress on World Mission*, Chicago 1960, p. 9, citado por John HICK, *God has Many names*, p. 30.

Reflexiones

Conviene que ponderemos con atención lo que ha significado el exclusivismo y cuál es su herencia para nosotros, por varias razones:

a) porque todo el capital simbólico cristiano que tenemos actualmente –heredad de la historia judeocristiana de más de tres milenios-, ha sido gestado y comprendido y asimilado en un ambiente de mentalidad exclusivista. El lenguaje, las referencias, los símbolos... rezuman inevitablemente exclusivismo, aunque por otra parte nos reconozcamos hoy en una posición inclusivista. Esta es una de las «esquizofrenias» que se hace sentir con dolor y que requeriría una solución urgente.

b) Porque el cristianismo no puede no dar importancia al hecho macizo de que durante casi el 98%[6] de su existencia haya estado pensando y afirmando, formal y oficialmente, de un modo consciente, solemne, beligerante y hasta intolerante, que las demás religiones estaban fuera de salvación. No fue un pequeño error de cálculo, ni fue equivocación de un momento, ni la opinión de un sector minoritario, o un error simple en un campo de importancia menor... Fue un majestuoso error acerca de sí mismo y acerca de Dios mismo, que involucró a la Iglesia como conjunto y a sus órganos más altos de dirección, y de un modo sostenido; fue un error por el que anatematizamos a muchas personas y despreciamos a pueblos, culturas y religiones enteras. Es una irresponsabilidad considerarla una página de la historia de la que podamos desentendernos sin escrúpulos ni mayores consecuencias[7]. Casi veinte siglos afirmando solemnemente un error tan grave no nos permite ya seguir «pontificando» sobre la posición teórica que haya que mantener hoy día en una materia –teología de las religiones- en la que hasta hace apenas 50 años todavía hemos estado sosteniendo lo que hoy nos parece una «monstruosidad»[8]. La consideración y la ponderación de este hecho, como una sana actitud penitencial, tal vez

6 Eso es lo que significa una excepción de apenas 40 años en un conjunto de 2000 años de existencia.

7 Así lo hace precisamente la Comisión teológica internacional de la Congregación para la doctrina de la fe del Vaticano -heredera ésta última de la Inquisición y del Santo Oficio-, en su declaración «El cristianismo y las religiones», de 1996, en su número 10. En sólo seis líneas de entre las 70 páginas, liquida el tema, diciendo simplemente que «fue fruto de un determinado sistema teológico o de una comprensión errada de la frase *extra ecclesiam nulla salus*». Con otras tres líneas en el nº 70 la declara redimida: «ya no se encuentra en contradicción con la llamada de todos los hombres a la salvación».

8 La palabra es de TORRES QUEIRUGA, en *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 4 y 7. Con otras palabras lo dice el título mismo del texto de Pedro CASALDÁLIGA en su colaboración en el libro *El Vaticano III* (El Ciervo, Barcelona 2001, pág. 95): *¿Cómo hemos podido ser tan brutos durante siglos?*

nos dé un poco de la humildad necesaria y nos evite tropezar durante más siglos en la misma piedra. En esta materia, lo mejor que la Iglesia podría hacer es no pontificar nunca más.

2. Medio siglo de INCLUSIVISMO

Ya vimos anteriormente lo que significa el concepto del «inclusivismo». Sorprendentemente, fue la Iglesia católica la que dio el salto hacia él. Ello sucedió en el tiempo en torno al Concilio Vaticano II. Decimos «sorprendentemente»[9] porque, precisamente, era la Iglesia católica, dentro del cristianismo, la Iglesia rezagada en el campo de la actualización bíblica y teológica, en comparación con el tremendo esfuerzo de renovación que el protestantismo había desplegado ya con anterioridad.

Dos fueron en la iglesia católica las posiciones que prepararon el camino al Concilio Vaticano II: la teoría del cumplimiento y la de la presencia de Cristo en las religiones.

A) Teoría del «cumplimiento»

Se llama así porque sostiene que, para las religiones, el cristianismo viene a ser el «cumplimiento», es decir, su consumación, y, en este sentido, su acabamiento, su plenitud y, también, su superación.

La teoría del cumplimiento significa un cierto avance respecto al exclusivismo. Propone considerar que las religiones no cristianas no tienen capacidad salvífica por sí mismas, pues son religiones «naturales», obra del ser humano, que busca a Dios (pensamiento semejante al de K. Barth). Sin embargo, la salvación de Cristo llega a las personas que están en estas religiones porque Dios responde a las aspiraciones de los hombres y mujeres que le buscan con las mediaciones de que disponen. Sus religiones no cristianas no les salvarán, porque son religiones simplemente «naturales»[10], pero habrán cumplido su papel de ser una «preparación para el Evangelio» en la vida de estos hombres y mujeres. Ser «preparación evangélica» (no «caminos de salvación») es el máximo valor que podemos reconocer a las religiones no cristianas, dice esta teoría del cumplimiento.

En esta corriente están, con diferentes matices, Jean Danielou, Henri de Lubac y Urs von Balthasar, teólogos del entorno preconciliar y conciliar[11].

9 KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, Maryknoll 2002, 63-64.

10 Humanas, no divinas; elaboradas por el ser humano, no reveladas por Dios.

11 Véase sus obras más representativas en la bibliografía de este capítulo.

Danielou, tal vez el teólogo más destacado de esta corriente, distingue netamente entre lo «natural y lo sobrenatural». Para él sólo la religión cristiana es sobrenatural; las religiones no cristianas son naturales, y vienen a ser como un «antiguo testamento» o «prehistoria de salvación» para los hombres y mujeres que en ellas están, llamados por tanto a pasar al Nuevo Testamento de la religión sobrenatural que nos ha sido dada solamente en Cristo.

La teoría del cumplimiento es un planteamiento inclusivista que por una parte ya no lo centra todo en la pertenencia a la Iglesia, como la postura exclusivista clásica, ni valora negativamente las religiones no cristianas, como hacía K. Barth. A estas religiones se les reconoce ya un cierto valor positivo: un valor «natural» y un valor de «preparación para la llegada del Evangelio», aunque no se les reconozca un valor intrínseco de salvación, autónomo. Los adeptos de estas religiones –dice la teoría del acabamiento- se salvarán no por ellas, sino *a pesar de* ellas; se salvarán, en definitiva, *por Cristo*. A las religiones no cristianas se les reconoce pues un valor salvífico, pero se dice que ese valor salvífico es cristiano, es de Cristo, o sea: esas religiones no son independientes de Cristo, Cristo es quien actúa dentro de ellas. Con ello, hemos incluido a las religiones no cristianas dentro del cristianismo.

Esta teoría del cumplimiento, aunque rebasada en los desarrollos posteriores, tendrá eco en los documentos de Pablo VI e incluso en los de Juan Pablo II.

B) Los «cristianos anónimos»

Esta teoría, elaborada por Karl Rahner (1904-1984) significó un gran salto adelante, y es la que más influyó en el Concilio Vaticano II. Rahner afirma que las religiones no pueden ser consideradas simplemente como «naturales», sino que tienen valores salvíficos positivos, ya que por ellas de hecho la gracia de Cristo alcanza a sus miembros. Son también religiones sobrenaturales.

Rahner parte de una visión amplia de la historia de la salvación, que es coexistente y coextensa con la historia de la humanidad. No hay dos historias, sino que la acción salvadora de Dios en la historia la abarca toda. A nivel personal, la autocomunicación de Dios transforma al ser humano situándolo en una atmósfera existencial de Gracia. Todo ser humano hace de alguna manera una experiencia originaria de Dios, aunque sea de una forma atemática y, tal vez, aparentemente arreligiosa. Todos los que aceptan libremente la oferta de autocomunicación de Dios mediante la fe, la esperanza o el amor, entran para Rahner en la categoría de «cristianos anónimos», categoría que se aplica tanto a los miembros

de otras religiones cuanto a los ateos. La autocomunicación de Dios en Cristo puede estar siendo vivida por estas personas -más allá por tanto de los límites de la Iglesia-, de un modo no temático, lo que da origen a la expresión de «cristianos anónimos».

Se echa de ver fácilmente que este planteamiento supuso un avance notable. Era la primera vez que en el cristianismo se decía de un modo tan explícito y fundamentado que la gracia y el misterio de Cristo desbordaban enteramente la Iglesia. Era una visión llena de optimismo, frente al pesimismo de la visión exclusivista, siempre tacaña a la hora de plantearse el alcance de la Salvación.

El de Rahner es un inclusivismo cristocéntrico: toda la humanidad queda incluida en la salvación de Cristo. La Iglesia, las iglesias cristianas, son pequeñas y minoritarias en relación a la Humanidad, pero Cristo llena no sólo la Iglesia, sino a todas las religiones. El cristianismo explícito es pequeño, pero el cristianismo implícito o «anónimo» es tan extenso como toda la Humanidad de buena voluntad que en su corazón está dispuesta a acoger la autodonación de Dios.

En el contexto de estas reflexiones es cuando se expresó lo que después se hizo casi un eslogan, que dice: el camino ordinario de salvación son las religiones no cristianas, mientras que la Iglesia sería el camino extraordinario de salvación[12]. Las religiones no cristianas serían el camino «ordinario», ordinario por mayoritario. Póngase esta visión en relación con el axioma exclusivista («fuera de la Iglesia no hay salvación»); ahora lo que se dice es que fuera de la Iglesia hay salvación, y hay más salvación –cuantitativamente- que dentro de ella, aunque cualitativamente la mediación más plena de la salvación pueda estar en la Iglesia cristiana.

Esta posición de Rahner fue aceptada por el Concilio Vaticano II, lo cual supuso un salto cualitativo, un salto muy importante hacia adelante. Por otra parte, dada la brevedad de su tiempo, el Concilio dejó sin dirimir aspectos dogmáticos importantes que hubieran merecido un discernimiento más afinado. Simplemente desbloqueó la rigidez del pensamiento anterior y abrió una puerta por la que se encaminó la nueva ruta de la reflexión teológica. Pero veamos más detenidamente:

El Concilio Vaticano II, en primer lugar, dejó de identificar a la Iglesia católica como la única corporificación de la «Iglesia de Cristo». Hasta el Concilio siempre se había dicho que la Iglesia de Cristo «es» la Iglesia Católica, y así lo decía el «esquema», el texto base propuesto a los

12 Aunque normalmente la expresión es atribuida tanto a Rahner como a Küng, parece que originalmente la expresión se debe a H.R. SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 85-86.

padres conciliares, pero éstos cambiaron expresamente el verbo y dejaron escrito que «la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica»[13]. La evitación expresa de aquella identificación, así como la afirmación subsiguiente de que elementos de gracia y de santidad también se hallan en otras comunidades cristianas, dieron a entender claramente que se quería dar por superada aquella identificación exclusiva («la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia católica»), pasando a una identificación más matizada, tópica («en la Iglesia católica ESTÁ, SUBSISTE la Iglesia de Cristo», sin negar que también puede ser identificada en otros lugares)[14]. Este salto hacia adelante, por ser un paso dado por el Concilio Vaticano II con plena conciencia, es irreversible[15].

El Concilio afirmó respetar y valorar todo lo mucho bueno y santo que el Espíritu suscita en otras religiones[16]. Y reconoció que la salvación de los seres humanos va mucho más allá de los límites de la Iglesia, y que muchos son los que se salvan fuera de ella, no sin una vinculación con Cristo[17].

Como hemos dicho, el Concilio Vaticano II ha hablado sobre las religiones no cristianas de modo más positivo que ningún otro documento oficial de la Iglesia católica lo había hecho antes[18]. Admitió la presencia de la salvación más allá de la Iglesia, proclamó que Dios salva a la humanidad «por caminos sólo por él conocidos»[19], y reconoció los elementos positivos de vida y santidad presentes en las religiones no cristianas. El Concilio no tuvo tiempo de ir más allá: no se planteó la cuestión de si era posible afirmar que las propias religiones no cristianas son caminos de salvación para

13 *Lumen Gentium* 8.

14 SULLIVAN, Francis A, «In chè senso la Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cattolica romana?», en LATOURELLE, René (ed.), *Vaticano II: Bilancio. Prospettive*; venticinque anni dopo (1962-1987), vol 2, Cittadella Editrice, Assisi 1988, 817.

15 «La primera tarea del Vaticano III , en mi opinión, consistiría en proteger las claras enseñanzas del Vaticano II contra la ofuscación y el retraimiento que actualmente las atenazan. Haría muy bien en reafirmar enérgicamente los principios capitales del decreto *Unitatis Redintegratio*, de tal forma que ya no fuera posible ignorarlos o interpretarlos en abstracto. Entre esos principios merece especial atención el siguiente:

La Iglesia de Jesucristo no se identifica sin más con la Iglesia católica. Subsiste ciertamente en el catolicismo, pero también está presente de diversos modos y en distintos grados en otras comunidades cristianas en la medida en que se mantienen fieles a lo que Dios inició en Jesús y obedecen al Espíritu de Cristo (...)». Cardenal Avery DULLES, *Ecumenismo: problemas y perspectivas para el futuro*, en TRACY-KÜNG-METZ, *Hacia el Vaticano III*, Cristiandad, Madrid 1978, 97

16 *Nostra Aetate* 2; *Unitatis Redintregratio* 3; *Lumen Gentium* 13.

17 *Gaudium et Spes* 22.

18 SULLIVAN, F., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, 195.

19 GS 22.

sus miembros por sí mismas, no por una participación suya en el misterio de Cristo.

El inclusivismo es la postura mayoritaria actualmente en el cristianismo, tanto católico como protestante.

C) Balance del inclusivismo:

Mirando hacia atrás, hacia los 19 siglos de exclusivismo eclesiocéntrico vividos pensando que fuera de la Iglesia no había salvación, considerando privadas de valor salvífico a las demás religiones, o catalogándolas como simples religiones naturales, los planteamientos inclusivistas de la teoría del cumplimiento o del cristianismo anónimo o la posición final conciliar significaron, como hemos dicho, un salto cualitativo muy grande, realmente una «nueva época». Los sectores integristas y conservadores se resintieron mucho, por cuanto se arrinconaban en la Iglesia posiciones teológicas que hasta entonces habían considerado «dogmáticas e irreformables». Pero la acogida general del Pueblo de Dios fue muy positiva y entusiasta. El ecumenismo dio un salto de gigante, y las relaciones interreligiosas empezaron a ser consideradas en muchos sectores donde, sencillamente, no habían sido siquiera planteadas.

El paso del tiempo y la reflexión, no obstante, darían pronto lugar a nuevas reflexiones y desafíos. Ya desde el primer momento, la tesis de los «cristianos anónimos» fue criticada por algunos autores, como por ejemplo Hans Küng, que la considera una forma de «conquistar mediante un abrazo»[20]: se ensalza y alaba al no cristiano, para venirle a decir que en el fondo es cristiano. Paul Knitter, por su parte, afirmó que el inclusivismo introduce a los no cristianos en la Iglesia por la puerta de atrás[21].

El inclusivismo supone, como decimos, un gran salto hacia delante respecto al exclusivismo, pero, a la vez, tiene todavía en común con él no pocos elementos, por ejemplo:

-el inclusivismo abre la puerta a una valoración positiva de las otras religiones, pero una valoración limitada: las otras religiones no tienen valor por sí mismas (sino por el mismo cristianismo), no son autónomas, y el cristianismo sigue siendo la fuente del valor salvífico del que las demás religiones puedan participar;

-en la visión inclusivista, el cristianismo sigue siendo el centro del plan universal de la salvación, la religión única, la elegida, la religión instituida en la tierra por Dios mismo... De alguna manera, el inclusivismo es un exclusivismo atemperado, un exclusivismo que no desprecia a las

20 KNITTER, Paul, Hans Küng Theological`s Rubicon, in Leonard SWIDLER (ed.), Toward a Universal Theology of Religion, Orbis Books, New York, second printing 1988, p. 228.

21 KNITTER, *El cristianismo como religión absoluta?*, «Concilium» 156 (1980) 339. .

otras religiones, sino que les reconoce algún valor, pero que se reserva en exclusiva todavía la Verdad, la plenitud de la revelación y de la salvación;

-ambos, exclusivismo e inclusivismo, siguen manteniendo la afirmación del carácter absoluto del cristianismo[22];

-es fácil ver que las implicaciones perversas que el exclusivismo conllevaba, continúan siendo posibles con el inclusivismo: la cultura occidental cristiana puede seguir siendo religiosamente legitimada como superior, y la superioridad del Occidente blanco y cristiano fácilmente se dejará insinuar y conducirá inconscientemente a cualquier tipo de dominación o imperialismo o neocolonialismo[23]...

-es claro que, consciente o inconscientemente, en cualquier sociedad cristiana el exclusivismo de «nuestra religión» revierte en «exclusivismo nuestro»: pertenecemos a un grupo humano exclusivo, por privilegiado, por único, por superior, por «preferido de Dios»... Jesús mismo tuvo que corregir el «exclusivismo grupal» que sus discípulos empezaban a desarrollar por su propia cuenta[24]...

D) ¿Crisis del inclusivismo?

Este balance que acabamos de hacer ya indica por sí mismo que pronto iban a surgir nuevas preguntas y desarrollos.

-Después de veinte siglos de autoentronización absoluta del cristianismo mediante el exclusivismo, ¿podemos tranquilizarnos simplemente con una flexibilización de esa postura, pasando así a la autoentronización relativa que el inclusivismo supone?

-Si durante veinte siglos hemos estado equivocados[25], ¿dónde vamos a tomar base sólida para afirmar la nueva postura, el inclusivismo? ¿No

22 Los teólogos católicos suelen entender el carácter absoluto del cristianismo en el sentido de que éste no sólo es de hecho la más alta de las religiones existentes, sino que además constituye la definitiva manifestación de Dios a todos los hombres de todos los tiempos, manifestación que, por esencia, es insuperable, exclusiva y universalmente válida. W. KASPER, *Carácter absoluto del cristianismo, en Sacramentum Mundi*, II, 54. También en la RELaT: http://servicioskoinonia.org/relat/328.htm

23 Peritos en misiología como Aloysius PIERIS, Tissa BALASURIYA e Ignace PUTHIADAM han aludido al imperialismo y criptocolonialismo ocultos tras la fachada del modelo inclusivista, que, según ellos, proclama la belleza de las otras religiones para después incluirlas y consumirlas. KNITTER, *Diálogo inter-religioso e ação missionária*, São Paulo, CNBB, COMINA 1994, p. 9.

24 Cfr Mc 9, 38-40: *«Vimos a uno que no era de los nuestros y que hacía uso de tu nombre para expulsar a los espíritus malos, pero se lo prohibimos, porque no es de los nuestros». Jesús contestó: «No se lo prohiban, ya que nadie puede hacer un milagro en mi Nombre y luego hablar mal de mí. El que no está contra nosotros está con nosotros»*. Para aquellos discípulos, el supuesto exclusivismo de Jesús revertía en privilegio exclusivo de todos los miembros del grupo…

será preciso cambiar drásticamente de tono, de actitud, de seguridad... al elaborar o afirmar la nueva postura?

-Si el inclusivismo no deja de ser un «exclusivismo suavizado», ¿no se nos estará exigiendo un replanteamiento más a fondo, más radical, que trate de escuchar lo que el Espíritu nos hace sentir hoy desde la conciencia de la humanidad y en los signos de los tiempos? ¿Será la hora de un «cambio de paradigma», de una ruptura que nos saque de lo que el exclusivismo y el inclusivismo tienen en común, paradigmas en los que todavía estamos cautivos después de veinte siglos?

-¿Cabe pensar que el inclusivismo, como el exclusivismo, haya sido un mecanismo espontáneo cultural, que se da también en otras religiones, que obedece a la estructura misma del conocimiento humano... y que no debemos tener miedo de abandonar?

El inclusivismo está en crisis. Cualquier cristiano lúcido y cualquier teólogo que sea sincero reconoce que son graves los interrogantes que pesan sobre esta posición teológica. En el campo católico la oficialidad presiona por impedir cualquier avance teológico que vaya más allá del inclusivismo, a la vez que reconoce que la posición pluralista «ejerce una gran atracción y una gran presión intelectual sobre los teólogos».

Pero a pesar de esa presión de contención que en el campo católico se está ejerciendo para impedir la expansión de la posición pluralista (posición que vamos a ver enseguida), otros factores presionan fuertemente en sentido contrario, a favor de la posición pluralista. Los podríamos aglutinar en tres bloques:

a) Hay un espíritu nuevo, una nueva «espiritualidad del pluralismo religioso», que brota por doquier, que impone, suave pero fuertemente, una valoración nueva de las religiones, una valoración positiva del pluralismo religioso, un rechazo de la «teología de la elección» clásica... una nueva imagen de Dios, en definitiva[26]. Es un argumento que actúa *a priori*.

b) A diferencia de la Edad Media, cuando el cristianismo pensó que abarcaba y había sido predicado a todo el mundo conocido, hoy el cristianismo da una insuperable imagen regional, tanto en el espacio geográfico, como en el tiempo histórico, o incluso en la dimensión demográfica. ¿Cómo puede una religión tan regional seguir reclamando pretensiones

25 Con una equivocación que hoy todos reconocemos unánimemente y la consideramos una «monstruosidad», como queda dicho.

26 VIGIL, J.M., *Espiritualidad del pluralismo religioso, en ASETT, Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003, colección «Tiempo axial» nº 1, p. 137-155.

absolutas y universales únicas? Es un argumento *a posteriori*.

c) Un argumento *cordial* influye también: cada vez son más los creyentes (incluidos los teólogos) adultos, que optan por un pensamiento teológico adulto, descondicionado, desinhibido, sin miedo[27], que descubren que muchas veces la única razón[28] para mantener posturas tradicionales es el miedo, el apego fideísta a lo que «siempre ha sido así», a «lo que siempre ha dicho la santa madre Iglesia». Descubriendo una nueva percepción, son cada vez más los cristianos y cristianas que descubren que pueden y que quieren «cruzar el Rubicón»...

Todos estos factores hacen que esté creciendo la corriente llamada pluralista, que se contrapone simultáneamente al exclusivismo y al inclusivismo. Abordémosla finalmente.

3. Hacia un nuevo paradigma: PLURALISMO

En la unidad didáctica anterior explicamos ya lo que es el «pluralismo» religioso (que no es la simple pluralidad de religiones). Para presentarlo ahora de un modo histórico, vamos a remitirnos a la persona cuyo nombre es habitualmente más evocado cuando de pluralismo se trata: John Hick[29], considerado como el autor emblemático de esta posición teológica, su más destacado representante.

Británico, que ha vivido bastantes años en EEUU, cuenta en sus obras su biografía teológica[30]. En una primera época de su vida él sentía el «infinito aburrimiento» del cristianismo institucional de Inglaterra. Una «conversión» espiritual hizo de él un cristiano fuertemente «evangelical» y fundamentalista: Jesús pasó a ser para él su «amado Señor y Salvador, el Hijo de Dios encarnado, el salvador único de la Humanidad». Hick se hizo ministro de la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra.

Cuando continuó estudios de filosofía y teología, sin embargo, no

27 El miedo afecta a todos los teólogos cristianos porque fácilmente intuyen que la posición pluralista va a exigir una «desconstrucción y una reconstrucción» de todo el edificio teológico cristiano.

28 KNITTER insiste en que «la única razón» que en el fondo retiene a muchos teólogos a dar el paso y «cruzar el Rubicón» es el apego a las posiciones tradicionales, el miedo a la ruptura que conlleva la posición pluralista, el argumento de autoridad de la Biblia y de las Iglesias en «lo que siempre se ha dicho y creído»… no verdaderas razones ni argumentos. *Hans Küng's Theological Rubicon*, en SWIDLER, Leonard (Ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 224-230.

29 John HICK tiene su página oficial en la red: http://www.johnhick.org.uk

30 *A Spiritual Journey*, in *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 13-28.

pudo dejar de sentir persistentes interrogantes que asediaban sus claras convicciones evangelicales. Un punto que le punzaba especialmente era la diversidad de las revelaciones. El hecho y el desafío del pluralismo religioso, especialmente tal como Hick lo experimentó en las numerosas comunidades musulmanas, siks, hindúes y judías de que estaba rodeado en Birmingan, le llevaron a una nueva «conversión», en la que retuvo su compromiso personal con Jesucristo, pero desde una teología enteramente remodelada[31]. Experimentó lo que vino a denominar una «revolución copernicana», que es lo que a partir de entonces pasó a proponer teológicamente.

En 1973 -siendo quizá éste el acto pionero que dará origen a la corriente pluralista tal como hoy la conocemos-, Hick lanza la proclama[32] sobre la necesidad de aceptar una «revolución copernicana» y trazar «un nuevo mapa» del universo de las fes. Desde entonces su propuesta está en pie y sigue siendo escuchada por las universidades, las Iglesias, los creyentes estudiosos. La gráfica imagen de la revolución copernicana sigue siendo su emblema característico.

Hoy todos sabemos que la tierra y los demás planetas giran en torno al sol. La visión anterior era la visión ptolemaica -o sea, de Tolomeo-, por la que se pensaba que la tierra estaba en el centro del universo, y todos los demás cuerpos celestes –el sol incluido- giraban en torno a ella. Era el «geocentrismo».

Copérnico fue quien, a partir de sus observaciones astronómicas, planteó y propuso construir un nuevo modelo cosmológico, un «nuevo mapa», no geocéntrico sino heliocéntrico, con el sol en el centro y los demás cuerpos celestes girando en torno a él. Ello significaba un cambio total de concepción del mundo, una «revolución copernicana», tan profunda, que no pudo ser aceptada por la sociedad ni por la Iglesia de aquel tiempo.

Pues bien, Hick considera que el exclusivismo es, teológicamente hablando, una concepción ptolemaica, «geocéntrica», o sea, un modelo que tiene a la Iglesia o el cristianismo en el centro, y que imagina a todas las religiones girando alrededor de ese centro, mientras que el pluralismo es teológicamente copernicano, «heliocéntrico», o sea, un modelo con Dios en el centro, y con el cristianismo girando en torno a Dios como uno más de los planetas. Hick reclama que es necesario adecuar nuestro pensamiento teológico a la realidad teocéntrica mediante una revolución

31 Así nos presenta también KNITTER la biografía de HICK, en *No Other Name?*, p. 146.

32 HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London, Macmillan 1973, p. 131.

copernicana. Es preciso, dice, construir un nuevo mapa en cuyo centro esté Dios, no el cristianismo; éste estará, junto con las demás religiones, girando en torno a Dios. Se trata pues de pasar al teocentrismo, desde el eclesiocentrismo, o desde el cristocentrismo.

Cuando Copérnico proponía el nuevo paradigma, tras observar anomalías en las trayectorias de los planetas que hasta entonces se decía que giraban alrededor de la tierra, los defensores del geocentrismo se esforzaban por encontrar fórmulas de arreglo que explicaran esas anomalías; «epiciclos» se llamaban aquellas fórmulas de arreglo, que siempre resultaban parciales y nunca daban una explicación completa. Con aquellos «epiciclos» -dice Hick- trataban de mantener un tiempo más en pie aquella vieja teoría que se derrumbaba ante las observaciones científicas.

Hick dice que, en teología de las religiones, las teorías de la pertenencia a la Iglesia por el bautismo de deseo implícito, la ignorancia invencible, la presencia de la salvación cristiana en otras religiones, la teoría del acabamiento o de los cristianos anónimos, etc., son «epiciclos» teológicos con los que queremos justificar las incoherencias que los modelos exclusivista e inclusivista presentan y que son insolubles dentro de su viejo esquema. Porque lo que hoy se necesita –dice Hick- es crear un «nuevo mapa» en el que reconozcamos la realidad tal como es, o sea, el heliocentrismo teológico, el teocentrismo. En el centro no está la Iglesia, o el cristianismo, ni siquiera Cristo, sino sólo Dios. La Iglesia, Cristo y las demás religiones giran en torno a Dios.

Hick dice: debemos dejar de seguir intentando nuevas teorías explicativas del viejo modelo, arreglos parciales e inviables, nuevos «epiciclos teológicos», que no son más que un puente que nos está encaminando poco a poco hacia el teocentrismo... Lo que hace falta es que crucemos de una vez el puente y reconozcamos que el universo de las fes está organizado y dispuesto de distinta forma que la que refleja el viejo mapa que se hizo cuando no se conocían los demás planetas, las otras religiones, en la forma como hoy las conocemos.

La revolución copernicana que Hick plantea es realmente un desafío mayor. Tal vez sea el mayor desafío teológico de la historia, porque supone un replanteamiento cualitativo y total: hay que desconstruir todo para volverlo a construir desde otro paradigma.

Como fácilmente se hace ver, el cambio fundamental, la **ruptura** está en el cambio de centro: se pasa del geocentrismo al heliocentrismo, del eclesiocentrismo o del cristocentrismo al teocentrismo. Que la Iglesia no esté en el centro, no es ya gran problema hoy día, cuando hace 50 años ya que el exclusivismo fue mayoritariamente abandonado por los cristia-

nos. Pero que Cristo «no esté en el centro», como parece estar proponiendo Hick, es sin duda el elemento más difícil de la posición pluralista. El carácter absoluto del cristianismo y la unicidad de Cristo como Salvador es lo que no salva adecuadamente el pluralismo, razón por la que sus críticos lo consideran como una posición «no cristiana», fuera de la actual ortodoxia[33].

Hick lleva 30 años reflexionando, dialogando y elaborando sobre el tema. Su libro de 1977 *The Myth of God Incarnate* suscitó un impacto tremendo en la sociedad inglesa y fue el inicio de un diálogo teológico ininterrumpido desde entonces. En 1993 ha publicado una nueva versión de su posición, más madura y elaborada[34]. Nosotros entraremos en este punto, detalladamente, en el capítulo correspondiente a los aspectos de la cristología y del dogma.

Para completar esta presentación sucinta del paradigma pluralista debemos referirnos a **algunas acusaciones** que se le hacen.

Si el pluralismo está en las antípodas del exclusivismo, es lógico que una conceptuación simplificada del pluralismo lo pueda entender como el anverso simétrico del exclusivismo, a saber: si el exclusivismo dice que «sólo una religión es verdadera y que todas las demás son falsas», el pluralismo concebido como posición simétricamente contradictoria sostendrá que «todas religiones son igualmente verdaderas y equivalentes», ya sea porque juzga que todas son iguales, o bien que todas son la misma, o que siendo diferentes están todas igualmente próximas (o alejadas) de la verdad.

Tal conceptuación del pluralismo, como antípoda del exclusivismo, puede ser un ejercicio correcto de lógica clásica (de contrariedad de los conceptos), pero no responde a la realidad. Las posiciones teológicas pluralistas conocidas son mucho más sensatas, y no están elaboradas por simetría de oposición al exclusivismo (no son «lo contrario al exclusivismo»).

Frente a algunos críticos hay que recordar que el pluralismo no está definido por la posición de Hick, sino que, al revés, la posición de Hick puede ser enmarcada en el conjunto de las posiciones pluralistas, siendo sólo una más entre las muchas, aunque sea la más emblemática; o sea, el pluralismo es mayor que Hick e independiente de él.

---

33 Por ejemplo, DHAVAMONY, M., *Teología de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998, pág. 203; DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991, pág. 152; BOFF, Clodovis, *Retorno a la arché de la teología*, «Alternativas» 18/19 (enero-julio 2001) 122, Managua.

34 *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo axial» nº 2. Dos capítulos de este libro están publicados, en castellano y en portugués en la RELaT, (servicioskoinonia.org/relat), en el artículo 305.

Por otra parte, Hick lleva muchos años reflexionando y escribiendo y evolucionando en sus posiciones teológicas. No cabe duda que en sus inicios fue especialmente radical y polémico, pero tampoco hay que olvidar que en sus últimos años ha ofrecido obras de síntesis, de maduración matizada de su posición enriquecida por todo el debate suscitado. Hick se esfuerza por aclarar que no es partidario del relativismo ni del indiferentismo, y que su pluralismo no es «igualitarista»[35]. En todo caso, dejemos en este momento de referirnos a Hick para referirnos a la posición pluralista común, que reivindican muchos más autores.

Esta posición pluralista revindica una **igualdad básica de las religiones**, no un **igualitarismo** que las quiera hacer prácticamente idénticas. ¿Qué es esa «igualdad básica»? En esencia es la negación de la posibilidad del inclusivismo. O sea, el paradigma teológico pluralista sostiene que las religiones son «básicamente iguales» en el sentido -y sólo en el sentido- de que no hay «una» de ellas que sea la verdadera, o la depositaria de la salvación, de la cual todas las demás serían deudoras o subsidiarias o participaciones, sino que todas ocupan un estatuto salvífico básicamente igual.

Hecha esa afirmación de su «igualdad básica», el pluralismo acepta y reconoce la **desigualdad real** de las religiones concretas, que tienen desarrollos diferentes, sensibilidades y capacidades diversas, itinerarios y evoluciones más o menos avanzados o retrasados en cada caso. El pluralismo no se cierra a esta evidente desigualdad, es realista. No todas las religiones son iguales, ni siquiera para el pluralismo[36]. Tal vez debamos a los teólogos que hace unas décadas prefirieron ser llamados como de «inclusivismo abierto» y luego se han venido a llamar de «pluralismo asimétrico», la convicción que se ha abierto paso mayoritariamente, de que esa «asimetría» es esencial al pluralismo sensato. Un pluralismo igualitarista sería irreal, falto de realismo[37]. Todo pluralismo realista es asimétrico, mientras no se diga lo contrario.

Y si es asimétrico por realista, tampoco puede ser **indiferentista**. Lo que no es igual no puede ser indiferente en principio, porque es diferente. Que no haya una religión por encima de todas las demás (inclusivismo) no significa que ya todas las religiones sean iguales y que, por tanto, nos sean indiferentes. El pluralismo reconoce y acepta las diferencias reales, y valo-

35 Personalmente pienso que Hick se limita a hablar de las «grandes religiones» precisamente porque da por supuesto que entre las «pequeñas» (sin que «grandes» o «pequeñas» sea cuestión de número) es evidente que hay también religiones de segunda clase, que llevan demasiado claras las marcas «ideológicas» de su origen. Ni para el mismo Hick todas las religiones son iguales, aunque lo digan sus críticos.

36 Sólo lo serían para un pluralismo extremoso.

37 Un pluralismo igualitarista hoy sólo existe como concepto lógico; no hay nadie que lo defienda.

ra las identidades específicas, muchas veces incomparables, intraducibles, irreductibles.

Un tema que ha hecho daño a la imagen de la teología del paradigma pluralista es también la **relación con la concepción kantiana del conocimiento**, lo cual le viene -una vez más- por asociación con el pensamiento de Hick. Este autor echa mano de esta concepción kantiana en su intento de crear ese nuevo mapa teocéntrico, con sólo Dios en medio y las demás religiones girando en derredor suyo. Para Hick la multiplicidad de las religiones y su relación con Dios podría ser ejemplificada con la pluralidad de apariencias «fenoménicas» correspondientes a un «noumenon» que está más allá de ellas, según la concepción kantiana del conocimiento. El problema es que una concepción como ésta hipotecaría la objetividad del conocimiento religioso. Simplificando: de Dios, como del «noumenon» no conoceríamos nada, sino solamente nuestras versiones «fenoménicas», que por no llegar a la realidad, resultarían equivalentes, y sólo reflejarían la diversidad de nuestras propias posiciones...

No es el momento de entrar en un debate de filosofía de la religión, sino sólo de matizar que la filosofía kantiana no pertenece ni forma parte del paradigma teológico del pluralismo, por más que a Hick le haya sido útil (o no) su referencia para explicar su concepción particular de pluralismo. No forma parte del pluralismo teológico la afirmación de que la variedad formal de las religiones es puramente fenoménica y no contiene de alguna manera verdad real (nouménica) en lo que afirma de Dios. Insistimos: la teoría kantiana del conocimiento no forma parte del paradigma pluralista, aunque algunos puedan echar mano de él para explicar su posición, tal vez más por analogía que por univocidad. Se puede ser pluralista y afirmar que las religiones vehiculan, poseen un conocimiento real (aunque siempre inadecuado, precario y en revisión). Por eso, la verdad de las religiones es también real (no meramente «fenoménica»), y son también reales sus diferencias. No es indiferente sin más cualquier diferencia en la verdad proclamada por las diversas religiones.

¿Cae en el **relativismo** la posición teológica pluralista? Así lo sostienen algunos de sus detractores, creando intencionadamente un enemigo mental que combatir, un enemigo que prácticamente no existe en la realidad. El pluralismo afirma la relatividad de las formas religiosas, no el relativismo frente a las religiones. Hay que expresarse con propiedad y reconocer que una cosa es relatividad y otra es relativismo. El pluralismo reconoce la relatividad de algunas cosas que habían sido indebidamente tenidas como absolutas, pero no cae por ello en el relativismo. Reconoce como absoluto lo que es absoluto, y como relativo lo que es relativo, incluso lo que equivocadamente fue tenido como absoluto. Y para evitar el relativismo no cae en el error de absolutizar lo relativo.

O sea: es posible una posición pluralista serena, matizada, asimétrica, no igualitarista, no indiferentista, ni escéptica frente al conocimiento real que vehiculan las religiones, no relativista, sí reconocedora de las muchas cosas relativas antes tenidas como absolutas, y reconocedora de la «igualdad básica» fundamental de las religiones junto a su desigualdad concreta inevitable y evidente... También pueden darse en la realidad las posiciones de pluralismo extremoso que en teoría son posibles, pero es bueno no combatir enemigos inexistentes, mientras no se demuestre que efectivamente están ante nosotros.

Con lo dicho basta para una primera caracterización del paradigma pluralista. Ulteriores desarrollos surgirán al abordar los sucesivos aspectos del edificio que estamos construyendo.

¿Cuál es el **futuro** de la posición pluralista? Copérnico estaba tan convencido de que la sociedad y la Iglesia ambiente no estaban preparadas para asumir el desafío de su visión, que se cuidó mucho de publicar sus teorías, permitiendo que salieran a la luz sólo cuando la Inquisición no podía alcanzarle, por estar ya en el lecho de muerte. Años más tarde, el peso de la Inquisición y de la Curia romana recaería sobre Galileo, en el más famoso caso de conflicto entre la ciencia y la Iglesia. La Iglesia católica no aceptó el heliocentrismo hasta 1822, casi tres siglos después de que Copérnico invitara a los cardenales a observarlo por su telescopio[38]. ¿Cuánto tardará en ser aceptada –si un día lo llega a ser- la posición pluralista?

II. Ejercicios didácticos recomendados

-Entrar en un buscador de internet y ver qué se encuentra en estas búsquedas: «exclusivismo», «inclusivismo», «pluralismo religioso». Hacerse una opinión sobre cómo están en este momento estos temas en la red.

-La celebración del Jubileo del año 2000 abundó en expresiones sobre el significado del cristianismo. Recordar frases, gestos, interpretaciones... que estuvieron en boga entonces. Por ejemplo: «Cristo centro de la historia», «sólo Cristo Salva»... Calificar teológicamente dichas afirmaciones.

-Tomar por internet muestras del discurso teológico o eclesiástico, e identificar fragmentos en los que se puede detectar posturas inclusivistas (o también exclusivistas o pluralistas, si se encuentran). Llevarlas al grupo y verificar que estén bien catalogadas.

38 GONZÁLEZ FAUS habla de un típico y acostumbrado retraso histórico de dos siglos y medio, «una cifra que parece marcar el promedio de retraso que lleva últimamente la Iglesia [católica] respecto a la verdad histórica», en la aceptación de las ciencias, la comprensión moderna de la revelación bíblica y de la exégesis, etc. Cfr *La autoridad de la verdad*, Herder, Barcelona 1996, p. 109.

III. Preguntas para trabajar en grupo

-¿Me ha resultado clara la exposición de la evolución del pensamiento teológico entre las posiciones teológicas presentadas en esta unidad didáctica? ¿Está expresada en modo genético? ¿En qué sentido?

-¿Con qué posición sintonizo yo, con cuál de ellas me identifico? Presentar en el grupo las diferentes posiciones de sus miembros y dialogar sobre ellas.

-¿A qué posición teológica pertenecen determinadas personas, entidades, libros... que conozco que tengan alguna posición en este tema?

-Si es mi caso, puedo hacerme la pregunta que se hace John Hick (*God Has Many Names*, p. 26): ¿qué transformación ha experimentado mi fe cuando he aceptado el carácter salvífico de las demás religiones, cuando he aceptado que el cristianismo gira, junto con las demás religiones, como un planeta, en torno a Dios...?

-Si ése no fuera mi caso: ¿qué miedos siento ante la posibilidad de adoptar una postura pluralista en mi fe cristiana?

IV. Bibliografía

En la lección anterior hemos citado ya bibliografía que se hace cargo de las clasificaciones de las posiciones teológicas en materia de teología de las religiones. En esta lección señalamos solamente algunas obras que son consideradas como más representativas o más oportunas para estudiar cada una de las corrientes.

• Exclusivismo

SULLIVAN, Francis A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, colección Teoría, nº 2. Muy útil para estudiar la historia del exclusivismo católico hasta nuestros días (el autor se sitúa en la postura inclusivista).

KERN, W., *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Friburgo 1979.

KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, NY 2002, pp. 19-62.

KÜNG, Hans, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969, 373-380.

• Inclusivismo

DANIELOU,J., *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946.

DE LUBAC, Henry, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967.

Von BALTHASAR, U., *Dare We Hope that All Men Be Saved?*, San Francisco 1988.

RAHNER, K., *Los cristianos anónimos*, Escr. Teolog. 6, Madrid 1969, 535-544; *El cristianismo y las religiones no cristianas*, Escr. Teol. 5, Taurus, Madrid 1964, 135-156; *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1976.

CONCILIO VATICANO II, LG *(Lumen Gentium)*, GS *(Gaudium et Spes)*, NAe *(Nostra Aetate)*, UR *(Unitatis Redintegratio)*.

DHAVAMONY, Mariasusai, *Teologia delle religioni*, San Paolo, Milano 1997; *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprension cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1997, 292 pp.

DUPUIS, J., *Verso una teologia del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, p. 583.

- **Pluralismo**

GOMIS, Joaquim (coordinador), *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, Herder, Barcelona 2001; cfr especialmente los textos de A. TORRES QUEIRUGA y P. CASALDÁLIGA.

HICK, J., *God Has Many Names*, Britain's New Religious Pluralism, Macmillan, London 1980. The Westminster Press, Philadelphia 1982, pp 140.

HICK, J., *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, colección «Tiempo axial» nº 2, Quito 2004.

KNITTER, P. F., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 1985; twelfth printing june 2000 pp. 288.

KNITTER, Paul F., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll 1996, second printing 2001.

MELLONI, Javier, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003.

PANIKKAR,R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll, NY 1981, revised edition. Original de 1964.

TAMAYO, Juan José, *Fundamentalismo y diálogo entre las religiones*, Trotta, Madrid 2004.

TORRES QUEIRUGA, A., *Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico*, capítulo 6 del libro *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2000.

TORRES QUEIRUGA, A., *Cristianismo y religiones: inreligionación» y cristianismo asimétrico*, «Sal Terrae» 997 (enero 1999) 3-19 y en servicioskoinonia.org/relat/241.htm

TORRES QUEIRUGA - SUSIN - VIGIL (orgs., *Teología del pluralismo religioso. El nuevo paradigma*, «Concilium», nº 319, febrero 2007.

VIGIL, J.M., *Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana*, «Alternativas» 27 (junio 2004) 109-126, Managua.

VIGIL-TOMITA-BARROS, (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios - II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2004.

VIGIL-TOMITA-BARROS, (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios - III. Teología latinoamerciana pluralista de la liberación*, Abya Yala, Quito 2006.

VIGIL-TOMITA-BARROS, (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios - IV. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2006.

8

Una nueva comprensión de la Revelación

Estamos en la segunda parte de nuestro curso, la correspondiente al «juzgar». En la lección anterior hemos hecho un recorrido a lo largo de las principales posiciones teológicas que se dan o han dado de hecho en materia de teología de las religiones. Ya habremos experimentado, probablemente, intuiciones, sintonías... sobre nuestra forma de mirar teológicamente a las religiones. Pero no vamos a tratar todavía de discernir nuestras opciones: no estamos en capacidad de hacerlo todavía. Llegados a este punto en que ya tenemos desplegado todo el panorama de la teología de las religiones, debemos cambiar de plano y profundizar en otros elementos.

Necesitamos abordar y revisar de un modo sistemático los elementos fundamentales que nos posibilitarán construir ordenadamente el edificio de la teología de las religiones. Y el primer elemento es la Revelación. En efecto, una mala comprensión de la revelación sesga inevitablemente toda nuestra visión teológica. En la presente unidad vamos pues a tratar de hacernos cargo, en síntesis, de la transformación que se ha operado en la comprensión de la revelación dentro del cristianismo moderno, para quedar libres de influencias nocivas por utilizar mediaciones defectuosas.

I. Para desarrollar el tema

Exclusivismo y fundamentalismo

Hoy, de alguien que piensa de un modo exclusivista decimos que es «fundamentalista»[1]. Fundamentalismo es un concepto originado en el campo cristiano protestante estadounidense a principios del siglo XX. Hoy, más ampliamente, llamamos fundamentalista a la postura de quien mantiene un pensamiento cerrado en sí mismo, sin diálogo con el mundo moderno, apoyado sobre una interpretación literal de la Biblia (o, por

1 Donde decimos «fundamentalismo» podríamos decir integrismo, conservadurismo, tradicionalismo, inmovilismo, pensamiento reaccionario... Nos acomodamos a la palabra que ha hecho fortuna, proveniente del protestantismo estadounidense.

extensión, de la Escritura sagrada propia de su religión), a la que considera la única fuente religiosa de verdad, en la que no cabría ningún error...

Lo que hoy llamamos fundamentalismo, o simplemente, mentalidad conservadora, ha sido la postura dominante en el cristianismo durante siglos, durante milenio y medio. El protestantismo fue el primero en abrirse a un modo de pensamiento «moderno», crítico, en un proceso laborioso y hasta doloroso[2], que comenzó ya en el siglo XVIII. El catolicismo permanecería cerrado a la renovación teológica y bíblica del mundo protestante, al menos hasta los años 40 del siglo XX[3]. Es decir: los cristianos venimos como conjunto de una teología y una espiritualidad como las que hoy llamamos fundamentalistas. Hace apenas 60 años para los católicos, y 100 ó 200 para los protestantes en algunos sectores, nuestros «padres en la fe» eran fundamentalistas. La educación religiosa de las personas que se formaron antes de aquellos años fue claramente semejante a posturas que hoy llamaríamos fundamentalistas. En algún sentido, podríamos decir que, mayoritariamente, los cristianos venimos todos del fundamentalismo...

¿Se puede pensar que ese fundamentalismo ya desapareció en el cristianismo y que nosotros estamos libres de él? Sin duda que no. Por ejemplo: aunque el exclusivismo haya sido «felizmente superado» en el cristianismo como conjunto, muchos de los elementos principales del fundamentalismo que lo sostenía siguen perviviendo en el inclusivismo por el que ha sido remplazado[4]. Veamos por ejemplo algunas afirmaciones que están en vigor en el ámbito mayoritario del cristianismo actual y que siguen sonando a exclusivismo:

-sólo la Biblia es Palabra de Dios; los «libros sagrados» de las demás religiones son «literatura religiosa»; los podemos leer con respeto y admiración, pero no como «revelación», ni podemos utilizarlos en el ámbito litúrgico;

-sólo a nosotros nos ha salido Dios al encuentro y nos ha dado su Palabra en su revelación; las demás religiones tratan de ir al encuentro de Dios, de buscarlo a tientas...;

---

2 Decía Tillich que el cristianismo protestante era la única religión que ha hecho un esfuerzo serio por dialogar con la modernidad. Señalaba que –en aquel entonces- no lo había hecho todavía el catolicismo, ni el judaísmo ni el islam.

3 La encíclica *Divino Afflante Spíritu*, de Pío XII en 1943, significó la apertura, la admisión dentro del catolicismo de los métodos científicos o críticos de acceso a la Escritura. La consolidación de esta apertura no se daría hasta el Vaticano II, en 1962-65.

4 No olvidemos que, como decíamos en la lección anterior, el inclusivismo no deja de ser un «exclusivismo moderado»: en el inclusivismo sigue habiendo muchos elementos detentados «en exclusiva» por la religión inclusivista. Ya no es ella quien tiene y retiene la salvación en exclusiva; ahora la salvación también está presente fuera de ella, pero sigue perteneciéndole y siendo «suya»…

-nuestra religión es «la» verdadera, porque es la única que Dios ha establecido en este mundo;

-por eso, debemos predicar nuestra religión, misioneramente, a quienes están ignorantes del mensaje de salvación que Dios nos ha confiado a nosotros para que lo llevemos hasta los confines del mundo...

Aunque el cristianismo como conjunto y la teología en particular, hayan avanzado notablemente en la revisión de su pensamiento, se da un conflicto -a veces flagrante- entre la cultura moderna y la cultura religiosa de muchos cristianos actuales. Su visión religiosa sigue siendo fundamentalista, conservadora, anclada en posiciones incompatibles con la mentalidad moderna. De esa forma, no es posible avanzar en la renovación del pensamiento teológico. Tampoco lo es concretamente en el campo de la teología de las religiones que nos ocupa. Sin una revisión de los presupuestos teológicos fundamentales, la persona no puede desprenderse de los esquemas mentales clásicos conservadores, y no puede avanzar hacia posiciones más abiertas y realistas.

Pues bien, el concepto principal que está en la base de la visión conservadora del cristianismo –y del exclusivismo en concreto- es el concepto de «revelación». Cuando a una persona de mente exclusivista le preguntamos cuáles son las razones «últimas» de su postura, invariablemente nos invocará la Biblia, la revelación, como su última razón: «es Dios mismo quien nos ha dicho la verdad, y nosotros debemos aceptarla con religiosa sumisión». Cuando algunos cristianos de hoy se oponen a la posición pluralista (como cuando los inquisidores del siglo XVI se oponían al heliocentrismo), su razón última era y sigue siendo la Biblia, la revelación cristiana: es Dios mismo –decían, y siguen diciendo- quien nos ha revelado la verdad, quien nos ha dicho lo que debemos creer, y esa revelación es cierta al pie de la letra, y lo es de una forma inmutable.

Por eso, importa mucho hacer una revisión de este tema, de la revelación, que está entre los fundamentos mismos de cualquier postura que se pueda adoptar, no sólo en el campo de la teología de las religiones, sino en toda la teología y en la fe cristiana como conjunto.

El viejo concepto de revelación

Nos estamos moviendo en el campo de la revelación cristiana que, como es sabido, tiene en la Biblia su expresión máxima y su punto de referencia.

Varios puntos podríamos señalar como elementos claves de la revelación bíblica -en la visión clásica-, que luego han sido superados. Vamos a tratar de describirlos.

• El primero de ellos es lo que podríamos considerar la autoría de Dios entendida de una manera extremosa y unilateral. La Biblia es palabra «de Dios», lo que se entendería como que no es obra de los seres humanos; sería un libro enteramente divino y en nada humano. En esta visión, si bien no es un libro literalmente «caído del cielo», sí es algo equivalente: un libro que ha sido inspirado por Dios a los seres humanos que lo escribieron. Éstos eran instrumentos en manos de Dios[5]. En el punto más extremo de esta interpretación se llegó a decir que fue «dictado» por Dios[6]. En la mentalidad popular la Biblia se reviste de un halo mágico, a veces fetichista: ver y tocar la palabra de Dios en un libro en las propias manos, con unas palabras con las que Dios habla personalmente con nosotros... conlleva la tentación de acudir a ella para encontrar respuestas inmediatas a cualquiera de nuestros problemas.

• Otro elemento clave es la verbalización exagerada que se apoderó de la concepción misma de la revelación bíblica. A pesar de que el Concilio Vaticano II recuperó la presencia de las «obras» en el desarrollo de la revelación[7], la concepción que de ésta se tuvo durante más de un milenio y medio, y que en el fondo perdura en el subconsciente colectivo cristiano, es que la revelación es, sobre todo, palabra, con todo lo que ello conlleva de verbalismo y conceptualismo, una revelación entendida primordialmente como doctrina, verdades reveladas, «depósito» de verdades que hay que observar y preservar intactas...

• Otro es el biblicismo literal que se ha vivido: un poner la Biblia, la materialidad de su texto, por encima de la realidad, fuera de la historia, más allá de lo humano, adornada por cualidades únicas como la «inerrancia» (la imposibilidad de contener ningún error), la infalibilidad... A quien está en esta visión de la biblia se le hace posible tomar cualquier texto, sacarlo del contexto, no preguntarse si quiera cuándo fue escrito, por quién, ni qué quiso decir el autor... sino leerlo en directo, con toda ingenuidad precrítica, y aplicarlo en su más simple literalidad a cualquier situación humana...

• Otro elemento que no se suele abordar, del que no solemos ser conscientes, pero que está presente en esta concepción fundamentalista de la Biblia es su «unicidad»: lo que la Biblia es, ella sólo lo es. No hay nada igual ni semejante en el mundo. Sólo ella es palabra de Dios, y, por ello,

5 Mucho se teologizó sobre el tipo de causa instrumental que los escritores sagrados representaban en las manos (o en la boca) de Dios. Las elaboraciones que marcaron finalmente la pauta fueron las de Santo Tomás.

6 En el caso de la Biblia hubo un caso extremoso, el de J. GERHARD, que llegó a afirmar que la Biblia había sido dictada hasta en sus signos vocálicos, esas vocales que, precisamente, el hebreo no escribe. Cf. A. BEA, *Inspiration*, IV. *Die Lehre bei Protestanten*, en LThK 5 (1960) 709; cf. c. 708-711.

7 «La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas»: *Dei Verbum* 2.

merece nuestra fe y nuestra obediencia ciega. No puede haber «otra» palabra de Dios. Toda otra que se pretenda Palabra de Dios es falsa.

Esta unicidad, evidentemente, está basada, en definitiva, en la propia palabra de Biblia, como un «criterio a priori interno», o como un círculo argumental: la Biblia es la palabra de Dios y lo es sólo ella porque en ella está dicho... Cuando se apura a los cristianos reacios a pasar del inclusivismo al pluralismo, a que expresen cuál es la razón última de su resistencia, aparece en último término el argumento autoritativo de la Biblia y de la tradición: la Biblia lo dice, siempre hemos pensado así, así nos lo dijeron nuestros padres, así nos lo manda pensar la Iglesia. Se trata como decimos de un círculo argumental[8], de una falta de pensamiento adulto y crítico.

La crisis

Este viejo concepto de revelación (viejo y, a la vez, todavía actual) se fue cuarteando poco a poco al sufrir el embate del pensamiento moderno. No vamos a presentar esa crisis, que está descrita en muchos manuales de introducción a la Biblia, y que recomendamos a todos estudiar, o recordar, si ya la conocemos.

Sí importa decir que esta evolución fue realmente una crisis: por una parte los teólogos y biblistas estudiando, descubriendo, proponiendo... y, por otra, las Iglesias institucionales, rechazando los descubrimientos comprobados y las hipótesis propuestas como plausibles. El conservadurismo es ley de las instituciones religiosas. En el campo de lo religioso las resistencias intelectuales saben revestirse de argumentaciones «infalibles», en defensa de la fe y de la «honra de Dios». A veces, una nueva mentalidad sólo puede abrirse paso con el tiempo, cuando toma el relevo una nueva generación humana que ya creció con una nueva comprensión de la fe compatibilizada con los nuevos planteamientos culturales.

Es interesante recordar, a este efecto, el caso que se dio cuando Lessing publicó la obra de Reimarus, la primera investigación «científica» de línea crítica sobre la vida de Jesús, en 1778. La imagen prefabricada que se tenía hasta entonces de la vida de Jesús, que no tenía apoyo crítico en la Escritura, quedó descartada. Muchos seminaristas abandonaron el seminario en busca de otro oficio para sus vidas[9]... Es un signo claro y elocuente: las teorías teológicas no son teorías inútiles ni superficiales, que

8 «Petición de principio» se llama ese defecto en la lógica clásica.

9 Así lo testimonia SEMMLER en el prólogo de su refutación de Reimarus. Cf. A. SCHWEITZER, *Gesichte der Leben-Jesu-Forschung*, Munich Hamburgo 1976, pág. 67. *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990, p. 76.

nos puedan ser indiferentes, sino elementos simbólicos esenciales en los que está en juego el sentido de la vida del ser humano. Es mucho y muy profundo lo que está en juego en estos temas y problemas...

Esta oposición de la institución a la transformación del pensamiento que va digiriendo y armonizando la relación de la fe con los avances culturales, parece ser ley de vida y ley de la historia. No obstante, las ideas mueven el mundo, empujan hacia adelante a la historia y también empujan hacia adelante a las religiones.

Pues bien, es la transformación del concepto de revelación lo que está a la base de la emergencia del pluralismo frente al inclusivismo, como paradigmas sucesivos en el desarrollo de la teología de las religiones. Así como el «fin de la cristiandad» fue confundido por los teólogos conservadores como el «fin del cristianismo», así, la posición pluralista es confundida con la negación del cristianismo. Así como el heliocentrismo fue considerado contrario a la Biblia, así también hoy el teocentrismo pluralista –en una revolución teológica copernicana semejante a la astronómica- es considerado por algunos teólogos como también contrario a la Biblia. La concepción clásica de la revelación es en todo caso un enclave central de las resistencias al avance de la mentalidad pluralista. Es por eso por lo que es necesario profundizar en este tema de la transformación del concepto de revelación.

Visión actual de la revelación

¿A dónde nos ha llevado esta transformación del concepto de revelación? Tampoco aquí vamos a hacer una presentación prolija, sino una síntesis apretada de los elementos principales de esta nueva visión que posibilita, entre otras transformaciones teológicas, un corrimiento de mentalidades a partir del inclusivismo hacia el pluralismo.

• La revelación se da en un proceso humano y dentro de la historia. La revelación no cae ya «hecha», del cielo. «La revelación –sea lo que sea en su esencia íntima- no apareció como palabra hecha, como oráculo de una divinidad escuchado por un vidente o un adivino, sino como experiencia humana viva, como 'caer en la cuenta' a partir de las sugerencias y necesidades del entorno y apoyado en el contacto misterioso con lo sagrado»[10].

La revelación no es, en realidad, unas palabras o unos textos, sino el proceso vital existencial de un pueblo que hizo una experiencia religiosa,

10 TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, pág. 66-67.

experiencia que se materializó finalmente en una expresión escrita. La revelación no es el texto, no son las palabras, no es un libro. Es más bien el proceso, la experiencia religiosa misma por la que ese pueblo, como todos los demás pueblos, trató de darse un sentido para su vida, a partir de los mitos del mundo religioso y cultural en que vivía, pero matizado y rehecho por la experiencia de Dios que vivieron en su historia[11].

No hay revelación en estado puro... La revelación sólo se da en la densidad de lo humano, en el laborioso proceso de las tradiciones, en la capacidad cultural del ambiente y en las posibilidades de la lengua, en el esfuerzo por responder a las preguntas y necesidades concretas de las diversas comunidades, en la reflexión teológica de figuras individuales o de comunidades determinadas. «Se da en» todo eso; no decimos que «se reduzca a» ello[12]. La revelación es «la manifestación del fondo del ser para el conocimiento humano»[13].

• La revelación es un proceso universal, que se da en todos los pueblos. Todos los pueblos son humanos, y pertenece al ser humano la necesidad de dotarse de un sentido religioso, tanto individual como comunitariamente. Los paleontólogos marcan el paso a la consideración de estar ante un yacimiento arqueológico de restos «humanos» y no de simples «homínidos» en el hecho de que en el yacimiento se observen ya signos religiosos, por ejemplo en los enterramientos... Diríamos que *homo sapiens* es, desde el principio, equiparable a *homo religiosus*.

En el llamado «período axial» (800-200 a.C.) un buen número de pueblos del mundo antiguo experimentaron un mismo tipo de transformación religiosa, que dio origen a las grandes religiones mundiales, las «grandes religiones» o «religiones universales» que todavía hoy permanecen. Los científicos de la religión, así como los antropólogos, arqueólogos, teólogos, biblistas... están de acuerdo en que el proceso interno vivido por el pueblo de Dios que se refleja en la Biblia es un proceso estructuralmente semejante a los procesos religiosos de los otros pueblos, al margen y antes del proceso del pueblo de Israel[14].

---

11 *Ibid*. Algo muy semejante dice el cardenal Avery DULLES sj en *Models of Revelation*, Orbis Books, New York 2005, cap. VII: «Revelation as New Awareness», p. 98-114; es lo que nosotros queremos expresar, sin sitarnos, ni de lejos en el inmanentismo.

12 *Ibid*. 85-86.

13 Paul TILLICH, *Teología sistemática*, I, Barcelona 1972, p. 128.

14 Norberto LOHFINK habla del caso de Mari, donde, medio siglo antes de Moisés, antes de que Israel existiera como pueblo, todo un milenio antes de la culminación de la profecía en Israel, existían ya hombres que, a pesar de todas las diferencias concretas, se presentaban de forma semejante a los profetas posteriores del pueblo judío. *Los profetas, ayer y hoy*, en GONZÁLEZ / LOHFINK / VON RAD, *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 107. Cfr. TORRES QUEIRUGA, *ibid*., 69.

• Todas las religiones son reveladas. Hubo un tiempo en el que los historiadores de las religiones distinguieron tajantemente entre religiones «naturales» y religiones «reveladas»; pero «un estudio más atento ha demostrado que esta antítesis resulta muy difícil de mantener»[15]. Por nuestra parte, los cristianos tendemos lógicamente a considerar a la Biblia como un mundo aparte, sin apenas contactos con la realidad circundante, como nacida enteramente de sí misma, sin influjos ni contaminaciones... En realidad, hoy, ningún teólogo serio pretenderá que las Escrituras hebreas y cristianas puedan ser puestas aparte de las demás obras en las que se consignan las creencias y experiencias religiosas de las demás religiones[16]. «La revelación pertenece a la autocomprensión de toda religión, que siempre se considera a sí misma como creación divina, y no meramente humana»[17]. «Religiones de la revelación, lo son todas»[18].

• En el lenguaje clásico podríamos decir que Dios se quiere revelar a todos los seres humanos y a todos los pueblos, y quiere revelarse lo máximo que puede, siempre, en todo momento. Tenemos que pensar que la limitación de esa revelación es limitación de recepción y es una limitación nuestra[19], de cada pueblo, de unos más que de otros...

• Esta nueva comprensión de la revelación conlleva una toma de conciencia de la «ampliación del campo revelatorio». Cabe «descubrir toda realidad como manifestación de Dios. Ella es el lugar de la presión reveladora del Señor sobre el espíritu del ser humano. De modo que incluso dentro de la radical y constitutiva oscuridad, hay evidencia de la revelación en todo lo real. En la medida en que algo es, está siendo manifestación de Dios»[20].

• «Las religiones son, en definitiva, los puntos donde se condensa esa 'evidencia' general, los lugares donde la presión reveladora logra romper expresamente la opacidad del espíritu finito. La religión bíblica no resulta en este sentido diferente. Por eso, lejos de exclusivismos caducos, ha de partirse del axioma fundamental: 'todas las religiones son verdaderas', en el sentido de que en ellas se capta realmente, aunque no adecuadamente, la presencia de Dios. Los límites están en el modo y en la definitividad»[21].

---

15 E.O. JAMES, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1973, p. 16. TORRES QUEIRUGA, *ibid*., 29.

16 TORRES QUEIRUGA, *ibid*., 29.

17 C.M.EDSMANN, *Offenbarung* I. Citado por TORRES QUEIRUGA, *ibid*. 28.

18 TORRES QUEIRUGA, *ibid*., 32.

19 Éstas son conclusiones síntesis del tratado de Revelación de TORRES QUEIRUGA: *ibid*., 459, epílogo.

20 *Ibid*., 466.

21 *Ibid*., 467 y 471.

• Podríamos decir que, en algún sentido, la palabra «revelación» se nos antoja inadecuada. Porque se refiere a un misterio, a una profunda dimensión del ser humano, expresándola mediante una imagen deudora de un pensamiento mágico: «re-velación», o sea, «des-velamiento», corrimiento del velo que nos impedía ver algo, un corrimiento que evidentemente es atribuido a alguien externo a nosotros... Por más que actualicemos la comprensión de este misterio -como acabamos de intentarlo brevemente- ocurre que la propia palabra «revelación», por asociación espontánea de ideas, nos traiciona inconscientemente, al evocar subrepticiamente la comprensión vieja que precisamente queríamos superar. Las palabras no son inocentes. Creemos que es mejor no utilizar la palabra, o al menos, alternarla con otros sinónimos que no lleven esa carga de pensamiento mágico en la literalidad de la imagen que vehiculan. Lo que hemos llamado clásicamente «revelación» podría ser llamado con ventaja como «proceso humano de concienciación», «proceso de reflexión religiosa»...

Con estas conclusiones de Andrés Torres Queiruga, aterrizamos también nosotros esta presentación sucinta de la transformación del concepto de revelación, que, como hemos podido ver, nos deja colocados con una predisposición muy distinta ante el panorama de los paradigmas o posiciones teológicas diversas de la teología de las religiones. Evidentemente, la síntesis aquí presentada no dispensa la utilidad de un abordaje personal más amplio de la cuestión. Exhortamos vivamente al lector a hacerlo. Para ello señalamos alguna obra en la bibliografía.

II. Textos antológicos

• Véase el capítulo 2 de *Enigmas de la Biblia*, 2, de Ariel ÁLVAREZ VALDÉS. Recomendamos vivamente la lectura de la obra completa.

• GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Avanzadillas de la crítica bíblica, en La autoridad de la verdad*, Herder, Barcelona 1996, p. 108-109, ó 162-163.

• «La palabra de Dios es la palabra de los hombres que hablan de Dios. Decir *sic et simpliciter* que «la Biblia es la palabra de Dios» no se corresponde con la verdad. Es sólo indirectamente la palabra de Dios. Los escritos bíblicos son testimonios de hombres de Dios que han vivido una historia y han manifestado a Dios. Cuando la Biblia dice: «Dios ha dicho, Cristo ha dicho...» no es Dios que lo ha dicho, no es Cristo quien lo ha dicho en sentido estricto, sino los hombres que han contado su experiencia de relación con Dios. Su experiencia viene del Espíritu y, en este sentido, se puede decir justamente que la Biblia está inspirada.

Pero al mismo tiempo es necesario tener presente la mediación humana, histórica, contingente. No se da nunca un encuentro directo, de tú a tú, de Dios con el hombre, sino siempre a través de mediaciones. Son los hombres los que hablan de Dios.

Para la investigación teológica y para entender la evolución de los dogmas, esto es muy importante. No se puede comprender la nueva teología sin este concepto de *revelación mediada* por la historia, por la experiencia interpretativa de los hombres. Cuando no se acepta la mediación, se cae necesariamente en el fundamentalismo».

(E. SCHILLEBEECKX, *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 72-73).

• «Sucede no sólo en la conciencia vulgar, sino también en la predicación ordinaria, en los libros de divulgación e incluso en no pocos teólogos. La concepción que suele darse como obvia y presupuesta, cabe caracterizarla con los siguientes rasgos: a) Dios se reveló por medio de apariciones, visiones y palabras escuchadas o dictadas para escribirlas, a determinadas personas como los profetas o los apóstoles; b) esas personas las transmiten a los demás de palabra o por escrito, a veces confirmándolas con signos y milagros; c) los demás se fían de ellos y, apoyados en su testimonio, creen que Dios dijo o reveló eso que ellos dicen. En definitiva, creer en la revelación sería «aceptar algo como palabra de Dios, porque alguien dice que Dios se lo dijo para que él lo dijese a los demás».

A. TORRES QUEIRUGA, voz «Revelación», en *Diez palabras clave en Religión, Verbo Divino*, Estella 1992, pág. 179-180.

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿A qué edad conocí la Biblia por primera vez? ¿Por qué la Biblia no era conocida casi en el pueblo católico antes del Concilio Vaticano II? Recordar las causas históricas.

-¿Cómo era la imagen de la Biblia que me dieron cuando yo era niño?

-¿He tenido oportunidad de renovar mi formación bíblica?

-¿Qué relación veo entre este tema y las famosas posiciones teológicas en materia de teología de las religiones (exclusivismo, inclusivismo y pluralismo)?

-¿Dice la Biblia que sólo ella es «palabra de Dios»? ¿Dónde? Y si lo dice, ¿eso es palabra de Dios o es una forma de percibirla por parte nuestra? Razonar dialogadamente esto en el grupo.

-¿Qué iniciativas, posibilidades, libros, cursos, recursos... conocemos para la renovación de nuestros conocimientos bíblicos?

-¿Hemos visto algunos otros «libros sagrados» de otras religiones? ¿Se pueden adquirir en nuestra localidad, dónde? ¿Qué otras religiones más importantes (mundiales o locales) están presentes en la sociedad en que vivimos? ¿Qué libros sagrados «debería-

mos» conocer, para apreciar la calidad de la religión de nuestros hermanos y hermanas de esas otras religiones?

-¿Qué otros «libros sagrados» hemos leído? Comentar la experiencia de cada uno.

-¿Se puede dar un lugar adecuado a la lectura de la «Palabra de Dios» de las demás religiones en mi oración personal, en nuestras sesiones de oración grupal, en nuestras celebraciones paralitúrgicas, en la eucaristía...? ¿Por qué?

IV. Bibliografía

ÁLVAREZ VALDÉS, Ariel, *Enigmas de la Biblia*, vol. 1, San Pablo, Buenos Aires 2001.

ÁLVAREZ VALDÉS, Ariel, *Lo que la Biblia no cuenta*, Editorial Lumen, Buenos Aires 1997.

BARROS, Marcelo, *Nossos pais nos contaram*, Vozes, Petrópolis 1982.

CERESKO, Anthony, *Introdução ao Antigo Testamento. Numa perspectiva libertadora*. Paulus, São Paulo 1996, 351 pp

CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum*.

DULLES, Avery, *Models of Revelation*, New York 1983.

GEFFRÉ, Claude, *Le Coran, une parole de Dieu différente?*, «Lumière et Vie» 32 (1983) 28-29, Bruselas.

LOHFINK, N., *Ahora entiendo la Biblia*, Paulinas, Madrid.

McFAGUE, Sallie, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994, 309 pp

MESTERS, Carlos, *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Vozes, Petrópolis 1983.

ROBLES, Amando, *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*, EUNA, San José de Costa Rica 2001.

SOARES, Alfonso M., *Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil*, Paulinas, São Paulo 2003, 286 pp.

TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 505 pp.

TORRES QUEIRUGA, *¿Qué significa afirmar que Dios habla?*, «Sal Terrae» 82 (1994) 331-347; «Selecciones de Teología» 134(1995)102-108; RELaT 243:

TORRES QUEIRUGA, voz «Revelación», en *Diez palabras clave en Religión*, Verbo Divino, Estella 1992, p. 177-224.

9

Dos principios fundamentales: El pluralismo es positivo y querido por Dios. No hay elegidos

Recapitulemos el itinerario que hemos seguido hasta ahora:

Después de haber mirado la realidad actual y la historia desde el punto de observación del pluralismo religioso, después de alertarnos sobre ella con el recurso de la hermenéutica de la sospecha, y de habernos dotado de algunos conceptos y clasificaciones, en la unidad pasada entrábamos en un tema que está a la base, como previo a la teología de las religiones, un tema que filtra y precondiciona todo lo demás: el concepto de revelación.

Con todo ello, estamos ya en capacidad de entrar de lleno en el corazón mismo de la teología de las religiones. Y entramos a ese núcleo central proclamando lo que consideramos que puede ser un «principio» nuevo fundamental: la afirmación del carácter positivo del pluralismo religioso, un pluralismo que por eso mismo no es sólo «de hecho», sino «de derecho», por principio...

A continuación estableceremos otro gran criterio que lo completa y redondea: el que nos llevará a renunciar a la categoría de «elección»...

I. Para desarrollar el tema

A) Primer principio: «El pluralismo religioso es positivo y querido por Dios»

Visión clásica del pluralismo religioso

¿Cómo fue mirado clásicamente el pluralismo religioso (la pluralidad de religiones)? ¿Cómo era valorado?

Nos lo podemos preguntar, en primer lugar, a nosotros mismos: ¿qué se nos dijo en nuestra formación religiosa sobre el hecho de que hubiera otras religiones, incluso muchas religiones? Probablemente la mayor parte de nosotros recordemos que no se nos dijo prácticamente nada, al menos de un modo explícito. El tema no figuraba entre los temas de formación, no formaba parte de las preocupaciones teológicas de entonces.

Pero ahondando en nuestros recuerdos, tal vez podremos encontrar que sí se nos dijo algo, al menos implícitamente. De una manera u otra, todos nosotros captamos, por implicación, que las otras religiones no importaban mucho. Se podía caminar por la vida sin saber gran cosa de ellas. Diríamos que no tenían mucho significado religioso, a pesar de ser religiones, y grandes religiones algunas de ellas.

Ciertamente, no se desconocía el hecho mismo de la existencia de otras religiones, pero diríamos que era un dato externo a la religión cristiana. No estaba incorporado a la visión cristiana de la vida. Y más bien era un dato, un hecho lamentable, negativo... Si el acceso a Dios por parte del ser humano se daba a través de la religión que Dios mismo había revelado a la Humanidad por medio de su propio Hijo Jesús, ¿qué sentido tenían aquellas otras religiones extrañas?, ¿cómo se explicaba que a Dios se le hubieran quedado «por fuera» de su (único) «plan de salvación» aquellas masas humanas alejadas, que no participaban en la religión única, la religión ofrecida a la Humanidad por Dios mismo, la religión cristiana?

El pluralismo religioso, la pluralidad de religiones era considerada negativamente. Era un misterioso «fallo» del plan de Dios. O un fallo tolerado por Dios tal vez para probarnos a nosotros, pues Dios nos encomendaba a nosotros llevar la salvación cristiana a aquellos pueblos. Que se diera una pluralidad de religiones, era, pues, una situación temporal, pues estaba llamada a desaparecer ante la expansión del cristianismo por la acción misionera, que demasiado se había demorado (¡veinte siglos!).

Resumiendo, el pluralismo religioso era, pues: un hecho, pero un hecho negativo, lamentable, no querido por Dios, tal vez simplemente tolerado, transitorio, y por tanto llamado a desaparecer, cuanto antes mejor. Si no había desaparecido todavía, era por deficiencia de nuestro espíritu misionero.

(No entramos ahora a referir lo que la tradición judeocristiana ha valorado a lo largo de su historia respecto a esas religiones que componen el bloque del pluralismo religioso. En algunos tiempos, primitivos, se pensó que las religiones eran propias de cada lugar, como los dioses mismos, vinculados a la tierra y con jurisdicción localizada geográficamente[1]... En otros tiempos los dioses de las otras religiones fueron considerados diabólicos, ídolos, dioses falsos, vanidad, causa de todo mal...[2]).

1 MENEZES, Rui De, *Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento*, «Selecciones de Teología» 163 (sept 2002) 178-179.

2 TEIXEIRA, F., *Teología de las religiones. Una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005, pág. 16-17, presenta una apretada síntesis de esta valoración negativa tan frecuente.

Una nueva valoración del pluralismo religioso se abre paso

Hemos hablado ya en varios lugares de las unidades anteriores de «novedad», de una nueva etapa de las relaciones entre las religiones, un nuevo espíritu en la valoración cristiana de las religiones... Pues bien, llegamos al centro de este escenario. Todas esas novedades giran en torno a esta novedad fontal que emerge en el centro de la teología de las religiones y en el centro del nuevo espíritu[3] que se hace sentir en todo este ámbito: surge por doquier una nueva valoración «positiva» del pluralismo religioso.

Expresémoslo así: ese pluralismo religioso que acabamos de decir que fue considerado desde siempre como pluralismo de hecho, negativo, sin sentido y temporal, ha pasado:

de ser considerado negativo
..... a ser considerado positivo
de pluralismo de hecho
..... a pluralismo de derecho, de principio
de pluralismo lamentable
..... a pluralismo con un papel[4] en el plan de Dios
de pluralismo que ha de ser reducido a la unidad
..... a pluralismo que ha de ser aceptado
de pluralismo temporal, provisional
..... a pluralismo tal vez para siempre...

Aquella vieja visión (tantas veces simplemente inconsciente, nunca expresada) del pluralismo religioso como un pluralismo de hecho, negativo, sin sentido, llamado a desaparecer... ha hecho crisis. Se extiende por el pueblo cristiano la sensación de que el pluralismo religioso no es negativo, sino positivo, o sea, querido por Dios... Que una religión se imponga finalmente sobre todas las demás sustituyéndolas, no es visto ya como lo ideal...

¿Qué motivos fundamentan esta nueva valoración positiva? Podemos agruparlos en cuatro frentes:

---

3 VIGIL, J.M., *Espiritualidad del pluralismo religioso*, en COMISIÓN TEOLÓGICA de la ASETT, *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*, Verbo Divino, Quito 2003. ID, *Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana*, en ASETT, *Por los muchos caminos de Dios - II. Hacia una teología pluralista de la liberación*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo Axial» nº 3.

4 Un pluralismo que tiene una específica *raison d'être*, dirá C. GEFFRÉ, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, en «Filosofia e teologia» 6/1 (1992) 38-58. Citado por DUPUIS, *Verso una teologia*, 19. Una pluralidad «che ha un suo posto nel disegno di Dio per la salvezza dell'umanità», dirá por su parte DUPUIS, *ibid*. 271.

a) una *nueva imagen de Dios*: no es aceptable pensar que Dios haya podido dejar a una inmensa parte de la Humanidad sin atención, abandonada a su propia iniciativa simplemente humana, sin «salirle al encuentro», a la espera de que llegara la acción misionera de la Iglesia cristiana...

b) una *nueva imagen de la revelación*[5]: ésta no es una acción positiva de Dios limitada a su relación con un solo pueblo, sino que es un proceso ligado a la existencia de todo ser humano y de todo pueblo, en el que toda la realidad histórica se convierte en revelación[6];

c) una *nueva imagen del ser humano*: ahora comprendemos mucho mejor la naturaleza socio-cultural del ser humano, y cómo por eso Dios se tiene que relacionar con él necesariamente a través de una forma de «eclesialidad» que, dentro de su propia cultura, sólo puede ser vehiculada por su religión; todo ser humano, todo pueblo, está en condiciones de recibir la acción revelatoria de Dios, porque «todo ser humano está elevado al orden de la salvación»[7]...

d) una *nueva imagen del cristianismo*, que se ve, en esta nueva época de la historia, confrontado como nunca antes[8] con su propia limitación frente a su pretensión de universalidad[9]. Después de haber pasado por épocas históricas en las que creía que había predicado el mensaje cristiano a todo el orbe habitado[10], y épocas como el principio del siglo XX, en las que pensaba que en pocas décadas iba a convertir religiosamente al resto del mundo, ahora parece estar descubriendo que su limitación numérica es insuperable[11], y que la acción misionera destinada a la conversión del mundo, en ese sentido, ha fracasado[12]...

---

5 Hemos tratado este punto en la lección anterior.

6 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 466.

7 CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992, 33ss; Sal Terrae 1992, 34ss.

8 «Una tal situación no había existido nunca antes en la historia»: P. BERGER, *The Heretical Imperative*, New York 1979, 35.

9 TORRES QUEIRUGA, A., *Ibid*., 335.

10 Así se llegó a pensar de hecho ya desde el tiempo de san Agustín: «Por lo que se dice, son ya poquísimas y muy remotas las gentes a las que [el Evangelio] aún no ha sido predicado». San AGUSTIN, *De Natura et Gratia*, II, 2; PL 44, 905.

11 De hecho, aunque las estadísticas del Anuario Pontificio de 2002 registran un aumento cuantitativo de la población de católicos en el mundo, que han pasado de 757 millones en 1978 a 1070 millones en 2002, su significación en porcentaje de la población mundial continúa disminuyendo, pasando del 17'99% de 1978 al 17'20 de 2002. Cfr. más datos en REB, Revista Eclesiástica Brasileira 255 (julho 2004) 723, Petrópolis.

12 DUPUIS hablará del «fallimento della missione cristiana»: *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 518. «Desde el punto de vista

Aunque no sea necesario, cabe preguntarse: *¿cómo fue posible una valoración negativa del pluralismo religioso de dos milenios* de duración por parte del cristianismo, de casi tres milenios y medio por parte del judaísmo...?

Vamos a insinuar –en este momento no pretendemos más que insinuar- tres respuestas:

a) En primer lugar, el pensamiento moderno ha hecho quebrar el planteamiento clásico de la cuestión de la verdad, que era un planteamiento griego, fundamentalmente aristotélico, que se basaba en la visión de la metafísica y de la ontología clásica, en la que la Verdad (*Verum*) es siempre Una (*Unum*), y no puede entrar en contradicción con otra verdad. Lo que es, no puede ser y no ser, simultáneamente, bajo el mismo respecto... El pensamiento moderno percibe una verdad que es compatible con la pluralidad, que surge incluso de la «concordia de los opuestos», del «caos»[13]...

b) En segundo lugar, se trata del tributo de unas limitaciones del conocimiento, debidas a las leyes mismas de la evolución de la Humanidad. ¿Por qué todos los pueblos originarios han pensado que ellos eran el centro de la realidad? ¿Por qué han pensado que su religión era «la» verdadera? ¿Por qué han valorado negativamente la pluralidad de las demás religiones? Pues ha sido por una ley diríamos que «natural»: el ser humano, al ser evolutivo, comienza a conocer desde él, y percibe la realidad, desde el primer momento, en relación a sí mismo, que ocupa el centro de todas las percepciones. A partir de ese centro, irá poco a poco ampliando el campo de conocimiento, y sólo con esa ampliación obtendrá nuevas perspectivas... «Lo que se recibe, se recibe según la capacidad del que recibe», dice el adagio clásico tomista escolástico[14]. El exclusivismo religioso que, como hemos dicho en lecciones anteriores, ha sido el modelo estructural espontáneo de (prácticamente) todas las religiones, obedece a esta ley (no es un «pecado» peculiar de ninguna religión, sino un «defecto natural», tal vez inevitable). Así mismo, la valoración negativa del conjunto de la pluralidad religiosa que nos rodea, es, ha sido, un mecanismo espontáneo, natural, debido estructuralmente a la condición evolutiva y procesual del ser humano, tanto individual como colectivamente tomado.

---

humano, es preciso reconocer que históricamente vivimos la experiencia de un pluralismo religioso aparentemente insuperable. Eso coincide con la conciencia de un cierto fracaso de la misión de la Iglesia, sobre todo cuando se piensa en el pequeño número de cristianos del continente asiático»: GEFFRÉ, C., *O lugar das religiões no plano da salvação*, en TEIXEIRA (org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, SP 1997, pág 112.

13 Abordaremos en el capítulo 14 el tema de la Verdad.

14 *Summa Theologica*, I q.79, a.6 in corp.

c) ¿Y por qué a estas alturas de la historia de la humanidad irrumpe la conciencia de pluralismo? También se puede decir que esta irrupción es efecto de las nuevas condiciones de los tiempos. Estamos en una hora de mundialización (globalización). Por la revolución de las comunicaciones, la facilitación de los viajes y la intensificación de las migraciones[15], las religiones han tomado ya contacto unas con otras. Se acabó el tiempo de su aislamiento, confinadas cada una a su «pequeño mundo», entendido como el «único mundo existente». En esta situación no pueden menos de tematizar una reflexión religiosa y teológica sobre esa pluralidad de religiones antes ignorada. Al observar a las otras religiones, la mirada de cada una de ellas no puede dejar de volverse reflejamente sobre sí mismas. Cada religión empieza a saberse y a experimentarse a sí misma como «una» religión. Inevitablemente, todas tienen que revisar su propia «teología de las religiones»: qué significa esa pluralidad de religiones, y qué significa, qué papel juega en esa pluralidad la propia religión que reflexiona. La percepción que emerge como evidente es que la propia religión es «una más», «una entre otras», aunque esta percepción choca con la herencia exclusivista original de cada religión. En un primer momento la solución de compromiso[16] es un inclusivismo más o menos moderado. A largo plazo todo hace pensar que estamos ante una larga marcha hacia un paradigma pluralista[17]. Pero, aparte de las apariencias de la evolución del pensamiento, el pluralismo religioso ha de ser fundamentado teológicamente.

Fundamento teológico del «pluralismo religioso de principio»

¿Cuáles pueden ser los fundamentos teológicos del pluralismo religioso de principio? En realidad, si reflexionamos un poco, todos podemos encontrar cuáles sean los principios básicos que apoyan esta valoración positiva del pluralismo. Serían:

-la universal voluntad salvífica de Dios para con todos los seres humanos y todos los pueblos.

-la sobreabundante riqueza y variedad de las automanifestaciones de Dios a la Humanidad[18].

Ambas afirmaciones teológicas son de tal calibre y de tal calado que resultan indiscutibles. Son prácticamente axiomas o como postulados

15 Cf. todo lo dicho en el capítulo segundo.

16 ¿Se tratará de un nuevo «epiciclo», al decir de John Hick? (*God has many names*, Westminster Press, Pennsylvania 1982, p. 32-33).

17 El hecho puede ser puesto en relación de comparación con el fenómeno de la «destradicionalización» del que habla GUIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 1993; cf. también MARDONES, José Mª, *¿A dónde va la religión?*, Sal Terrae, Santander 1996, págs. 108ss.

18 DUPUIS, *Ibid*., 520.

que, puestos en conexión, producen la afirmación evidente –desde nuestra sensibilidad de hoy- del «pluralismo de principio».

Podemos añadir con Dupuis: «El hecho de que Dios haya hablado 'muchas veces y de diversos modos' antes de hablar por medio de su Hijo (Heb 1,1) no es accidental; ni el carácter plural de la automanifestación de Dios es una mera cosa del pasado. El carácter decisivo de la venida del Hijo en la carne en Jesucristo no cancela la presencia y la acción universal del Verbo y del Espíritu. El pluralismo religioso de principio se funda sobre la inmensidad de un Dios que es Amor»[19].

Consecuencias teológicas de esta valoración positiva

Enumeraremos sólo algunas.

Cambio de la imagen de Dios

La imagen del Dios del Primer (Antiguo) Testamento era la imagen de un Dios –así nos parece ahora al menos, con todo respeto- muy «judío», muy circunscrito a su pueblo, muy ligado a la cultura de una etnia. También el Dios cristiano del tiempo de la cristiandad era un Dios parcializado, que podría parecer injusto en su preferencia por su Iglesia y su tolerancia ante las fechorías que sus hijos hacían a los demás pueblos y religiones. Quizá también en otras religiones que han vivido su religiosidad en el mismo paradigma de exclusivismo ha acontecido lo mismo: el Dios creído en exclusivismo es un Dios «nuestro», de nuestro pueblo, que diríamos que piensa como nosotros, habla nuestro idioma, se siente uno de nuestro pueblo, nos defiende ciegamente frente a nuestros enemigos y se parcializa en favor nuestro por encima del interés universal de la justicia[20]...

El «pluralismo de principio», el saber que el pluralismo es querido por Dios, cambia nuestra imagen de Dios, la purifica de ese chauvinismo y de esa cerrazón etnocéntrica que ha sufrido en las religiones exclusivistas. Dios no es «nuestro», Dios no es de nuestra raza ni de nuestra cultura, aunque nosotros lo estemos pensando y experimentando a través de ella. Dios no se parcializa por nosotros como los dioses nacionales, o los «demiurgos intercesores», o los «dioses de la tribu o del clan» de los pueblos primitivos. Dios está más allá de todo eso y no es manipulable. Dios es pluralista, universal, de todos los pueblos...

Esto está lleno de consecuencias, como podemos imaginar... Veamos.

---

19 *Ibid*.

20 Son incontables estos casos, como «Santiago Matamoros», en España, o los muchos lugares de América Latina en los que la tradición alardea de la protección divina o mariana recibida en defensa contra los indígenas, por ejemplo.

Cambio en la concepción de «Pueblo de Dios»

El tema «Pueblo de Dios» es un filón de muy largos antecedentes en la Iglesia y en la Biblia misma, y es un tema de mucha envergadura. Olvidado durante algunos siglos, el Concilio Vaticano II tuvo el mérito de rescatarlo y ponerlo de nuevo en primer plano. Durante unos años, el tema y la palabra de Pueblo de Dios fue el *leitmotiv* principal de la teología y la espiritualidad posconciliales. El Sínodo de 1985 parece que tuvo como objetivo, entre otros, desplazar a segundo plano este concepto[21]. De hecho, en los últimos años ha sido prácticamente despojado de todo protagonismo.

Dejando al margen este avatar coyuntural de última hora, y volviendo al planteamiento del Concilio Vaticano II en sí mismo, que sigue siendo autoridad máxima, cabe decir que el planteamiento del Concilio Vaticano II no era un punto de llegada, sino de partida[22]. Los posicionamientos teológicos actuales han avanzado. Hoy la actual teología cristiana de las religiones no es capaz de hablar ya de «el Pueblo de Dios» en singular, indentificándolo globalmente en la historia con el pueblo de la tradición religiosa judeocristiana, o identificándolo en la actualidad con el cristianismo o con una determinada Iglesia. Como mínimo, hemos de considerar polisémico el concepto, no unívoco y único.

Hay muchos «pueblos de Dios», cada uno de los cuales le invocan con un nombre propio. El pueblo de Dios transciende las fronteras, no sólo de una raza, sino incluso de una religión. Dios no sólo no tiene acepción de personas, sino que tampoco la tiene de religiones. «Dios no hace diferencia entre las personas, sino que acepta a todo el que lo honra y obra la justicia, sea cual sea su nación» (Hech 10, 34-35). Hay un Pueblo de Dios transversal a todos los pueblos, constituido por una «muchedumbre de hijos e hijas de Dios provenientes de toda raza, lengua, pueblo y nación[23]» (Ap 5, 9-10), un pueblo que es agradable y acepto a Dios. No podemos, pues, seguir identificando unívoca, exclusiva y constantemente el concepto de «Pueblo de Dios» con cristianismo, o a una determinada Iglesia cristiana.

«Pueblo de Dios» fue una forma de hablar que hoy, a la altura actual de los tiempos, necesita reinterpretación. Ya no podemos utilizarlo «como

21 Véase una exahustiva información y argumentación al respecto en J. COMBLIN, *O povo de Deus*, Paulinas, São Paulo 2002, 115-132.

22 Es preciso reconocer que hoy, pasados bien pocos años, el texto conciliar nos resulta extrañamente tímido y restrictivo: TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, 3. En otro lugar dice Queiruga que la semilla de lo que afirmó el Concilio en materia de diálogo de religiones ha crecido como una semilla plantada… Cf. *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en Joaquim GOMIS (ed.), *El Concilio Vaticano* III. Herder-El Ciervo, Barcelona 2001, 71.

23 En el libro del Apocalipsis, y en todo el mundo antiguo, hasta el mundo medieval inclusive, el concepto de «nación» implica el de una religión propia de esa nación.

siempre», con ingenuidad acrítica. Ya no podemos pensar que el Pueblo de Dios sea un pueblo racial, como tantos pueblos pensaron de sí mismos, ni siquiera podemos pensar que el Pueblo de Dios sea uno sólo o que esté identificado con una cultura, ni siquiera con una religión... o que ese único pueblo de Dios lo seamos precisamente nosotros y en exclusiva...

Fin del «síndrome de los elegidos» y del «síndrome del unigénito»

La valoración clásica negativa del pluralismo religioso está en el origen de todos los imperialismos, invasiones, conquistas, colonialismos, neocolonialismos, campañas de proselitismo misionero (religioso, cultural, político[24])... que han emprendido y emprenden las religiones exclusivistas.

Hay que recordar que exclusivismo y valoración negativa del pluralismo religioso son realidades correlativas: si se da una, se da la otra. Y cuando se dan las dos, se crea una conciencia personal y comunitaria –un «síndrome»- que nos predispone para la justificación de todos esos errores: si nosotros somos los únicos, los que tenemos el favor de Dios, los únicos que conocemos la revelación, y estamos rodeados de pueblos dejados de la mano de Dios, que no Le conocen, que sólo pueden salvarse si les hacemos partícipes de nuestra religión... es claro que estamos en una situación de superioridad que justifica que asumamos paternalísticamente su «protección». Es el «síndrome de los elegidos». Ya vimos en las lecciones tercera y cuarta testimonios abundantes de este síndrome en la historia de la Iglesia.

Este síndrome puede darse también, lógicamente, en el interior de una misma sociedad. Es el caso de los sectores fundamentalistas, que razonan así: si la Palabra de Dios –tal como la conocemos nosotros- es la Verdad, ella debe reinar en todas partes donde sea posible[25], aunque para ello haga falta conquistar e imponer esa posibilidad. La Verdad religiosa por nosotros percibida (a veces no sólo en su dimensión estrictamente religiosa, sino cultural y social) puede ser impuesta al conjunto de la sociedad: nos hacemos entonces partidarios de la sociedad confesional, de la sociedad «de cristiandad» en el caso cristiano, imponiendo a todos el someterse a esta fe que es la Verdad. Nadie tiene derecho a conculcar este régimen confesional en la sociedad, porque nuestra religión es la verdadera, y porque «el error no tiene derechos»; no tiene otro derecho que el de convertirse y someterse a la Verdad, que es, afortunadamente, nuestra. No sólo el pluralismo religioso, sino también el simplemente social, ideológico, cultural... quedan inviabilizados con esta visión fundamentalista de

24 El misionero -se decía clásicamente- «hace Iglesia y hace Patria» (¡de la metrópoli!).

25 ACAT, *Fundamentalismos. Integrismos. Uma ameaça aos direitos humanos*. Paulinas, São Paulo 2001, 35.

la valoración negativa del pluralismo religioso; también se imposibilitan la democracia, la tolerancia, el respeto a las libertades modernas de expresión, de pensamiento , de religión (!)... así como el respeto a los derechos humanos. Sólo tienen derechos humanos los que están en la verdad (nuestra), no los que podrían utilizarlos para servir al error...

Mención especial merece el que queremos llamar «síndrome del unigénito», queriéndonos referir –por vía de símbolo- a la conciencia psicológica del que se considera falsamente hijo único. Imaginemos una familia numerosa, que vive en la misma casa, en la que uno de los hermanos o hermanas, muy afectuoso con su padre, acostumbrara a dirigirse a él haciendo enteramente caso omiso a la presencia de sus demás hermanos en la misma habitación. En el diálogo con su padre él nunca hace referencia a los hermanos, ni los mira, ni les dirige la palabra, ni los escucha ni les pregunta ni les responde... Sólo se relaciona con su padre, como si fuese un hijo único, el único hijo engendrado, como si los demás no existiesen, a pesar de que de hecho están allí... Es a esa actitud a la que queremos llamar «síndrome del unigénito».

Pues véase que ese síndrome se ha dado históricamente y se sigue dando actualmente en el cristianismo, porque ese síndrome va también emparejado con la conciencia de exclusivismo. Si yo soy el único que tengo el privilegio de conocer la verdad, si los demás andan a tientas en la oscuridad, si Dios ha manifestado tan claramente su predilección por mí, en realidad yo no necesito de nadie más que de Dios. Los otros, como si no existieran. Son exteriores a mi relación con Dios, que considero única. Así, basta dar un recorrido a la espiritualidad oficial, por ejemplo, a la liturgia, a los oracionales, al oficio divino... para ver que somos el hermano que se dirige a su Padre muy cariñosamente, con mucho afecto, pero con un total desconocimiento de los demás hermanos de otras religiones, que no aparecen en absoluto en el horizonte de nuestra relación con Dios (excepto si oramos por la «evangelización de los pueblos», o en el día de las «misiones», donde aparecen como objetos de nuestra piadosa misericordia...)[26]. Es toda la liturgia la que hay que reformular, de la primera a la última palabra, porque toda ella fue concebida, pensada, redactada y vivida desde el supuesto del exclusivismo y del pluralismo religioso negativamente concebido.

El cambio de valoración del pluralismo religioso hace que la persona que tiene esta nueva sensibilidad pronto descubra que se siente incómoda, sofocada por el aire de exclusivismo que todas nuestras oraciones clásicas oficiales respiran. Y lo que decimos de la liturgia lo podemos decir de la teología y de las demás realidades y dimensiones de nuestra fe.

26 «Dentro de cada tradición, en la vida religiosa normal, procedemos de hecho como si sólo existiera una religión, a saber: la nuestra»: J. HICK, *God Has Many Names*, p. 40.

Esta novedad nos está exigiendo una renovación radical de todo. «No se puede echar vino nuevo en odres viejos» (Mc 2,22)...

Ruptura de los viejos esquemas

Veamos el punto difícil, la dificultad teológica mayor.

Aunque estamos hablando de la valoración positiva del pluralismo, en general, donde caben muchos matices, es claro que, en hipótesis, una valoración positiva de la pluralidad de las religiones se encamina, en el extremo, hacia una valoración máxima de todas las religiones. Vamos a ponernos -como hipótesis metodológica- en esa posición: Dios ha querido todas las religiones, todas ellas forman parte de su plan de salvación, todas ellas son salvíficas... Una pluralidad de religiones entendida además desde el «pluralismo como paradigma» (por contraposición al inclusivismo y exclusivismo) es un fuerte desafío a dimensiones y elementos que clásicamente han sido considerados como «esenciales» al cristianismo, imprescindibles; nos referimos, por ejemplo, al carácter absoluto de la religión cristiana, a la mediación salvífica universal de Cristo, su unicidad, etc. Para algunos teólogos y, lógicamente, para la teología oficial, un pluralismo religioso tan positivamente valorado, y asumido desde el paradigma pluralista, se saldría del marco de esos límites esenciales cristianos, produciría una «ruptura», ya no sería cristiano...

Para quien adopta una posición exclusivista –o aun una inclusivista- la cuestión de la verdad, el marco epistemológico, los criterios máximos de juicio... coinciden, son coextensos con su religión exclusivista (sea la que sea). Si hablamos de cristianismo exclusivista, acontece que fuera de la Iglesia no sólo no hay salvación, sino que tampoco hay Verdad plena... Si del exclusivismo pasamos al pluralismo extremo, ese marco epistemológico coextenso con la Iglesia salta hecho añicos, y la conciencia que dirime la verdad ya no está ella misma encerrada en el marco del cristianismo institucional, sino que se da una «ruptura epistemológica» del marco mismo global de la Verdad...

Sin que vayamos a anticipar temas que trataremos más adelante, sí que cabe decir ahora que efectivamente, este cambio de valoración del pluralismo es un cambio demasiado profundo como para no implicar una conmoción de viejos criterios, tradiciones sagradas y venerables, que históricamente han sido entronizados como «esenciales», es decir, «sine qua non». Marcarían unos límites más allá de los cuales ya no se podría hablar propiamente de cristianismo...

Es importante hacer notar que no es la primera ni la segunda ni la tercera vez que el cristianismo se ve forzado a revisar sus supuestos «límites esenciales más allá de los cuales no hay cristianismo», para darse cuenta

de que, aunque no cambien las verdades profundas, pueden cambiar muy profundamente las formas y hasta los marcos en que aquéllas se expresan. Pareció a muchos que la admisión de los métodos histórico-críticos en el estudio de la Biblia destruía el concepto de revelación que hasta entonces se consideraba esencial... y sobre la base de ese temor se hizo la guerra a los métodos científicos de estudio de la Biblia... inútilmente, hasta que se admitieron por fin dichos métodos y con ellos cayó, sí, aquel viejo concepto de revelación, pero fue sustituido por una nueva comprensión de la misma. Lo que fue destruido no fue la revelación, sino su vieja e inadecuada comprensión. Ciertamente, ese proceso no se pudo hacer sin tensiones, sin miedos, sin paciencia e impaciencia. ¿No estaremos hoy en un momento histórico de transformación, en el que parece que están desafiadas y en peligro fórmulas clásicas tenidas sencillamente como «esenciales», fuera de las cuales se pensaba que estaríamos fuera del cristianismo? ¿No será posible que encontremos unas nuevas expresiones y unas mejores formulaciones para los contenidos de siempre, que permitan el avance de esta nueva valoración del pluralismo religioso, una valoración positiva que se nos impone y de la que no podemos echarnos atrás?

Desde otros frentes seguiremos recomponiendo este desafío, en las próximas lecciones.

B) Segundo principio: «No hay elegidos»

La elección en la Biblia

Ni «pluralismo» ni «exclusivismo» son palabras o conceptos que podamos encontrar en la Biblia, ni en la teología clásica, pues han sido creados o acuñados recientemente. ¿Cuál sería el concepto bíblico equivalente a ellos (directa o indirectamente)? Sería éste: la «elección».

Según la visión clásica ya citada, Dios habría «elegido» a un pueblo entre todos los pueblos. Ese pueblo pasa a ser «el pueblo de Dios», el depositario de las promesas, el referente de Dios en medio de la Humanidad. «Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo». El Primer Testamento refleja en sus páginas ya citadas la visión que tiene de los demás pueblos y sus dioses: andan descaminados, sometidos a los ídolos, que son «cosas muertas» (Sab 13, 10), «nada» (Is 44, 9), «vacío» (Jer 2, 5; 16,19), «mentira» (Jer 10, 14; Am 2, 4; Bar 6,50), «demonios» (Dt 32, 17; Bar 4, 7); «hasta las bestias valen más que ellos» (Bar 6, 67). El culto a los ídolos es «causa y fin de todo mal» (Sab 14, 27). Sólo Yavé es «un Dios verdadero» (Jer 10, 10).

Por eso, «el» Pueblo de Dios debe ser un «pueblo separado», que no se mezcle con los demás pueblos. Cuando llegue el pueblo elegido a

la tierra que Dios le promete, las naciones que allí viven serán derrotadas, expulsadas y sacrificadas: «cuando Yavé tu Dios te las entregue, tú las vencerás y las sacrificarás como anatema... Deberán tratarlas ustedes de la siguiente manera: demolerán sus altares, destruirán sus estelas, arrancarán sus postes sagrados y quemarán sus ídolos. Pues ustedes son un pueblo consagrado a Yavé su Dios» (Dt 7,2.5-6).

Dt 7,7-25 es el lugar clásico de la «elección» en el Primer Testamento. Allí se dice:

Serás más favorecido que todos los pueblos. Yavé no dejará caer sobre ti ninguna de las plagas de Egipto que tú conoces. En cambio, las hará caer sobre aquellos que te odien. Así, pues, extermina todos los pueblos que Yavé tu Dios pondrá en tus manos. No tengas piedad de ellos, ni sirvas a sus dioses, para que ellos no sean la causa de tu ruina (7, 15-16)[27].

Se trata de un concepto, el de «elección», que tiene dos caras: por una parte se insiste en la Biblia en que la elección no es por méritos propios, que no es que el pueblo se la haya merecido, que se trata de una elección gratuita, un «capricho» de Dios, que, precisamente, parece elegir a quien menos se lo merece... Pero, por otra parte, tiene todas las virtualidades que consagran al elegido como un privilegiado: es el escogido entre todos los demás, el que goza de la intimidad de Dios frente a todos los otros, el protegido, el favorecido, el hijo especial y más querido que los demás.

Se trata de un concepto *central* en toda la Biblia[28]. Toda ella está atravesada por esta conciencia de que todo lo que ocurre a este pueblo, todo lo que a él se refiere está dicho y celebrado a la luz de la conciencia de que se trata de «el pueblo de Dios». Aun cuando no se hable de ello, este supuesto está ese supuesto implícito y actuante en el escenario.

Gerhard Lohfink, que subraya esa importancia y centralidad de este concepto en la Biblia, reconoce también que para la mentalidad moderna está en entredicho[29]. Sin embargo, durante toda la historia del judeocristianismo, hasta hoy en día, ha reinado en su esfera libre de toda objeción. No han faltado en todo tiempo las explicaciones tanto teológicas cuanto apologéticas: ¿por qué elige Dios?, ¿hace bien en elegir?, ¿y qué hay de los no elegidos? El mismo Lohfink hace una exposición magistral de las razones de la elección.

---

27 Es conveniente leer todo el texto, aunque figura en algunas biblias con letra pequeña, como indicando que es de importancia menor…

28 LOHFINK, Gerhard, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, 58-59.

29 «Actualmente este concepto encuentra más detractores que defensores. Para algunos es un escándalo insuperable. Parece que no es democrático, que contradice al tan socorrido pensamiento 'abierto' y 'universal', y es indicio de peligroso fundamentalismo. El término 'elección' se ha hecho poco atractivo»: G. LOHFINK, *ibid*. 57-58.

Lohfink señala que para realizar la salvación Dios necesita un lugar concreto, y que ese lugar es Israel[30]. ¿Por qué Israel? El autor responde apelando a una «constelación». La constelación hace referencia a la coincidencia o combinación de tres magnitudes: «el lugar conveniente, el momento propicio y las personas adecuadas»[31]. Y «razona» amplia y convencidamente por qué Israel era el lugar conveniente, así como por qué fue realizado todo en el momento propicio. En cuanto a que el plan de Dios se realizó con las personas adecuadas, la argumentación de Lohfink apela ya a los mismos textos bíblicos, sin poder evitar ese carácter bifronte de la elección: por una parte, se trata de una elección inmerecida, una elección tan inmerecida y gratuita que casi rayaría en lo «irracional», pero, por otra, se subraya que Dios escoge a aquella comunidad humana que mejor le sirve y se muestra más capaz de responder. Dos aspectos, pues, un tanto contradictorios. No obstante, Lohfink lo razona todo tan amplia y claramente, con tal derroche de erudición y convencimiento, que, al final, uno tiene la sensación de que ha comprendido la estrategia misma de Dios, de que se ha desvelado el misterio, y, con ello, viene a la mente aquello de «si lo comprendes, no es Dios».

No podemos negar que la posición de Lohfink nos causa una *honda insatisfacción*. ¿Por qué un concepto bíblico tan claramente superado necesita tanta apologética? ¿Por qué tanto «concordismo», que nos recuerda aquella época del libro «La Biblia tenía razón»? A pesar de tanta palabra y tan alambicados razonamientos, algo en nosotros nos dice que no es válida tan compleja discusión, y que, para dirimirla, «basta la intuición común»[32]. A la altura de estos tiempos y en el momento actual de la teología, es claro que el concepto bíblico de elección necesita una deconstrucción sustancial.

Queremos completar este abordaje del tema de la «elección» con la referencia a otro autor, Torres Queiruga, cuya evolución, también en este punto, nos ilumina respecto a la situación actual del tema. Hace años él explicaba plásticamente el tema con la «parábola de Tetragrámmaton»[33], ser poderoso y feliz que vivía en la cuarta dimensión y pretendía comunicar su felicidad a seres que vivían en la tercera dimensión. Él se comunica

30 Penosamente, Lohfink construye toda su argumentación tomando como punto de partida –tal vez como un recurso simplemente literario- la antítesis entre el modo de proceder de Dios y el modo de proceder de las revoluciones populares anticapitalistas (!). Lamentable planteamiento. *Ibid*. 42-43, 46. Pero queremos referir la posición de este autor por tratarse de un notable biblista actual y de un texto sumamente reciente, de 1998.

31 *Ibid*., 49.

32 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios...*, p. 322.

33 *Ibid*, 312ss. También en *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, 39-40.

a todos, pero en esa comunicación encuentra un grupo de estos seres que por diversas circunstancias responden con mayor receptividad; entonces él cultiva más ese grupo en todo lo que da de sí, para a partir de su experiencia trasmitir mejor el mensaje destinado a todos. «Lo que pudiera parecer un privilegio de los 'escogidos', no es más que la estrategia de su amor: cultivar intensamente a uno solo, es el mejor medio de alcanzar más rápidamente a todos»[34].

Es fácil notar que esta interpretación de la elección dista mucho del concepto común que de la misma se tiene. Queiruga no concibe una elección realizada directamente por Dios, caprichosa y arbitraria, «gratuita», que, por su voluntad, segregaría a un pueblo para privilegiarlo, como tradicionalmente fue interpretada la elección. No cree en este tipo de elección, que sería un privilegio y un favoritismo. La «elección» realmente existente, -si puede llamarse así, luego entraremos en ello-, tiene otra base, que él ejemplifica con otra comparación: la del profesor que habiendo percibido que un alumno está captando su explicación más claramente que los demás, le atiende un poco más para que la capte plenamente y así pueda estimular la comprensión de los demás alumnos. Nótese que aquí no se trata propiamente de la «elección» caprichosa de un alumno por parte del maestro; aquí se trata más propiamente de la adopción de una «estrategia pedagógica» por parte de un maestro inteligente que consiste en valerse de la mayor capacidad de respuesta de un alumno para utilizarla en favor del conjunto de los alumnos. No es una elección arbitraria, sino sobre una base real. Y no es realmente una elección, sino una estrategia pedagógica.

La base real de esa elección es la mayor capacidad de respuesta de un alumno. No es una elección arbitraria, lo que sería un favoritismo del profesor: es la utilización pedagógica a favor de todos de la ventaja comparativa de que un alumno goza por motivos ajenos a la voluntad del profesor. Se apoya, por tanto, sobre la base real de la inevitable desigualdad real, teniendo en cuenta además que «la sensibilidad para lo divino no coincide necesariamente con las dotes de los «sabios y prudentes» de este mundo [cf. Mt 11,25]». Con ello Queiruga quiere decir que la llamada «elección» de Dios no puede ser entendida como una elección caprichosa y favoritista, sino sobre la base real de la desigualdad real.

En efecto, aunque, por su parte, Dios quiere comunicarse lo más posible con todos los seres humanos y sin limitación alguna, en toda la medida de lo posible, de hecho, dada la finitud humana, no es posible una respuesta igual entre los seres humanos ni entre los pueblos[35]. El autor

34 *Ibid*. 313.

35 «Es el problema general y terrible de la desigualdad en todos los órdenes, y está ligado con el problema del mal. Si esto dependiese de una decisión arbitraria de Dios, de un

insiste en el amor gratuito y sin distinciones de Dios a todos los seres humanos y a todos los pueblos, desde siempre. Pero la recepción de ese amor está condicionada por la finitud humana, que, cruelmente, hace imposible la igualdad, estructuralmente[36]. Pero Dios lucha contra esta desiguadad, no precisamente reforzándola con elecciones favoritistas, sino utilizando las diferencias a favor de todos. «No cabe en la historia otra universalidad real»[37].

El pueblo de Israel habría sido un pueblo que, en medio de la comunicación de Dios a todos los pueblos, habría desarrollado una especial sensibilidad para captar la presión religiosa de Dios sobre la conciencia de la humanidad. En ese grupo Dios encuentra la posibilidad de ir potenciando un camino hacia la manifestación total[38].

Esta interpretación de la elección que nos presenta Torres Queiruga está muy lejos de la concepción clásica de la «elección». Más aún: diríamos que estamos ante la única forma aceptable de entender hoy la «elección». Cualquier otra forma, la elección de privilegio y favoritismo ya no es aceptable. Cabe, con todo, la pregunta: ¿podemos seguir llamando «elección» al contenido de esta reinterpretación? Seguir utilizando la palabra «elección», ¿no seguirá induciendo a error al resucitar o dar por supuesta la vieja concepción?

Por nuestra parte, nosotros nos adherimos de todo corazón a la decisión que últimamente Torres Queiruga ha tomado de proponer el abandono de esta categoría. Nos referimos al texto con el que él «imagina», por encargo del editor de la obra colectiva, Joaquim Gomis, lo que un eventual Concilio Vaticano III declararía respecto al «diálogo de las religiones en el mundo actual». Recojamos esta imaginada declaración del Vaticano III, que, con Torres Queiruga, suscribimos:

«Por eso, conscientes de la novedad teológica que ello supone y de la necesaria actualización hermenéutica que impone en la lectura de nuestros textos sagrados, este Concilio ha decidido renunciar a la categoría de elección. En Dios, «no hay acepción de personas»; ni, añadamos, de religiones. Por lo que respecta a su amor, todos somos, por igual, sin la mínima discriminación, hijos e hijas muy queridos»[39].

---

favoritismo, sería espantoso. Si no es posible que las cosas sean de otra manera..., cabe aceptarlo y, en su justa medida, comprenderlo, siempre que, a pesar de eso inevitable, Dios trate de aprovechar las ventajas fácticas en bien de todos»: TORRES QUEIRUGA, *pro manuscripto*.

36 *Ibid*. 323.

37 *Ibid*. 330.

38 *Ibid*. 327.

39 TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en GOMIS, J. *El Concilio Vaticano II, Desclée, Bilbao 2001, pág. 70.*

Breve excursus: Los elegidos son... ¡los pobres!

Tras lo que acabamos de plantear y afirmar, más de un lector se estará preguntando: entonces, ¿Dios no «eligió» a nadie? Aunque hoy veamos claro que Dios no hace acepción de personas ni siquiera de religión, ¿Dios no eligió al pueblo de Israel? ¿Qué hay de base real histórica en la tradición de elección que la Biblia recoge a lo largo de todas sus páginas?

Demos unas pinceladas muy breves como respuesta.

Hay tres hipótesis sobre el origen de Israel. La primera es la que la letra misma de la Biblia nos narra: descendencia de Abraham, traslado a Egipto, éxodo, travesía por el desierto y conquista de la tierra de Canaán. Lejanamente, este pueblo vendría de la descendencia de los patriarcas, y cercanamente vendría del éxodo de Egipto. Hoy todos los exégetas científicos reconocen que estas afirmaciones son teológicas, y no tienen base histórica probable.

La segunda hipótesis es la de que la presencia de Israel en la tierra de Canaán se debe a la emigración de grupos seminómadas[40]. La población que vino a constituir Israel habría nacido en la estepa y el desierto, habiendo emigrado después hacia la tierra cultivable. Esta hipótesis de la emigración pacífica, que ha sido la interpretación clásica, tampoco resiste hoy día las críticas de los expertos actuales.

La tercera hipótesis es la de que Israel se formó en la segunda mitad del siglo XIII a.C., por la vía de una revolución agrario-campesina en las montañas de Israel[41].

Según esta hipótesis, en el siglo XIII a.C., Canaán está cubierto por ciudades estado independientes bajo la hegemonía política y religiosa de Egipto, que explota la región con tributos cuyo principal peso recae sobre los pobres. En el agudizamiento de una de las crisis sociales y económicas de la región, los «hapirús» (grupos de personas desplazadas, sin tierra, excluidas, muy frecuentes en todo el próximo Oriente en esta época) protagonizan una revolución agrario campesina huyendo a las montañas, donde se emancipan de la explotación agrario-campesina del imperio de Egipto y de los reyezuelos de las ciudades-estado, y también de su dominación religioso-ideológica. Esta revolución se hace en nombre de un dios «El» (que es el que figura en el nombre teofórico de Isra-El), cuya voluntad es la construcción de una sociedad distinta, sin explotadores ni explotados, sin reyes ni ejército, basa-

40 Albrecht ALT, *Die Landnahme der Israeliten in Palästina, en Kleine Schriften* vol 1, 1968, 89ss, 126ss.

41 Esta hipótesis ha sido presentada principalmente por Norman GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of Religion of Liberated Israel – 125-1050 B.C.E.*, Orbis, NY 1979; traducción brasileña: *As tribos de Yhaweh*, Paulinas, São Paulo 1986.

da en un ideal de fraternidad colectiva. Es lo que más tarde dará lugar a la confederación de las tribus de Israel en las montañas de Canaán.

Allí, en esas montañas, se funden varios grupos con tradiciones religiosas muy semejantes y dan origen al Israel naciente. Uno de los grupos es el mosaico (de Moisés), que viene de Egipto, cuya teología es la que prevalecerá, asumida por todos, y es la que quedará recogida en el libro del Éxodo.

Israel es un pueblo joven. No surge antes del citado siglo XIII. ¿Quién fue el sujeto constitutivo del origen de Israel, el grupo humano que hizo la experiencia religiosa profunda que posibilitó y vehiculó la revelación bíblica? Ese grupo fueron los «hapirús»: el grupo social de los más pobres, gente excluida de la sociedad de las ciudades-estado, personas dedicadas a veces a actividades menos dignas para conseguir sobrevivir. Podemos decir que en la base histórica real de los relatos bíblicos, sociológica y arqueológicamente hablando, están los hapirús, que no son un pueblo étnico ni político, no una raza ni una nación, sino «los más pobres». Hoy diríamos que «los excluidos».

Ello significa que aun hablando dentro del marco bíblico, de hecho Dios no escogió a ninguna raza, a ningún pueblo, sino a los pobres, a los hapirús. Es curioso recordar que el mismo relato del éxodo dice que de Egipto salió «una multitud abigarrada» (Éx 12, 38), no precisamente un pueblo racial perfectamente identificado. Y afirma varias veces: «el Dios de los 'hapirús' nos ha salido al encuentro» (Éx 3,18; 5,3). Una experiencia religiosa «revelatoria» se les impuso y condujo a los hapirús, a los pobres, para huir a una tierra nueva, la de las montañas de Canaán, y construir un Pueblo Nuevo, en alianza con su Dios.

La palabra «hapirú» derivó en «hebreo» (tiene las mismas consonantes, pues la p y la b son fonéticamente equivalentes). Los hapirús acabaron siendo los hebreos, ya constituidos en pueblo, pero eso sería muy posterior. En la base real de la historia bíblica está la experiencia religiosa de los hapirús (de los más pobres) de diversas partes del medio Oriente, que se expresó en aquella revolución agrario-campesina que confluyó en las montañas de Israel, por decirlo demasiado simplificadamente. Los únicos de quienes se podría decir que Dios los «escogió».

II. Textos antológicos y ejercicio recomendado

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en GOMIS, Joaquim (org.), *El Concilio Vaticano III*, Desclée, Bilbao 2001, págs. 67-84. En servicioskoinonia.org/relat/312.htm puede leerse una versión resumida. Organizar un debate en torno al texto.

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿Qué recuerdo yo que me fue dicho de una manera u otra sobre el pluralismo religioso (la pluralidad de religiones no cristianas) en mi período de formación religiosa. ¿Era valorado positiva o negativamente?

-¿Es cierto que durante mucho tiempo yo también he tenido esa valoración negativa de las religiones desconocidas?

-¿Qué rasgos, detalles, afirmaciones... descubro en el cristianismo, que parecen síntomas de una valoración negativa del pluralismo religioso?

-¿Vemos también algunos síntomas de cambio, de paso a una valoración positiva de las demás religiones?

-¿Qué pienso del «síndrome del unigénito o del elegido»? ¿Se da en nuestra religión? ¿En qué lo vemos o no lo vemos?

-¿Qué papel ha jugado en mí el pensamiento de ser «elegido», «llamado personalmente a una misión»?

IV. Bibliografía

DUPUIS, J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 583 pp

DUPUIS, Jacques, *El pluralismo religioso en el plan divino de la salvación*, Selecciones de teología 151/38 (1999) 241-253.

LOHFINK, N., *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, p. 42-59.

LOHFINK, N., *Option for the Poor. The Basic Principle of Libertation Theology in the Light of the Bible*, Bibal Press, Berkeley CA 1987.

MENEZES, Rui De, *Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento*, «Selecciones de Teología» 163 (sept 2002) 178-179.

RÖMER, Thomas, *El tema de la elección en el Antiguo Testamento: lo que está en juego*, en Selecciones de Teología 38/152 (1999) 323-330.

TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 505 pp

10

Aspectos bíblicos y jesuánicos

En la lección anterior hemos entrado de lleno en el corazón de la nueva teología de las religiones, al hacer la afirmación de aquellos dos principios fundamentales. Ahora debemos ir recorriendo, pormenorizadamente, los diversos aspectos que se dan cita en toda construcción teológica, para ir sugiriendo los replanteamientos que esta nueva visión conllevaría en el edificio global de la teología de las religiones.

El primero de estos aspectos es el bíblico. Daremos especial atención a lo referente a Jesús. Y dado que nuestro objetivo es específicamente teológico, abordaremos los temas bíblicos de un modo deliberadamente selectivo y funcional.

I. Para desarrollar el tema

Ya hemos afirmado en unidades anteriores que la «nueva comprensión de la revelación» era un «fundamento» para la construcción de la teología de las religiones que estamos elaborando. En efecto, sin esa nueva comprensión, nos acercaríamos ahora a la Biblia con la expectativa ingenua de ver respondidas nuestras preguntas sobre el pluralismo religioso mediante una simple suma de citas bíblicas, tomadas y aceptadas literalmente. Así lo hacen todavía muchos que no han asumido esa «nueva comprensión bíblica»; el resultado es que terminan formando una amalgama de citas bíblicas donde creen encontrar resumida la «respuesta de Dios» a la pregunta de su búsqueda teológica. Por nuestra parte, estamos capacitados para afrontar el tema con una visión más adulta y crítica[1].

---

1 Queremos decir que nos encontramos lejos del «biblicismo» clásico que cree poder encontrar directamente en la Biblia la respuesta a las preguntas teológicas. Un repunte más crítico de esta posición podemos verlo en la obra de G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Roma 1998, ^{2}2000. Sostiene el autor que la teología de las religiones ha sido elaborada hasta ahora a partir de instancias histórico-culturales y de consideraciones teológicas generales sin recurrir suficientemente a la Biblia (21-22).

En el itinerario lógico de nuestro curso ya hemos pasado una primera vez por la «revelación bíblica» (unidad octava), tanto para enfocar correctamente la manera de abordarla como para fundamentar nuestras afirmaciones centrales, esos dos «principios» que ya han puesto unas columnas básicas de nuestro edificio. Ahora volvemos a la Biblia para tratar de encontrar algunas luces respecto al pluralismo religioso concretamente.

A. Aspectos bíblicos (Primer Testamento)

Al abordar la Biblia, debemos caer en la cuenta, en primer lugar, de que no podemos proyectar sobre ella nuestras propias ideas, en el sentido de que cuando, por ejemplo, leemos «dios» en el Primer Testamento, debemos saber que el concepto allí presentado es muy distinto del que nosotros evocamos en nuestra mente cuando leemos esa palabra. Textos escritos hace más de dos mil años, o provenientes de tradiciones orales todavía más antiguas, no pueden ser leídos en directo desconociendo ingenuamente las distancias de todo tipo que nos separan de su contenido. Es preciso, en ante todo tomar conciencia de estas distancias.

En segundo lugar es necesario caer en la cuenta de la enorme diversidad interna que se da en la Biblia. Ésta no es un libro, sino que, como su propio nombre indica, es un conjunto de libros, una «biblioteca», escrita -para más complicación- durante un período de más de mil quinientos años –incluyendo la «redacción oral»-. Por ello, en un «mundo» como el de la Biblia, tan diverso, es posible encontrarlo todo: apoyo para cualquier posición... y apoyo también para la contraria; respecto al contenido de la Biblia es imposible hacer generalizaciones absolutas, pues todo tiene su excepción y su testimonio contrario.

Comencemos por referirnos a algunas de esas distancias que hacen imposible trasponer directamente para nosotros el pensamiento de la Biblia sobre el pluralismo religioso.

El ambiente religioso primitivo que refleja la biblia en el Antiguo Testamento es politeísta, y el AT presenta muchas huellas textuales en las que se refleja esa situación de politeísmo. Así, en el Oriente Próximo, en aquellos tiempos bíblicos, era común pensar que, puesto que cada nación tenía su dios, este dios tenía jurisdicción sobre el territorio de aquélla. En cada territorio tenía jurisdicción un dios, y a él había que dar culto cuando se estaba en ese territorio. Astarté era la deidad de los sidonios, Kemosh la de los moabitas, Milcom la de los amonitas (1 Re 11, 33), Beelzebul lo era en el territorio filisteo[2].

2 Cfr Rui de MENEZES, *Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento*, «Selecciones de Teología» 163 (setp 2002) 179. En este punto lo seguimos de cerca.

Antes del tiempo del exilio nadie negaba realidad ontológica a los dioses de otras naciones. David lamenta que al huir de Saúl y salir de su tierra tendrá que adorar a otros dioses (cf 2 Sam 26,19). Rut abandona Moab y emigra a Belén, con lo que podrá compartir la adoración del dios de su suegra Noemí, fuera ya de la tierra del dios de Moab (Rut 1, 16). El Deuteronomio predice que en el exilio los israelitas tendrán que servir a otros dioses hechos por manos humanas (cf Dt 4, 28). La divinidad estaba ligada a la tierra. Naamán el sirio, curado por el profeta, se llevará tierra en su cargamento, para poder adorar, agradecido, cuando ya esté en su propio país, al dios de Israel en cuyo nombre le ha curado el profeta (cf 2 Re 5, 1-19).

Los textos del AT anteriores al exilio reflejan el pluralismo religioso de la época con toda su viveza: el politeísmo. El sentido del monoteísmo aparecerá más tarde, en un segundo momento del desarrollo de la historia bíblica.

Ya dimos cuenta en la lección anterior de la actitud tan negativa que, principalmente en el Deuteronomio[3], se desarrolla en Israel hacia los dioses de los otros pueblos. Aquí el politeísmo es mirado desde una perspectiva exclusivista. De ahí la crítica a las divinidades de los demás pueblos, la crítica a los ídolos[4].

Es en algunos profetas donde el AT comienza a abrirse hacia una visión más universal: en el futuro las naciones del mundo confluirán hacia el monte de Sión para adorar al Señor (Is 2, 1-5, Mq 4, 1-3). La luz de la salvación de Yavé llegará hasta los extremos del mundo (Is 49,6; 56,7; 66,23)... Se trata de un cierto universalismo, tal como en aquel tiempo era posible concebir, pero no es realmente pluralismo: los demás pueblos vendrán a adorar a Yavé... (cfr Sof 2, 11). Miqueas es, quizá, quien llega más lejos, hasta ser tolerante con el culto de las naciones, a las que se les reconoce el derecho de adorar a sus divinidades: «todos los pueblos caminan cada uno en el nombre de sus dioses; nosotros caminamos en el nombre de Yavé nuestro Dios» (Mq 4,5). Pero, como decíamos al principio, este texto casi es la excepción a todo el conjunto del AT, justo para que no se pueda decir que un pluralismo tolerante está totalmente ausente de la Biblia.

En conclusión: difícilmente podemos encontrar reflejada una realidad de pluralismo religioso aceptado en el Primer Testamento. Mucho

3 El Deuteronomio no es un libro de origen mosaico, sino posterior, probablemente del siglo VIII o VII a.C., «descubierto» en el reinado de Josías alrededor de 627 a.C. (cf 2 Re 22-23). «Probablemente facilitó a Josías la ideología necesaria para derrocar el odiado yugo asirio que pesaba sobre Israel» MENEZES, *ibid*., 181.

4 Cf. la lección anterior, en la parte de «La elección en la Biblia».

menos podremos encontrar argumentaciones, ni siquiera citas a su favor. El Primer Testamento está en otro mundo mental, en otra perspectiva (generalmente exclusivista), y no podemos pretender basar en él... lo que «Dios ha revelado a la Humanidad» -o ésta ha llegado a percibir- mucho más tarde, y lo que apenas hoy día nos estamos planteando nosotros.

B. Aspectos jesuánicos

Entrando en el Nuevo Testamento, vamos a considerar por una parte lo referente a Jesús de Nazaret, y por otra lo referente al resto del NT.

En este apartado queremos ver si en Jesús de Nazaret, a diferencia del AT, encontramos actitudes y palabras que nos iluminen a la hora de afrontar el pluralismo religioso. Decimos «aspectos jesuánicos», y no «cristológicos», refiriéndonos a la conocida distinción entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe». Queremos mirar directamente a Jesús de Nazaret, a esta persona histórica concreta, no a la imagen que sobre él se construyó posteriormente en virtud de la fe. (El aspecto explícitamente «cristológico» dogmático lo abordaremos en la lección 12ª).

Tratando de acercarse a Jesús, cabría hacerse una pregunta sobre su capacidad de darnos una respuesta orientadora para el pluralismo religioso: ¿es posible que un campesino galileo, que prácticamente no salió de los confines de su propia tierra, que no conocía nada de las grandes religiones ni de otras culturas diferentes de las presentes en su zona... pueda servir de iluminación para el juicio religioso y teológico sobre el problema del pluralismo religioso tal como hoy, al inicio del tercer milenio, nos lo estamos planteando? Pues mejor que responder por adelantado, vamos a dejar en suspenso la cuestión, y vamos a preguntar a su propia vida y a su palabra, para ver si en ellas encontramos alguna respuesta iluminadora.

¿Qué actitudes de Jesús nos llaman la atención desde la perspectiva del pluralismo religioso? Veamos. Jesús fue...

Teo-reinocéntrico[5]

Esto es indiscutible: el sueño, la Causa, la utopía, el ideal, el centro... de la vida y de la persona de Jesús fue el Reino de Dios[6], y el Dios del

5 Recordemos que el exclusivismo es eclesiocéntrico, el inclusivismo es cristocéntrico y el pluralismo es teocéntrico. Los teólogos pluralistas hablan también del soteriocentrismo (centramiento de todo en la salvación, en lo que salva) y del reinocentrismo.

6 BOFF, Leonardo, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae 1980, cap. 3º «En definitiva, qué pretendió Jesucristo». Numerosas otras ediciones en muchos países y varias lenguas.

Reino, como una sola realidad dual[7]. El Reino de Dios es concretamente su Causa, sus *ipsíssima verba Iesu*[8], y sobre todo su *ipsíssima intentio Iesu*[9]. Para el Jesús histórico el Dios del Reino es el centro, y no hay ninguna otra mediación para con Él sino la promoción de su propio Reinado.

La misión de Jesús no es otra que el anuncio y la promoción de ese Reino (Lc 4, 16ss). Que con palabras y con hechos liberadores se anuncia a los pobres el Reinado de Dios, es la gran señal mesiánica, el signo que avala a Jesús como el Mesías esperado (Lc 7, 18-23). «El Reino de Dios y su justicia» (Mt 6,33) es lo que debe ser buscado por encima de todo[10], pues todo lo demás «vendrá por añadidura»... o puede esperar.

Es fácil ver cómo esta actitud de Jesús –que es su actitud central, recordémoslo- puede ser el mejor fundamento para un pluralismo religioso de principio, positivo. El paradigma pluralista, a diferencia del exclusivismo e inclusivismo, es teocéntrico. En el lenguaje del evangelio de Jesús, Dios es siempre el «Dios del Reino», y el Reino es siempre el «Reino de Dios», de forma que teocentrismo y reinocentrismo se implican mutuamente. Por eso hemos querido llamar «teo-reinocéntrico» a Jesús por esta actitud.

Macroecuménico

Jesús tiene una comprensión macroecuménica[11] del Reinado de Dios. Porque el Reino es Vida, Verdad, Justicia, Paz, Gracia, Amor[12]... Por eso, allí donde hay presencia de todas estas realidades, hay presencia de Reino... Donde se da el bien, ahí está el Reino[13]. Jesús es optimista: a pesar

7 SOBRINO, J., *Jesús en América Latina*, Sal Terrae 1982, 133-134.

8 Expresión latina con la que técnicamente se designa a aquellas «mismísimas palabras de Jesús» de las que exegéticamente, a nivel científico (no por motivos de fe), estamos prácticamente seguros de que proceden literalmente del Jesús histórico.

9 Con un sentido metafórico se utiliza la misma expresión, pero para referirse no a palabras pronunciadas por Jesús, sino a la que sería –también con toda seguridad «científica histórica»- su intención personal absolutamente consciente.

10 Oímos aquí el eco de aquella famosa expresión de la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI como fruto del Sínodo de 1974: «Sólo el Reino es absoluto. Todo lo demás es relativo». Debiéramos tener todos esta frase grabada en nuestro corazón y en un hermoso cartel en nuestra casa y lugar de trabajo.

11 CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, capítulo sobre «Macroecumenismo».

12 El Reino «de Dios» no puede identificarse sin más con un reino «eclesiástico», o sea, no consiste principalmente en bautizar, catequizar, distribuir los sacramentos, construir la institución eclesiástica… Todo esto es relevante para el Reinado de Dios, pero no es sin más equiparable a él.

13 *Ubi Bonum, ibi Regnum*.

de todo, hay mucho de bueno por el mundo. Su Padre, que hace salir el sol sobre justos y pecadores (Mt 5, 45), trabaja y no deja de trabajar (Jn 5, 17), y por eso el campo está crecido y apto para la siega. Jesús, a pesar de lo que dirá después la imaginería apostólica de sus seguidores, nunca envía a nadie a sembrar, ni se queja de que haga falta enviar a nadie a hacer ese trabajo... Jesús ve el mundo como un inmenso campo en el que lo que más urge es precisamente cosechar (no sembrar) tanto de bueno como hay por todas partes, por esa presencia sin fronteras del Reino...

Jesús no es chauvinista. No piensa que «sólo nosotros», o «sólo «los nuestros» estamos en el Reino... Le dice al gentil: «no estás lejos del Reino de Dios», y dice del centurión, como de la mujer cananea -ambos paganos-: «no he encontrado tanta fe en Israel» (Mt 8,10; Mc 7, 24-30). Por lo demás, no ve enemigos ni competencia por todas partes, al contrario: «el que no está contra nosotros, está con nosotros» (Lc 9,50).

Para Jesús la salvación tiene un nombre: el «Reino», y esa salvación se la apropia el ser humano –cualquier ser humano- por la práctica del amor y la justicia, que es lo más universal y al alcance de cualquiera. Donde se construye el amor y la justicia, ahí está el Reino de Dios y, por tanto, el Dios del Reino.

La mirada universalista de Jesús y su espíritu pluralista se reflejan palmariamente en el «Juicio de las naciones» (Mt 25, 31ss). Las naciones todas van a ser juzgadas por el amor y la práctica de la justicia para con los oprimidos, con los que Él se identifica personalmente: «a mí mismo me lo hicieron ustedes» (Mt 25,40). No les será tenida en cuenta su identidad religiosa, ni serán interrogados sobre el cumplimiento de ningún deber «religioso». Bastará la práctica del amor y de la justicia, la construcción del Reino en términos del Evangelio. De Oriente y de Occidente vendrán muchos a sentarse a la mesa en el Reino escatológico (Mt 8, 10-11; 11,20-24), mientras que algunos de los que ahora se consideran ciudadanos del Reino, descubrirán que no pertenecían a él...

Esta es una actitud de Jesús que también se convierte en fundamento claro de un «pluralismo de principio» que sus seguidores pudieran adoptar hoy día.

Teopráxico

Jesús es de los que piensan que «hay que practicar a Dios»[14]. O dicho con lenguaje bíblico, que hay que «conocerLe», pero sabiendo que en la

14 Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, Lima 1981, 6.

Biblia, ese «conocer» es siempre práctico, práxico, ético, de comportamiento, de intervención en la historia... Para Jesús, Dios no es una entelequia, una razón suprema, una teoría, ni una doctrina o una ortodoxia. En continuidad con la mejor tradición de los profetas (Jer 22, 16), Jesús proclama que Dios quiere la práctica de la justicia y del amor. Fuera de esa práctica, la religión, reducida a confesión oral, a ortodoxia doctrinal o a liturgias rituales[15], se hace inútil: «no el que me diga 'Señor, Señor', sino el que haga la voluntad de mi Padre» (Mt 7, 21); «dichosos más bien los que escuchan la Palabra y la ponen en práctica» (Lc 11, 27-28). La religión es «teopraxis», puesta en práctica de la voluntad de Dios. Este sería un criterio para medir la veracidad de toda religión, según Jesús.

Jesús pone en la praxis el criterio de verificación de nuestro discurso sobre Dios y para con Dios: ¿cuál de los dos hermanos hizo la voluntad del Padre, el que dijo que sí, pero de hecho no fue, o el que dijo que no iría, pero de hecho fue? (Mt 21, 28-32). El que «fue», dice Jesús, no el que «dijo que iría». O sea: Jesús viene a decir que mientras estamos en el terreno de las palabras, de los propósitos, no se puede dirimir la verdad decisiva; hay que esperar a que llegue la hora de la práctica, y ahí, lo que importa es lo que se hace, no lo que se dice. Lo propio de la Verdad es, principalmente, ser practicada, no simplemente confesada, declarada, admitida mentalmente, creída o reconocida.

No importa tanto el discurso de una religión, la belleza de su teología, la elaboración de su credo o la brillantez de sus dogmas, sino la historia de su praxis, su comportamiento histórico, el bien o el mal que ha hecho o dejado de hacer. Recuérdese el contenido de los primeros capítulos de nuestro curso, así como la «hermenéutica de la sospecha» respecto a la teoría de las religiones... Jesús es contundente y afirma: «No puede el árbol bueno dar frutos malos... Por sus frutos los conocerán» (Mt 7, 15-20; Lc 6,43).

Anticúltico

Es otra faceta, más detallada, del mismo carácter teopráxico de Jesús: la praxis del amor y de la justicia está por encima... incluso del culto y de las «prácticas religiosas».

Se trata de un carácter anticúltico ya conocido en la tradición del AT. Los profetas han sido, en general, poco amigos de los sacerdotes y de los templos. El conflicto de Amós con el sacerdote del templo real de

15 «Este pueblo se acerca a mí tan sólo con palabras, y me honra sólo con los labios. Su religión no es más que costumbres humanas y lección aprendida», dice Isaías (29,13), en la misma línea «teopráxica».

Betel, Amasías, es un caso ejemplar. Y Jesús es otro caso ejemplar, en su conflicto con el Templo.

Las diatribas, las polémicas de Jesús con los fariseos (gente sumamente religiosa) muestran que Jesús no era un hombre de la institución religiosa, no era la persona obsesionada por el cumplimiento de las prescripciones, las leyes, las reglas, las prohibiciones y mandatos... Jesús tiene una visión y una práctica de la religión que rompe los moldes de la religión establecida en su sociedad...

Jesús es una persona religiosa, profundamente religiosa, pero no religiosista. No es una persona de sacristía, ni siquiera un «hombre del Templo». Desde luego no es sacerdote, ni frecuenta los círculos que se mueven en torno al templo. Es un laico. Y algunas de sus parábolas son ciertamente anticlericales, dejando al personal religioso cualificado en muy mal lugar (la parábola del buen samaritano, por ejemplo, Lc 10, 25-37).

La samaritana le hace una «pregunta de religión»: «¿dónde hay que adorar, en Jerusalén o en Garitzín?» (Jn 4, 4-24). O sea: ¿cuál religión es la verdadera, la de los judíos o la de los samaritanos? Jesús salta por encima de la pregunta -como diciéndole que tal pregunta está mal planteada- y le confiesa que la Verdad no está encerrada ni en una ni en otra religión, sino más allá de las dos: «llega la hora en la que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (ib.). Jesús no piensa en una religión u otra, sino en una «religiosidad» que está más allá de las convenciones de esta o aquella religión... Hoy sabemos que no pensó fundar una Iglesia, una nueva religión.

¿Será que Jesús está más allá de toda religión? ¿Será que él estaba invitando no a una nueva religión, sino a la superación de la religión misma?

Thomas Sheehan[16] sostiene que la novedad de Jesús consiste en la abolición de todas las religiones, de forma que podamos redescubrir nuestra relación con Dios en el mismo proceso de la creación y de la vida, en la historia. Tal vez a Jesús se le ha malentendido[17]. Tal vez 2000 años después podemos descubrir que su mensaje era suprarreligioso y que está aún por

16 *The First Coming: How the Kingdom of God Became Christianity*, Random House 1986.

17 «A lo largo de los siglos, muchos millones de personas han venerado el nombre de Jesús; pero muy pocas le han comprendido, y menor aún ha sido el número de las que han intentado poner en práctica lo que él quiso que se hiciera. Sus palabras han sido tergiversadas hasta el punto de significar todo, algo o nada. Se ha hecho uso y abuso de su nombre para justificar crímenes, para asustar a los niños y para inspirar heroicas locuras a hombres y mujeres. A Jesús se le ha honrado y se le ha dado culto más frecuentemente por lo que no significaba que por lo que realmente significaba. La suprema ironía consiste en que algunas de las cosas a las que más enérgicamente se opuso en su tiempo han sido las más predicadas y difundidas a lo largo y ancho del mundo… ¡en su nombre!». A. NOLAN, *¿Quién es este hombre?*, Sal Terrae, Santander 1981, pág. 13.

comprender y por poner en práctica. Es sabido -y aceptado incluso por los cristianos- que Jesús es más grande que el cristianismo, que Jesús no pertenece a la Iglesia. Su palabra y su actitud crítica para con la religión, las fuertes insinuaciones suyas que apuntan hacia una religión más allá de la religión, ¿no pueden ser un mensaje muy adecuado para la actual situación religiosa pluralista?

Con esto empalma el punto siguiente: Jesús fue...

No eclesiocéntrico

Aun a riesgo de decir algo demasiado evidente, por su «anacronismo», juzgamos importante subrayar este aspecto, sin limitarnos a darlo por supuesto.

Efectivamente, si hemos dicho que Jesús fue «reinocéntrico», que el «Reinado de Dios» era para Él el centro de su vida y el verdadero absoluto, ya está dicho con ello –por implicación- que no fue «eclesiocéntrico», porque ambas calificaciones son lógicamente incompatibles. Pero es que hay más: Jesús no sólo no fue eclesiocéntrico, sino que tampoco fue «eclesiástico», nunca pensó fundar una Iglesia, y hasta se puede decir que, de alguna manera, su mensaje central implicaba la superación de lo que es una Iglesia institucional...

Que Jesús no fue un eclesiástico, un clérigo, ni una persona de la institución religiosa... es claro y no precisa que se abunde en ello. Fue un laico, y en la institución religiosa de su sociedad él ocupó una posición no sólo marginal, sino marginada y perseguida. En este sentido, Jesús, que fue una persona profundamente religiosa, no se llevó nada bien con la religión como institución[18].

Que Jesús no quiso nunca fundar una Iglesia[19], es un dato poseído pacíficamente dentro de la exégesis y la teología desde hace décadas, pero un dato que cuesta que llegue a calar en la conciencia de las masas cristianas. Para muchas personas cristinas «normales», en efecto, Jesús sigue siendo el «fundador» de la Iglesia en todo el sentido de la palabra, más aún, «vino para» fundar la Iglesia. Ésta sería la fundación que Dios mismo a través de Jesús hizo en nuestra tierra para dar cuerpo a «la» religión (única)

18 C. BRAVO, *Jesús, hombre en conflicto*, Sal Terrae 1986.

19 De hecho hay un solo texto en los evangelios en el que se hable propiamente de la «Iglesia»: Mt 16,18. Cf. R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús, Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Verbo Divino, Estella 1992, pág. 18. «La investigación hoy es unánime en el reconocimiento de que el pasaje de Mateo tiene origen postpascual y no es del Jesús histórico»: H. HAAG, *A Igreja católica ainda tem futuro?*, Editorial Notícias, Lisboa 2001, 9. Por lo demás, aquí nosotros no estamos afirmando tal tesis, sino simplemente utilizando los datos más comunes hoy reconocidos en la exégesis y de la teología.

que Dios quería para la Humanidad. La realidad histórica hoy unánimemente aceptada por exégetas, biblistas y teólogos es que, como decimos, Jesús no fundó la Iglesia, no fundó una nueva religión -el cristianismo-, nunca pensó separarse del judaísmo, y sus primeros discípulos durante bastante tiempo siguieron formando parte del mismo pacíficamente, como una de tantas corrientes que cabían dentro de él. Fue sólo más tarde cuando ocurrió la separación.

Otra cosa es que, aunque «Jesús no fundó la Iglesia, la Iglesia se funda en Jesús». Ese «fundarse en Jesús» y atribuirle a Él la fundación, es un mecanismo «normal», hoy ya bien conocido. Con ello queremos decir que esa atribución a Dios de los orígenes de una concreta institución religiosa es un procedimiento habitual en el mundo de las religiones, y también dentro del cristianismo. Pero durante casi veinte siglos[20], la Iglesia misma ha estado confundida pensando que se trató de una fundación histórico-jurídica, que se habría dado en un momento determinado de la vida de Jesús, y de la que Jesús tuvo plena conciencia y voluntad, y que, además, Jesús dejó bien determinada la figura concreta que su Iglesia debería revestir: su organización, su estructura, sus ministerios principales, los sacramentos... todo ello habría sido establecido por Jesús y, por tanto, no sólo serían la voluntad única del Dios único, sino que serían también inmutables e irreformables[21]. Y serían la única forma válida que la relación del ser humano con Dios podría adoptar.

Remitiendo a Jesús mismo la fundación de la Iglesia, y considerándola –equivocadamente- como un acto histórico-jurídico, se convirtió a Jesús durante veinte siglos en el aval más fuerte de la propia figura histórica concreta de la Iglesia: todo se remitía a Él, todo había sido querido por Él y nada podría reformarse porque sería ofenderle a Él. Jesús ha fungido de esta manera en el imaginario de los cristianos, irónicamente, como el mayor soporte y el mayor aval del eclesiocentrismo. Y este error todavía es invocado en la actualidad respecto a muchos elementos cuya irreformabilidad se aduce remitiéndose a una supuesta voluntad de Jesús de la que procederían.

Es sabido –la Iglesia católica se ha hecho universalmente famosa por ello- que el cristianismo tiene especiales dificultades para el diálogo interreligioso, porque no puede participar en el mismo sin comenzar

20 Todavía en la segunda mitad del siglo XX podemos encontrar manuales de teología como el de J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi,* en *Sacrae Theologiae Summa* (BAC, Madrid ^{4}1958) -un manual por cierto muy aceptado e influyente en su época-, en los que se presenta toda esta visión monolítica y sin la menor fisura de duda.

21 No serían «de derecho eclesiástico», sino «de derecho divino»; la Iglesia no tendría, por tanto, derecho a abolir, cambiar ni a reformar estas «disposiciones divinas».

diciendo: «yo tengo la Verdad plena y soy el único que la tiene, porque me la entregó Jesús, el Hijo único, de parte de Dios mismo, y yo no puedo modificar nada de lo que pienso, porque es la verdad de Dios, que me la reveló el propio Hijo de Dios». Con un comienzo semejante es imposible cualquier diálogo interreligioso. Pero, a la luz de lo que hoy exegética y teológicamente sabemos de Jesús, cabe preguntarse seriamente si Jesús no desautorizaría tal apelación a él si en persona se presentara en el diálogo interreligioso.

¿Más allá de la «religión»?

Sin querer dilucidar este aspecto de Jesús, sí conviene al menos evocarlo.

No falta en teología la opinión recurrente de que el mensaje de Jesús podría significar la superación de la religión. Como hemos dicho, Jesús se lleva mal con la religión establecida. Él se enfrenta a sus instituciones, reglas, prohibiciones, ritos y demás mediaciones, y expresa claramente que quiere liberar al ser humano de ese tipo de relación con Dios. Él quiere una religión en la que se adore «en espíritu y en verdad», sin atarse a tiempos ni espacios sagrados, con una moral de libertad: «el sábado es para ser humano, no el ser humano es para el sábado» (Mc 2,27-28), ya que «para que seamos libres nos liberó Cristo» (Gál 5,1). Para él lo principal es la vida misma: «Para esto he venido: para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10).

Pero, ¿esa «novedad» a la que Jesús llama, cabe dentro de lo que es una «religión»? ¿A qué estaba llamando Jesús? ¿A una purificación de la religión, a una nueva religión, o a la superación de la religión misma? ¿Cabría decir que la misión de Jesús era también la de liberar al ser humano del peso de las religiones antiguas, comenzando por la suya, que imponía a la gente «pesos que no podían soportar»? «¿Sería pues una herejía decir que lo que Jesús pretendió fue hacer tomar conciencia a la gente de que la misma religión, sobre todo en sus aspectos legislativos, culturales y rituales, acaba siendo una esclavitud, mientras que la fe verdadera, la verdadera espiritualidad, tendría que ser la gran liberación de todo lo que oprime a las conciencias? Él quería otro tipo de relación del ser humano con Dios...»[22].

«Jesús no llamó a una nueva religión, sino a la vida» dirá Dietrich Bonhoeffer[23]. Nos hemos referido más arriba a la opinión de Sheehan, en este mismo sentido. Toda la llamada «teología de la secularización» o

22 Juan ARIAS, *Jesús, ese gran desconocido*, Maeva, Madrid 2001, 136.

23 Citado por Juan ARIAS, *ibid*., 135. J.B. COBB, *¿Es el cristianismo una religión?*, «Concilium» 156 (1980). Cfr también René MARLÉ, *Dietrich Bonhoeffer, testigo de Jesucristo entre sus hermanos*, Mensajero, Bilbao 1968.

«de la secularidad» que se desplegó en las décadas en torno al Concilio Vaticano II acentuó mucho este aspecto «suprarreligioso» del mensaje de Jesús[24]. A este mensaje de Jesús habría que añadirle la otra cara, la de la religión misma, su tendencia intrínseca a velar más que a transparentar en la relación del ser humano para con Dios[25].

No hace falta ponderar la importancia que estas facetas del mensaje de Jesús pueden tener para un discípulo de Jesús cuando trata de dialogar precisamente con otras «religiones»... ¿Podemos pensar que hoy día, en nuestra situación actual, en el diálogo interreligioso concretamente, sería especialmente relevante la invitación de Jesús a superar la religión, a la superación de todas las «religiones»? El mensaje siempre sorprendente de Jesús nos pondría en la situación que refleja aquel conocido adagio: «Cuando ya estábamos encontrando la respuesta, nos cambiaron la pregunta», o sea, cuando iniciábamos la aventura del diálogo interreligioso como respuesta a los nuevos desafíos sentidos por las religiones, descubrimos que en algún sentido deben ser superadas las religiones mismas... Dicho de otra manera: la pregunta no es ya «cuál es la religión verdadera», sino «qué es la verdadera religión»...

Concluyamos esta parte «jesuánica» con uno de los pensamientos con los que la comenzamos: en este hombre Jesús, en este campesino galileo sin estudios y sin viajes al extranjero, que mirado humanamente poco parecería poder decirnos para iluminar los problemas de un mundo mundializado dos mil años después, en él, los que nos llamamos cristianos, encontramos, sí, respuesta e iluminación para esta realidad del pluralismo religioso visto con una actitud de pluralismo de principio[26]. Sus actitudes nos resultan, en efecto, muy iluminadoras.

---

24 Harvey COX, *La ciudad secular*, Península, Barcelona. Gustave THILS, *¿Christianisme sans réligion?* Y la inabarcable bibliografía moderna sobre la distinción entre «fe» y «religión», así como el frecuente título: «el cristianismo no es una religión».

25 «Lo propio de toda religión es ponerse en lugar de Dios, identificar inconscientemente la causa de Dios con la suya propia, la ley de Dios con sus propias leyes, pensando que con ello da culto a Dios, cuando lo que hace en realidad es confundir el honor de Dios con su propia voluntad de poder»: MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios*, II, Desclée, Bilbao 1995, p. 188. El Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes* 19) reconoce que, a veces, «los cristianos han velado más que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión».

26 Para Roger HAIGHT, «el argumento fundamental en favor de la verdad y de la autenticidad del poder salvífico de las otras religiones proviene del testimonio de Jesús»: *Jesus, Symbol of God*, Orbis, Maryknoll 2000, p. 412.

C. Aspectos neotestamentarios

Continuamos ahora con el resto del Nuevo Testamento (NT) exceptuando los evangelios. Sólo destacaremos algunos elementos que nos resultan más iluminadores de cara al pluralismo religioso.

La apertura a los religiosamente otros: Hch 10,1 – 11,18

El NT no nos da cuenta explícita del proceso de separación del cristianismo respecto al judaísmo. Sí que contiene muchos vestigios del tiempo en que aún no se había realizado tal separación. Aquel proceso fue ocasión de una obligada reflexión en torno a la «religión» querida por Dios. Sobre todo porque la separación del judaísmo se hizo simultáneamente a la apertura a los «gentiles». La vieja mentalidad deuteronomista de que todas las religiones y sus divinidades son vanidad y realidad negativa, deja paso a una consideración más afectada por la experiencia de los cristianos convertidos desde la gentilidad, que por experiencia propia saben de su sincera búsqueda de Dios.

Revelador es, en este sentido, todo el episodio en torno al centurión romano Cornelio, de Cesarea. El texto, que está queriendo justificar la apertura del cristianismo hacia los «paganos», presenta todo como obra directa e iniciativa del Espíritu, que toma un protagonismo decidido. A Pedro y a la comunidad cristiana sólo les queda el trabajo de «ir comprendiendo que Dios no hace distinciones, sino que acepta al que le es fiel y obra rectamente, sea de la nación que sea» (Hch 10,34), primero, y, además, que el Espíritu de Dios se ha derramado también sobre los paganos (10,45; 11,17-18). Pedro y el cristianismo pasaron, de considerar que no podían entrar en la casa de un pagano -por impuro según la ley-, a reconocer que «Dios ha querido darles el mismo don que a nosotros» (11,17). Hay que hacer notar que aquella convicción primera no era una opinión cualquiera, sino, supuestamente un elemento de la revelación divina en el marco del judaísmo.

Este episodio registra teológicamente una evolución en la «teología de las religiones» de los primeros cristianos. De una posición exclusivista por la que consideraban «impuros» a los paganos, pasaron a una cierta actitud de pluralismo, al reconocer la obra de Dios más allá y al margen de lo que ellos conocían hasta entonces. Se trata de una flexibilidad, de una capacidad de reflexión y cambio, que puede ser modelo para nosotros en la actual situación de la globalización, en la que ya no se trata de entrar o no en la casa de la otra religión, sino de convivir con todas las religiones en la única casa habitada común, la sociedad mundializada, la esperada «ekumene».

Se podría completar este elemento con el tema de la circuncisión. Se insiste cada vez más en que el comportamiento de los primeros cristianos en este punto fue sencillamente modélico para nosotros (Hch 15, 1-35). Fueron capaces de distinguir entre lo esencial y sus mediaciones rituales, a las que supieron desacralizar y poner en su sitio, como simples mediaciones no absolutas, susceptibles de variación e inculturación. «Como cristianos, lo mismo da estar circuncidados que no estarlo, pues lo que vale es una fe que se traduce en amor» (Gál 5,6).

En la actual situación de diálogo interreligioso, nosotros debemos discernir también qué es lo esencial y qué son simplemente mediaciones[27] que «no hay que imponer a los paganos» (Hch 15,19).

La universalidad de la conciencia ética: Rom 2, 6-16

La carta a los romanos, en su intento de expresar una visión de conjunto omniabarcante del panorama de la salvación, no puede menos de implicar aquí también, de alguna forma, la temática de la «teología de las religiones». Afirma la universalidad de la ley natural o de la conciencia ética más allá de las fronteras que dividen religiosamente a la humanidad en judíos y griegos... Porque «Dios no tiene favoritismos» (Rm 2,11). Conociendo o sin conocer la Ley, los seres humanos serán juzgados por ella, teniendo en cuenta que quienes están fuera del alcance de la religión de la Ley pueden practicarla «espontáneamente», mientras que, por el contrario, para los que están dentro de ese alcance, «no basta escuchar la Ley para estar a bien con Dios» (Rm 2,13).

En definitiva, Pablo intuye que la Ley no excluye a quienes no la conocen, y que, en realidad, no hay nadie que no conozca de algún modo ya que la ley está espontáneamente dentro de cada ser humano. No se trata de un «pluralismo religioso» propiamente dicho, pero sí al menos de un inclusivismo universalista: la Ley misma de Dios se hace accesible a todos los hombres y mujeres más allá de las fronteras que separan las religiones... Hasta «las criaturas gimen en dolores de parto» (Rm 8, 22), del parto del plan de Dios, en esa visión inclusivista universal.

Apertura hacia todos los valores: Flp 4, 8

«Fíjense en todo lo que encuentren de verdadero, de noble, de justo, de limpio, en todo lo que es hermoso y honrado».

Es una actitud de sensibilidad, de apertura a todo lo bueno y bello que puede haber por la vida, sin pensar que fuera de nuestro ámbito vital no pueda haber nada bueno o mejor que lo nuestro. O sea, sin pensar que «extra nos, nihil bonum», «fuera de nosotros, no hay nada bueno».

27 Véanse las claras reflexiones de Pablo a este respecto en Rom 2, 25-29.

La religión universal del amor: 1 Jn

Las cartas del apóstol Juan, en su perspectiva más alta, proclaman el amor como la esencia y el ideal de la vida cristiana. «El amor viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,7-8). «Quien no practica la justicia, o sea, quien no ama a su hermano, no es de Dios» (1 Jn 3, 11).

Esta identificación del amor con el «conocimiento» de Dios es un principio omnipresente en toda la carta. «Conocer a Dios y ser de Dios», expresiones máximas de la religión, dependen, o se hacen intercambiables con la práctica del amor y de la justicia. Diríamos que Juan está instalado en una profundidad más allá del cristianismo como religión externamente mirada. Todo el que ama y practica la justicia está en la mejor religión, la religión del «conocer a Dios y ser de Dios». Esa religión transcendente, que va más allá de la simple confesión oral o pertenencia formal (la del que «dice 'amo a Dios' pero odia a su hermano», 1 Jn 4, 20), es una religión capacitada para dialogar con todas las religiones. Lo cual –aquí también– no significa que Juan esté en una posición pluralista explícita, pero sí en un universalismo inclusivista, al menos.

No se trata de una actitud iluminada, como la de quien cree tener una revelación particular, una fuente de Verdad que los demás no tienen; al contrario, es una actitud realista y humilde, que comparte con todos la oscuridad, iluminada por el único foco realista, el del amor: «A Dios nadie lo ha visto. Si nos amamos, Dios está con nosotros y su amor está realizado entre nosotros» (1 Jn 4,12).

La «verdadera religión»: Sant 1, 27

«La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo».

Comenta José María Díez Alegría: «Esta perícopa es enormemente expresiva, porque la palabra 'religión', que en el original griego es *threskeía*, es la palabra que se empleaba expresamente para designar la religiosidad cultual, e, incluso, diríamos, para la religiosidad más bien cultualista. Por tanto, en el texto de Santiago, está claro que la religiosidad ontológico-cultualista viene rechazada y en su lugar se afirma, con la mayor energía, la religiosidad ético-profética»[28].

Díez Alegría hace una distinción de dos tipos de religiones: las «ontológico-cultualistas», que corresponden a una concepción circular del tiempo, pesimista, que buscan la salvación saliéndose de la historia por la

28 *¡Yo creo en la esperanza!*, Desclée, Bilbao 1975, 61-62.

identificación con Dios por medio del culto, y la religión «ético-profética», que correspondería a la religión bíblica del antiguo Israel y a la religión de Jesús y los primeros cristianos, que tiene una concepción lineal del tiempo histórico, abierta, optimista, que busca la salvación por la realización en la historia de la justicia y del amor[29].

Que la religión cristiana, según Santiago, es una religión ético-profética, significa que es una religión soteriocéntrica, que pone en el centro la realización de la salvación y la liberación del ser humano, realizada aquí y ahora, en la historia. Para el diálogo interreligioso, esta ubicación de la fe cristiana es muy importante.

Efesios y colosenses

Cabría señalar también las visiones pancósmicas y panhistóricas de la redención llevada a cabo por Cristo, según las cartas a los efesios y a los colosenses. Son visiones universales, pero de un universalismo inclusivista, si no exclusivista.

Concluimos

En esta lección hemos dado una mirada a la Biblia y a la persona de Jesús, desde la preocupación por encontrar palabras y gestos que iluminen el tema del pluralismo religioso, y la posición pluralista que venimos adoptando en la construcción de esta teología. Nos confirmamos en la idea de que la Biblia (especialmente el AT) está lejos de nuestras preocupaciones y planteamientos sobre el pluralismo, y que no puede decirnos mucho al respecto, aunque es necesario escuchar todas sus posibles enseñanzas. También nos confirmamos en la certeza de que Jesús, en su persona y en su mensaje, ilumina una posible actitud pluralista.

II. Preguntas para trabajar en grupo

- ¿Qué impresión me produce saber que en la Biblia misma han quedado recogidas tradiciones religiosas antiquísimas que aún dan por supuesto el politeísmo...?

- Pongamos en común en el grupo lo que sabemos acerca de la distinción entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe».

- ¿Nos damos cuenta de que Jesús estuvo toda su vida al margen de la problemática explícita que hoy nos planteamos en torno al pluralismo religioso? ¿Por qué estuvo así? ¿Y cómo, sin embargo, es posible que él sea para nosotros una luz que nos ayude a plantearlo y resolverlo adecuadamente?

---

29 «Estas dos posiciones, 'ontológico-religiosa' y 'ético-profética', han quedado bien caracterizadas en la obra de José María DIEZ ALEGRÍA», dice Clodovis BOFF, *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980, 198.

- Comentar cada uno de los rasgos de la persona de Jesús que se exponen en esta lección, comentando (ampliando, o eventualmente corrigiendo) las aplicaciones o referencias que se puedan hacer a la teología de las religiones o del pluralismo religioso.

- Volver a alguna de las lecciones 3ª ó 4ª (las de los temas históricos) y pasemos revista a las situaciones allí descritas, juzgándolas desde alguno de los rasgos de la persona de Jesús destacados en esta lección. ¿Qué hubiera hecho Jesús, según ese rasgo, en aquellas situaciones históricas?

- «El paradigma del pluralismo (el tercero de los modelos posibles en teología de las religiones) es teocéntrico y reinocéntrico, y Jesús también lo fue»... Comentar.

- «El ser humano, en definitiva, consigue la salvación por la práctica del amor y la justicia». ¿Qué papel juega entonces la religión en la salvación del ser humano? Comentar.

- Lo abordado en esta lección no es todo lo que se puede encontrar en la Biblia respecto a la pluralidad religiosa, ni mucho menos. Pongamos en común otros textos, elementos, pasajes bíblicos... que cada uno de nosotros cree que se pueden aportar también sobre el tema, tanto en un sentido positivo como negativo.

- Hagamos una evaluación final desde los paradigmas de la teología de las religiones: ¿la Biblia es exclusivista, inclusivista o pluralista? Hagamos las matizaciones necesarias.

- «Un tal Jesús», la serie radial de José Ignacio y María López Vigil, tiene un episodio, el 100, dedicado a Mt 25, 31ss, titulado «El juicio de las naciones», que se presta a ser trabajado en grupo desde esta perspectiva del pluralismo interreligioso. Disponible en www.untaljesus.net

III. Bibliografía

CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, cap. III, subcapítulo «Seguimiento de Jesús», Editorial Envío, Managua 1992, p. 140ss. También en la biblioteca de los Servicios Koinonía.

LÓPEZ VIGIL, María y José Ignacio, *Un tal Jesús*, capítulo 100, Lóguez Ediciones, Salamanca 1984. Texto, comentarios y audios disponibles en: www.untaljesus.net

MENEZES, Rui de, *Pluralismo religioso en el Antiguo Testamento*, «Selecciones de Teología» 163 (septiembre 2002) 177-183.

NOLAN, Albert, *¿Quién es este hombre? Jesús antes del cristianismo*. Sal Terrae, Santander 1981. Y en servicioskoinonia.org/biblioteca

ODASSO, Giovanni, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Vatican City, Rom 1998, ^{2}2002.

PELÁEZ, Jesús, *El universalismo de Jesús en los evangelios. Infieles y bárbaros en el cristianismo de los dos primeros siglos*, RELaT 238: servicioskoinonia.org/relat/238.htm

TAMAYO, Juan José, *Jesús en el diálogo interreligioso, en Imágenes de Jesús*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 43-70.

11

Aspectos eclesiológicos del pluralismo religioso

En todo lo que tenga que ver con el pluralismo religioso, la realidad «Iglesia» juega un papel importante. La concepción que una religión tiene de sí misma como «Iglesia» o comunidad, es determinante para su relación con las demás. Porque si esa religión o Iglesia se piensa a sí misma como ocupante en exclusiva de todo el campo de la verdad, poco margen va a caber para un diálogo que no vaya a ser diálogo de sordos. Importa pues abordar el tema de la Iglesia, o lo que es lo mismo, los aspectos eclesiológicos del pluralismo religioso.

I. Para desarrollar el tema

La precomprensión clásica sobre la Iglesia

Ya hemos aludido en la lección anterior al hecho conocido de que Jesús no pretendió nunca fundar una Iglesia. Ya sabemos que aquello que nos enseñaron a la mayoría de nosotros en el catecismo infantil, de que «Jesús fundó la Iglesia» o, incluso, de que «vino a fundar la Iglesia y ésa fue la razón de su envío a la tierra», es una forma de hablar que necesita matización, pues obedece a una falta de perspectiva de la teología clásica que ha estado vigente durante siglos.

Sólo modernamente, en los dos últimos siglos, hemos recuperado la realidad histórica de Jesús, el «Jesús histórico». Hoy sabemos de la historia concreta de Jesús más que nunca antes en los dos milenios que han transcurrido desde su paso entre nosotros. Hoy sabemos que muchas afirmaciones que fueron tomadas al pie de la letra, como si fuesen afirmaciones «históricas», directa y literalmente descriptivas de la realidad, no lo son realmente, sino que son más bien afirmaciones teológicas.

Algo semejante sucede con el tema de la fundación de la Iglesia, o de la transición de Jesús a la Iglesia. Tradicionalmente se ha venido diciendo que Jesús habría fundado la Iglesia en un acto formal, jurídico, bien concreto... y con sus instrucciones a los discípulos la habría dotado incluso de estructuras, ministerios, sacramentos... El conjunto de los ele-

mentos que forman la Iglesia serían la religión que Dios mismo quiere para la Humanidad, el instrumento religioso que él quiere establecer en la tierra para que se difunda, llene el planeta y salve a toda la Humanidad. De forma que todas esas estructuras, dimensiones y elementos que forman la Iglesia serían algo «querido por Dios», «de derecho divino», dado y revelado al mundo por el mismo Hijo de Dios, sin que nosotros podamos hacer otra cosa que aceptarlo incuestionadamente y conservarlo con la máxima fidelidad. Así lo ha pensado la Iglesia durante casi dos milenios. Así nos lo enseñaron a nosotros. Así lo piensan muchos de los cristianos actuales y la casi totalidad de los dirigentes de la Iglesia. Ésa es la doctrina oficial; para muchos, indiscutible.

Como es lógico, teniendo esta comprensión de Iglesia en la cabeza y en la fe, es, de entrada, bastante problemático el diálogo religioso, y es muy clara la valoración que desde esa perspectiva se daría a la pluralidad religiosa (valoración que rondaría los límites del exclusivismo, o del inclusivismo, como máximo).

Pero, ¿y si todo aquello que se nos dijo no correspondiera a la realidad?

Vamos a abordar una revisión de lo que hoy sabemos de eclesiología renovada, para ver que, efectivamente, podemos afrontar el tema del pluralismo religioso con mejores actitudes que las que, a causa de esos bloqueos conceptuales eclesiológicos, han sido clásicas hasta ahora.

Qué pretendió Jesús

Si Jesús no fundó la Iglesia, ¿qué es lo que quiso fundar?, ¿quiso acaso fundar algo?, o «en definitiva, ¿qué pretendió Jesús?»[1]

No vamos a hacer aquí una exposición detallada de este fecundo capítulo de la cristología y la eclesiología, probablemente bien conocido de nuestros lectores. Vamos simplemente a recordarlo sintéticamente.

El dato histórico mejor asegurado de la vida de Jesús es que su predicación giró en torno al «Reino de Dios»[2]. Ése fue el tema de su predicación, su obsesión, su sueño, la pasión que le movía, la Causa por la que vivió y luchó, lo que en su vida tuvo un valor «absoluto» para él. La figura de Jesús no fue la del fundador de una religión o de una Iglesia, sino la de un profeta apasionado del Reino de Dios (RD), Causa última que le hizo

1 Es el título del ya citado capítulo 3º del libro de Leonardo BOFF, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae 1980; con ediciones en muchos otros países y lenguas.

2 El RD «aparece 122 veces en los evangelios y, de ellas, 90 en labios de Jesús»; cfr L. BOFF, *ibid.*, pág. 66.

vivir y morir. Por eso, importa escudriñar qué era el RD que predicaba. Y para ello, conviene aclarar primero qué no era para él el RD.

-Para Jesús, lo más importante, «lo último»[3], su Causa, no era él mismo: Jesús no se predicó a sí mismo. Él no se consideraba a sí mismo como lo más importante. Él se consideraba a sí mismo no absoluto, sino relacional: al servicio del RD

-Para Jesús, lo último no era, tampoco, simplemente Dios. Jesús no habla de Dios en directo y en soledad... Para Jesús Dios es siempre el «Dios del Reino», el Dios que tiene una voluntad, un proyecto, una cercanía, una voluntad, una paternidad salvadora... Para Jesús, Dios no es un «en sí».

-El RD, para Jesús, no era una nueva Iglesia, en la que nunca pensó. No se puede entender lícitamente que lo que Jesús dice del RD lo está diciendo de la Iglesia. Las parábolas que se refieren al RD se refieren al RD, no a la Iglesia. La Iglesia no es el RD.

-El RD no es la «gracia», la «vida del alma»... El RD como el «Reinado de Dios en las almas por la gracia», conseguida ésta por la muerte expiatoria de Jesús, depositada en la Iglesia y distribuida por los sacramentos... no es siquiera algo que Jesús pudiera haber pensado alguna vez en su vida.

-El RD del que hablaba Jesús no es el cielo... por más que el evangelio de Mateo habla, en vez de RD, de «Reino de los cielos», por dirigirse a cristianos de origen judío, que tradicionalmente evitaban la palabra «Dios» y la sustituían por el circunloquio «de los cielos». Jesús no era un predicador que perseguía la «salvación de las almas», para librarlas del infierno y hacer que alcanzaran el «reino del cielo»...

Lo más importante para Jesús

¿Qué era, pues, para Jesús lo más importante, lo que él llamó RD?

Jesús nunca lo explica sistemáticamente. Entre otras cosas porque RD no es un concepto que él haya creado, sino un concepto que estaba en el ambiente, proveniente de los tiempos de los profetas. Todos sus contemporáneos hablaban del RD. Lo que Jesús hace es matizar el concepto y desmarcarse de la comprensión que de él tenían los fariseos, los celotes, los esenios...

---

3 «Lo último», al decir de Jon Sobrino, que puede llamarse también «lo primero», el objetivo principal. Lo podemos explicar con la jerga clásica escolástica incluso: *primus in intentione, últimus in executione*, aquello hacia lo que se quiere llegar en último término, es lo primero que se persigue en el orden de la intención, la máxima prioridad.

Jesús comenzó escuchando a su pueblo y entroncando con sus grandes esperanzas[4]. «El pueblo estaba en una gran expectación» (Lc 3,15). Se esperaba la llegada de una intervención de Dios que transformaría la realidad. El RD seria una transfiguración y transformación radical de la realidad, de esta realidad, que sería introducida finalmente en el orden de la voluntad de Dios. El RD sería «no otro mundo, sino éste mismo, pero totalmente otro», totalmente renovado, sometido finalmente al designio de Dios y, por ello, sanado, purificado y enteramente transformado. El RD no se reduce a un aspecto concreto: es la totalidad de este mundo la que es afectada y transformada.

En todo caso, el RD estaba en la línea de la esperanza del fin del mundo. El mensaje de Jesús, su predicación, eran profundamente escatológicos: expectación hacia el cumplimiento final de una promesa divina que se acerca con inminencia en la historia[5].

Estaba muy lejos, pues, de pensar en la construcción de una iniciativa institucional de largo plazo, organizada, establecida jurídicamente, pensada para que permaneciese por los siglos de los siglos, y para que se extendiese a toda la Humanidad desplazando y sustituyendo a las demás religiones... Lo que Jesús promovió con su vida y su predicación fue, de hecho, un «movimiento», el «movimiento de Jesús», el círculo estrecho y el círculo amplio de los discípulos, sin organización, sin distinción tampoco frente al judaísmo, o, a lo sumo, como una «corriente» más de las muchas que cabían en el conglomerado multiforme que era el judaísmo de la época.

Lo que Jesús pretendió y logró desencadenar fue un movimiento alentado por un mensaje vital, por una esperanza cifrada en el RD, como utopía que pone en marcha mecanismos para ser acogida, preparada, construida, y que provoca lucha comprometida contra los factores de «antirreino» que se oponen al RD. Una pasión pues, una esperanza, un sentido para la vida, una convocación a la vida y para la vida. ¿Una religión? Pues... sí, y no. Sí, sin duda, como una «religión profunda», en cuanto que se trata de un sentido último para la vida humana que lo pone en relación con ese fundamento absoluto del ser que llamamos Dios. Y no, no una «religión sociológica» al menos, no una Iglesia establecida concreta, diseñada hasta en sus últimos detalles rituales y jurídicos, concebida como la figura concreta institucional única en la que la «religión profunda» pudiera tomar cuerpo.

4 BOFF, *ibidem*, pág. 71ss.

5 En varias ocasiones Jesús da la impresión de estar esperando una intervención ya inminente de Dios. Y esta inminencia será también luego un «error de perspectiva» en la primera generación cristiana, de cara a la segunda venida de Jesús.

Ya hemos dicho en la lección anterior que Jesús no es el fundador de una nueva religión, sino que tal vez llama simplemente a la vida (Bonhoeffer) y a la superación de la religión formalista y exteriorista (Sheehan). ¿Llamaba Jesús a la pertenencia «necesaria» a una Iglesia? La misma predicación de Jesús abunda en lugares en los que insiste en que la salvación desborda enteramente las fronteras humanas de cualquier institución religiosa. En todo caso, no es necesario hacerse preguntas de teología-ficción, porque, de hecho, la «Iglesia», en cuanto concretización exterior de una organización y una pertenencia, es consecuencia de la naturaleza social del ser humano. Y está ahí desde el principio. Jesús no fundó la Iglesia, pero la Iglesia se funda en Jesús. Al principio fue sólo el «movimiento de Jesús». Luego se fue transfigurando y evolucionando según modelos ciertamente muy diversos[6]. Todavía, durante los tres primeros siglos, el imperio romano mantuvo a la Iglesia bajo la purificación frecuente[7] de la persecución. El movimiento de Jesús, configurado en Iglesia de diferentes maneras, se mantenía vivo como una religión marginal en el imperio, sostenida por sus solas fuerzas espirituales propias. La sangre de los mártires era semilla de nuevos cristianos.

Pero en el siglo IV iban a darse unos cambios sustanciales, que debemos afrontar con más detalle.

El giro copernicano del cristianismo en el siglo IV

En el año 311, Galerio concede la tolerancia al cristianismo

En el año 313, en el llamado Edicto de Milán, Constantino decreta la total libertad de cultos, con reparación de los daños sufridos por los cristianos.

En el año 324, el mismo emperador manifiesta su deseo de que todos se hagan cristianos, aunque se prohíbe que se les moleste si no lo hacen. Se da ahora, pues, una situación de preferencia.

En el 380, para la parte oriental del imperio, Teodosio el Grande manda en el edicto de Tesalónica «que todos los pueblos del imperio abracen la fe que la iglesia romana ha recibido de san Pedro».

En el 392, la ley declara crimen de lesa majestad a los cultos no cristianos. El cristianismo pasa a ser la única y exclusiva religión del Imperio, tanto en Oriente como en Occidente.

---

6 ROLOFF, Jürgen, *La diversidad de imágenes de Iglesia en el cristianismo primitivo*, «Selecciones de Teología» 164 (dic 2002) 244-250.

7 Desde la época de san Agustín se citan clásicamente diez persecuciones –como diez fueron las plagas de Egipto- pero el número es simbólico e históricamente arbitrario.

Ochenta años, pues, del 311 al 392, marcaron un giro histórico radical. El cristianismo pasó de ser una religión marginal y con frecuencia perseguida, a ser la religión tolerada primero, preferida después, oficial más tarde, e impuesta, obligatoria, y, finalmente, la única tolerada. Pasó de las catacumbas al palacio imperial. Y lo que es más grave: pasó a ser una religión que legitimó la persecución a las demás religiones y la censura y la persecución también al interior de sí misma.

Aquí ocurrió algo muy grave. El cristianismo alcanzó la libertad religiosa, lo cual fue muy importante y muy justo, y muy útil para la extensión del cristianismo. Pero fue gravísimo que el cristianismo aceptara ser la religión oficial del imperio, es decir, que aceptara ocupar el puesto de la religión oficial dentro de un imperio que ya tenía una religión pública oficial que, desde siempre, había venido configurando la sociedad imperial. ¿Fue consciente el cristianismo de lo que significaba esa aceptación? ¿Fue consciente de que aquella sociedad pagana, imperial, desigual e injusta, esclavista[8], politeísta, de emperadores con frecuencia divinizados... formaba una unión indisoluble con una «religión de Estado» a la que ella estaba en trance de remplazar? ¿Fue consciente el cristianismo de la magnitud de la reestructuración social, cultural, religiosa, y hasta económico-política, que hubiera sido necesario llevar a cabo en aquella sociedad para que pudiera ser considerada realmente «cristiana», y él mismo pudiera ser considerado su religión oficial? Si la religión cristiana aceptaba finalmente ocupar el puesto, ¿sería ella la que transformaría a la sociedad imperial romana, o sería ésta la que acabaría transformando a la religión cristiana? ¿Cabe imaginar que Jesús hubiera aceptado ser entronizado como rey en un imperio y una sociedad tan injusta, sin haber exigido antes que esa sociedad hubiera dejado de ser injusta y de ser imperio, y estableciese el amor como ley social y los valores evangélicos como norma social?

El cristianismo, de hecho, aceptó gustosamente ocupar el puesto de la religión pública oficial romana. Los templos fueron vaciados de las estatuas de sus ídolos y decorados ahora con el crucifijo o el «pantocrátor». La protección al emperador que siempre se pedía a la divinidad, pasó a dirigirse ahora al Dios cristiano, así como la defensa contra los enemigos del imperio. Constantino pasó a considerar al Dios cristiano como su dios protector en sus guerras y batallas. Todavía hoy, el turista puede ver en el Panteón de Roma a Cristo Rey sentado en el trono central que ocupaba Júpiter. Al verlo, hay que preguntarse sinceramente: ¿quién ha convertido a quién?, ¿Jesús convirtió a Júpiter, o de alguna manera

8 En Roma, de un millón de habitantes, 900.000 eran esclavos. Alex ZANOTELLI, «Adista» (13 maggio 2002) 5.

Jesús se convirtió en Júpiter? El Cristo Rey, sentado en su trono imperial, con su cetro y su majestad, ¿puede ser realmente Jesús de Nazaret, o es, en el fondo, Júpiter tonante simplemente disfrazado de Cristo? ¿Es que Cristo podría asumir el puesto de Júpiter? ¿Quién convirtió a quién? ¿El imperio romano se convirtió al cristianismo, o fue el cristianismo el que se acomodó y se convirtió al imperio?[9]

Es cierto que en todo esto no fue la Iglesia quien llevó la iniciativa, sino la autoridad del imperio[10]. Que la Iglesia quedase convertida en la religión del Estado[11], sacralizando así el orden existente, no sucedió porque los dirigentes del imperio o la mayor parte de los súbditos tuviesen una personal fe en Jesús, sino, sobre todo, porque en los ámbitos de decisión se intuyó con acierto que podría ser el instrumento que apoyase de forma más eficaz la cohesión y la unidad política[12]. Poco importaba el mensaje cristiano en sí. Lo realmente buscado era que cumpliese el papel que se le asignaba, aun a costa de la autonomía de la Iglesia o del mensaje cristiano mismo[13]. De Constantino –aunque en la Iglesia oriental se le venere como santo- ignoramos si fue un cristiano convencido. De hecho, en su vida hubo épocas en que la sangre, generalmente de sus familiares, corrió a su alrededor, y él sólo fue bautizado en vísperas de su muerte, por un obispo arriano. Probablemente, fue su genio político, y no una aparición celestial -como dice la leyenda-, quien le hizo ver que *in hoc signo vinces*, «con este signo (de la Cruz) vencerás» tanto en la batalla del Puente Milvio[14] como en la batalla por sostener en pie el tambaleante Imperio Romano.

Apenas dada la libertad de cultos, el emperador toma la iniciativa de convocar a los obispos a un «concilium» para unificar la doctrina. Él es quien convoca, él invita, él paga. Los obispos son llevados por la posta imperial, en carruajes de lujo a cargo del Estado. Comienzan a ser funcionarios del

9 «¿Le idee di Platone sono state cristianizzate, o piuttosto è stato il cristianesimo ad essere platonizzato?»: PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi 2001,142.

10 J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae 1989, 222-225.

11 Es lo que en el lenguaje moderno se ha llamado «nacionalcatolicismo».

12 Las medidas que el imperio tomó al respecto «sobrepasan el cuadro de las convicciones personales del emperador. No pueden explicarse sino por el deseo de hacer de la Iglesia un organismo oficial, de asociarla a la vida y al funcionamiento del Estado y de reforzar a éste con la influencia de la jerarquía eclesiástica sobre los fieles. El cristianismo comenzaba a ser 'religión de Estado'»: CROUZET, AYMARD, AUBOYER, *Histoire Génerale des Civilisations*, PUF, Paris 1956, II, 499-500.

13 Cfr. A. CALVO – A. RUIZ, *Para leer una eclesiología elemental*, Verbo Divino, Estella 1986, 39, a quien seguimos de cerca en este punto.

14 Contra Majencio, año 312.

Estado. El Concilio se realizará en el palacio de verano de Constantino. El emperador los invita a un banquete regio. Cuesta bastante trabajo mantener la serenidad cuando se lee el relato de este banquete imperial celebrado al término del Concilio de Nicea; dice así:

«Algunos destacamentos de la guardia y del ejército rodearon la entrada del palacio con las espadas desenvainadas, y pasando por en medio de ellos sin temor, los hombres de Dios [los obispos] penetraron en los aposentos privados del emperador, donde se hallaban a la mesa algunos compañeros de éste, mientras otros yacían reclinados en lechos situados a uno y otro lado de la estancia. Cualquiera hubiera pensado que se tratara de un cuadro del Reino de Cristo, de un sueño hecho realidad»[15]. El autor de este relato es Eusebio de Cesarea, el famoso historiador de la Iglesia del siglo IV, obispo. Crossan, a su vez, comenta: «De nuevo aparecen combinados el banquete y el Reino, pero los invitados son ahora los obispos, todos ellos de sexo masculino, que comen reclinados en lechos en compañía del propio emperador y esperan ser servidos por otros». Eusebio –que refleja en su historia el punto de vista de la Iglesia de su tiempo- ve realizado el Reino de Dios en el banquete de los obispos servidos por el Emperador. ¿Habría reconocido Jesús el Reino que Él predicó en semejante escena?

El banquete es un símbolo concentrado de un proceso general de «asimilación al Imperio» que se da en toda la Iglesia, comenzando por los obispos. Empieza entonces lo que se ha llamado la «faraonización del ministerio»[16], que pasa a ser un «poder» que asimila el estilo, la concepción, los títulos y hasta la vestimenta faraónica regia de los poderosos del imperio (báculo, mitra, anillo, palio, estola, título de «pontífice»... se originan en este proceso).

Añade Crossan: «Quizás el cristianismo sea una traición inevitable y absolutamente necesaria de la figura de Jesús, pues, de no ser así, todos sus seguidores habrían muerto en las colinas de la Baja Galilea. Pero, ¿era preciso que esa traición se produjera en tan poco tiempo?»[17]. Efectivamente, ya sabemos que el mensaje utópico del Evangelio de Jesús está llamado a chocar con la dinámica egoísta e injusta de los sistemas económicos y políticos humanos, especialmente de aquellos sistemas dictatoriales, injustos, opresores[18]. Su lugar es siempre la oposición al sistema, la defensa de

15 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3, 14.

16 R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992, 128.

17 Citado por Juan ARIAS, *Jesús, ese gran desconocido*, Maeva, Madrid 2001, 132-133.

18 El de Constantino no fue precisamente un régimen que brillara ni por un espíritu democrático ni por la justicia social: implantó una monarquía absoluta, y aumentó notablemente los gravámenes del fisco sobre los pobres (VELASCO, *ibid*., 136-137), mientras los esclavos no cambiaron en nada su estatuto social.

los pequeños, la solidaridad con los excluidos, la opción por los pobres, la causa común con los soñadores marginados. Por eso, ¡¿cómo es posible que una Iglesia que se creía fundada por Jesús pudo sentarse a la mesa con el emperador y ver en ese banquete la imagen viva del Reino de Dios?!

El giro constantiniano del siglo IV no fue sino el inicio. La caída del imperio romano (476), el vacío de poder político que con ella se originó, las invasiones de los pueblos bárbaros, sus posteriores conversiones en masa, la construcción de un nuevo orden social sobre las ruinas del imperio... enfrentaron al cristianismo a tareas y a oportunidades inéditas hasta entonces. La Iglesia era la única fuerza social para comandar la construcción de una nueva sociedad.

El proceso de gestación y crecimiento de la «cristiandad» llegó a su culmen en el siglo XI con la reforma gregoriana, de Gregorio VII. A partir de él los papas se consideran investidos de plenos poderes temporales y espirituales, y se creen superiores al emperador, a los reyes y a los príncipes. Tal superioridad les da derecho tanto a investir como a deponer a quienes detentan el poder político. Es la lucha por la hegemonía entre el poder religioso y el político.

En una primera etapa, el poder temporal se subordina al poder espiritual. La plasmación teológica y jurídica más nítida de tal planteamiento aparece en los *Dictatus papae*[19], de Gregorio VII. Esta teocracia pontificia aumentará con sus sucesores, y el papa pasará de llamarse Vicario y Sucesor de Pedro, a considerarse Vicario de Cristo, y Cabeza de la Iglesia (expresiones que los padres de la Iglesia reservaban al Espíritu Santo o a los pobres, la primera, y a Cristo, la segunda). Por fin, aunque el poder temporal de la Iglesia se irá desmoronando poco a poco por la emancipación de los estados europeos -incluida la propia Italia-, la visión, la actitud y la teología de la «cristiandad» seguirá vigente nada menos que hasta la segunda mitad del siglo XX. Ni la Reforma protestante ni los Concilios de Trento y del Vaticano I fueron capaces de provocar un replanteamiento. Sólo el Vaticano II, hace apenas 40 años, después de casi 16 siglos, «abrió la puerta» (no más) para la superación de la mentalidad de «cristiandad».

19 Allí se dice: «Sólo el obispo de Roma ha de ser llamado universal… Sólo él posee el derecho de utilizar las insignias imperiales. Sólo él presenta a todos los príncipes el pie para que se lo besen. Él tiene el derecho a deponer al emperador, y su veredicto es inapelable. No puede ser juzgado por nadie. Todos los asuntos más importantes habrán de ser abocados ante la Santa Sede».

Balance teológico del giro constantiniano

Para nuestro propósito es suficiente lo que hemos dicho en referencia a la historia. Vamos a hacer simplemente un balance de lo que esta transformación «constantiniana» de la Iglesia significó en términos teológicos:

• El mensajero desplazó al mensaje[20]. Jesús, que nunca se predicó a sí mismo, pasó a ser él mismo el objeto central de la predicación de su Iglesia. Pasó a segundo plano lo que predicó Jesús, y, en su lugar, se predicó a Jesús mismo. El RD, utopía, se hizo «tópico» en Jesús: se consideró a Jesús la realización plena del RD[21]. El centro de la Iglesia ya no es el RD, cuanto Cristo, el Pantocrátor.

• El Mesías **se desmesianizó**. «Después de la resurrección, Cristo, es decir, Mesías, se convirtió en nombre propio de Jesús de Nazaret. Así aparece programáticamente en la formulación del kerygma: "Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quienes ustedes han crucificado" (Hch 2,36), y se mantiene en todos los estratos del NT. Ese nombre se convirtió en algo tan definitorio de Jesús que fue usado para designar también a los creyentes en Jesús, de modo que "los discípulos recibieron el nombre de cristianos" (Hch 11,26). [Más tarde] Hubo, sin duda, importantes razones, pero en definitiva se llegó a la paradoja que, provocativamente, podemos formular como la des-mesianización de Cristo, es decir, las desmesianización del mesías»[22].

Dicho más concretamente: la esperanza de salvación histórica fue sustituida por una esperanza de salvación sólo transcendente, y además individual y espiritual. El cristianismo deja de presentarse como una esperanza para los pueblos oprimidos, como una «buena noticia para los pobres», como un mensaje liberador, y pasa a ser simplemente un mensaje «puramente religioso», moral, de perdón de los pecados, gracia interior, salvación posmortal... unos valores espirituales tan eminentes que bien merecían el sacrificio de los bienes de este mundo[23]. El RD, en lo que tuvo de contenido concreto de la predicación de Jesús, se eclipsó enteramente

20 «Ya es conocida la sentencia de R. Bultmann de que Jesús predicó el Reino mientras que la Iglesia predica a Cristo. Y es absolutamente cierta: «Él, portador antes del mensaje, entra ahora a formar parte del mismo mensaje, en su *contenido esencial; de anunciador se ha convertido en anunciado*» [BULTMANN, R., *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981, p. 76]». Eduardo DE LA SERNA, *Teresa de Lisieux y la teología de la Liberación*, en revista «Proyecto» del Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, VIII/24 (agosto 1996) 25-57, aquí 36.

21 Orígenes dirá que Cristo es el «autobasileia», «el Reino mismo de Dios». *In Mt. Hom.*, 14, 7; PG 13, 1198 BC.

22 SOBRINO, J., *Mesías y mesianismos. Reflexiones desde El Salvador*, «Concilium» 246 (abril 1993) 159-170. También en servicioskoinonia.org/relat/069.htm

23 Recuérdese por ejemplo cómo a los esclavos se les predicaba que la pérdida de su libertad bien merecía la pena, porque les conseguía la salvación eterna, que no hubieran alcanzado si hubieran sido libres en Africa, como ya hemos dicho (cf. capítulo 4, p. 38).

en la Iglesia para un período larguísimo, aunque no dejaría de reaparecer constantemente en los movimientos renovadores y subversivos, continuamente reprimidos y estigmatizados por la institución eclesiástica como heterodoxos o heréticos.

• El Reino de Dios perdió así su «**carácter histórico-escatológico**»[24], o sea, dejó de entenderse como la «utopía» que Jesús había predicado, dejó de verse como el proyecto de Dios mismo para transformar la realidad histórica e introducirla en el orden de su voluntad... y comenzó a ser descendido hasta una visión más «tópica» (más en un lugar concreto), lo cual encontró su expresión más plausible en su identificación con la Iglesia: el Reino de Dios es la **Iglesia**[25]. El RD se realiza en la Iglesia, ella es su representante plenipotenciaria. Ella es el «Reino de Dios en la tierra»[26], la «ciudad de Dios», el arca de Noé para la salvación de la Humanidad. Todo esto conducirá finalmente a la entronización de la doctrina del «fuera de la Iglesia no hay salvación».

Esta pérdida de la conciencia del carácter escatológico del mensaje de Jesús es algo que en el campo de la teología académica durará hasta el paso del siglo XIX al XX[27], y en el campo de la práctica eclesial (y de la teología viva) se demorará hasta la aparición de las llamadas comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación (en los diferentes continentes), así como los movimientos cristianos animados por las llamadas teologías contextuales.

• La predilección por los **pobres** cedió a la alianza con las clases dominantes, con el poder político mismo. A partir del giro constantiniano, ser cristiano ya no es algo perseguido, sino encomiado; ya no es un riesgo, sino una ventaja. La fe cristiana es ahora algo bien visto en la sociedad, algo apoyado por los grandes y poderosos. Los ricos se sienten cristianos y quieren tener a la Iglesia de su parte. La conocida tensión del evangelio con las riquezas, con el poder y con los ricos es suavizada y puesta en la

24 MÜLLER-GOLDKUHLE, *Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico*, «Concilium» 41(1969)24-42.

25 SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA Editores, San Salvador 1999, 433: «La Iglesia reemplazó al reino con *hybris* inconcebible, concibiéndose a sí misma por principio desde el poder. Pudo incluso llegar a ser antirreino y sin una realidad –la del reino- que la pudiese juzgar».

26 La progresiva identificación de la Iglesia, o del 'imperio cristiano', con el reino de Dios es una característica de esta época. R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús*, 125.

27 «Este descubrimiento eclesiológico, que hoy es evidente y puede leerse en cualquier manual moderno de eclesiología, sucedió más o menos con el cambio de siglo [XIX-XX], cuando se descubrió que el mensaje de Jesús era un mensaje escatológico». SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae 1984, 217. ID, Jesucristo Liberador, UCA Editores, San Salvador 1991, 185ss.

penumbra. Los obispos mismos pasan a ser grandes señores, colmados de riquezas por la autoridad civil, lejos de los pobres, incapacitados para sintonizar con sus intereses subversivos. La opción será por los poderosos, aunque con la buena intención de animar a los ricos a la beneficencia para con los pobres...

• La alianza con el poder político llevó a que la Iglesia echara mano de él, y se ayudara a sí misma con la **violencia**, para imponerse, imponer la fe en la sociedad, marginar a los disidentes, extirpar las herejías... Prisciliano, obispo de Ávila, es el primer hereje condenado a muerte y decapitado, con otros seis, en el año 385. Constantino ordena la destrucción de los «escritos impíos» de Porfirio, «enemigo de la verdadera religión», siendo quizá el primer ejemplo de censura religiosa por parte del poder civil dentro del ámbito cristiano. Las Cruzadas serán el clímax del la guerra religiosa en el cristianismo. Y la Inquisición será la expresión más vibrante de esta utilización de la violencia por parte del cristianismo.

• El cristianismo, que era originalmente un «movimiento», heredero del movimiento de Jesús, sin templos, sin ritos, sin leyes, sin autoridades sagradas («jer-arquía»), sin «sacerdotes», sin clero, sin clases dentro de sí mismo... se transformó sociológicamente en una «**religión**», como la religión romana a la que desplazó, y a la que reemplazó en su papel de «religión de Estado»[28]. Asumió muchos de sus ritos, sus fiestas, su estilo, sus funciones, sus «ministerios»[29]. Asumió el papel sacralizante que la religión como elemento social de cohesión tenía en las sociedades paganas, concretamente en la romana; de ahí el retroceso que se dio en todo lo que Jesús significó de «superación de las religiones». Adoptó las características sociológicas de las religiones clásicas, características que el mensaje de Jesús le había vetado: lugares y tiempos sagrados, templos, clero separado como casta o como clase social, implicación política oficial, carácter de funcionariado civil altamente jerarquizado de sus obispos y de su clero, marginación y reducción a la pasividad del pueblo laico...

---

28 No hace falta destacar, por evidente, que con ello el cristianismo se distanció totalmente del tipo de religión que era y le correspondía ser, religión «ético-profética», y se acomodó más y más al tipo de religión romana y griega, pagana en general, «ontológico-cultualista». Cfr. los «dos tipos de religiones» presentados por J.M.DÍEZ ALEGRÍA, citados en la lección anterior.

29 «El uso de la palabra 'pontífice', rechazada por la Iglesia primitiva –al igual que otros términos provenientes del mundo de lo sagrado y cultual, tales como 'sacerdote', 'liturgia', etc.- indica hasta qué punto la conversión del cristianismo en 'religión' imperial debió influir para que se completara su identificación con una religión más»: J.L. SEGUNDO, *El dogma que libera*, 225.

• Se dio una profunda **helenización**[30] del cristianismo que iba a inaugurar una etapa de la historia del cristianismo inculturado en la cultura grecorromana de más de milenio y medio. Dicha configuración se dio en estos cuatro primeros siglos, especialmente en el IV[31], y se mantiene hasta nuestros días.

• La Iglesia se hizo **heredera del imperio romano**. En efecto, ya desde Constantino, la Iglesia se vio utilizada por el poder político para prestar un servicio al conjunto del imperio. Ello hizo que la Iglesia adoptara los esquemas de organización, las prácticas institucionales, el derecho del imperio[32]. Cuando éste se derrumbó, la Iglesia se vio en la necesidad de sustituir el papel de la autoridad en tareas inevitables de suplencia, llegando a ocupar la cumbre del poder social y político en la sociedad medieval de «cristiandad». Ese casamiento con el poder lastrará la historia de la Iglesia durante siglos. Los intentos de emancipación de la sociedad frente a la tutela eclesiástica serán un forcejeo continuo[33] hasta la independencia final del poder civil respecto de la Iglesia, con la continua oposición de la Iglesia[34]. Pues bien, la identificación plena de la Iglesia con el imperio romano, que llegó a darse y que perduró durante tantos siglos, permiten realísticamente considerar a la Iglesia como heredera también de ese imperio. La Iglesia se funda en Jesús por una parte, pero ha de reconocer cómo por otra parte se funda en grado muy elevado sobre el fundamento del Imperio romano. Lejos de haber quedado superado este origen, es en la actualidad cuando más claramente vemos hasta qué punto todavía tantos y tantos elementos que creíamos ser «herencia de Jesús» son más bien herencia del imperio romano y traición al Evangelio, en la doctrina, en el culto[35], en el derecho, en la organización, en los ministerios, en la liturgia,

30 De esto hablaremos más detenidamente en las lecciones 12 y 14; ahora sólo lo indicamos.

31 «De los cuatro primeros siglos de la era cristiana, el último fue quizá el decisivo (…) pues el pensamiento cristiano quedó fijado de una forma definitiva hasta nuestros días»: Ramón TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 1999, p. 231.

32 En pura lógica, no es posible negar que la nueva función [de religión oficial, religión de Estado] que debió cumplir le exigió una reformulación de sus propias reuniones locales, estructuras y autoridades. Más aún, lo que el emperador cristiano pedía de ella no cuadraba con otro tipo de régimen que no fuera, de alguna manera, copiado, por obvias razones pragmáticas, del modelo centralizador del Imperio. SEGUNDO, *ibid*., 226.

33 Ahí están todas las teorías y formulaciones de las relaciones entre el poder «temporal» de los príncipes, y el poder «espiritual» de la Iglesia: teocracia, hierocracia, cesaropapismo, agustinismo político, la teoría de las dos espadas, de la luna y el sol, etc. Una segunda oleada será la de la Ilustración, el secularismo, laicismo...

34 Durante siglos la Iglesia confundió el fin de la cristiandad con el fin del cristianismo, cuando en realidad el fin de la cristiandad era la gran oportunidad para purificarse de su contaminación imperial.

35 «Después de la caída del Imperio, el Papa heredará la tradición del culto imperial»: H. PORTELLI, *Gramsci e a questão religiosa*, São Paulo, Paulinas 1982, p. 53.

etc. El carácter imperial e imperialista romano todavía es un componente activo -y muy activo- en la esencia del cristianismo eclesiástico, sobre todo católico, y su purificación y extirpación es una tarea pendiente, tanto para su pureza y fidelidad evangélica, como para alcanzar una mínima capacidad de diálogo interreligioso.

Lo más importante de todo esto que estamos diciendo es que no se trata de un pasado remoto de la historia de la Iglesia. Se trata de un pasado recentísimo, pues, como decimos, ha durado hasta ayer, hasta el siglo XX, hasta apenas hace 40 años[36], en vida de la presente generación[37]; es presente, pues, en ese sentido. Pero, hay más: en realidad no se puede dar por superado, ni siquiera con el Concilio Vaticano II. Es cierto que éste ha abandonado las posiciones teológicas principales de la situación de cristiandad, y que ha abierto la puerta a una reflexión desprendida de aquellos condicionamientos, cuyo elenco acabamos de hacer en balance. Pero ello no significa que ese abismo que se abrió entre la Iglesia de cristiandad y el Jesús histórico se haya superado con los simples decretos conciliares y un corto período de «recepción»[38] del Concilio Vaticano II en la Iglesia. En dos sentidos: en primer lugar, porque la configuración misma que la situación de cristiandad ha dejado en la Iglesia (ministerios, organización, estructuras, derecho, teología, liturgia, clericalismo...) todavía está ahí[39], y pasará mucho tiempo hasta que se disciernan y se superen todos los elementos que son accidentales y que podrían y deberían cambiar[40]; y, en segundo lugar, porque como es sabido, la «recepción» del Vaticano II ha quedado truncada en la actualidad.

---

36 «La Iglesia necesitará llegar al Vaticano II para superar esta eclesiología de cristiandad. Ni la Reforma Protestante ni el Concilio Vaticano I serán capaces de volver a la eclesiología patrística del primer milenio». V. CODINA, *Para comprender la Eclesiología desde América Latina*, Verbo Divino, Estalla 1990, 63.

37 Todos los católicos mayores de 50 años fueron formados en la visión medieval de cristiandad. Todos los obispos actuales lo fueron, y la mayor parte de ellos –salvo excepciones muy dignas- han sido nombrados precisamente por no significarse como partidarios de una superación de la mentalidad de cristiandad.

38 La «recepción» es un concepto técnico, que se refiere a que los actos magisteriales, como un concilio por ejemplo, no cobran carta de naturaleza completa en la Iglesia hasta que el Pueblo de Dios los ha refrendado y consagrado con su «recepción» activa. Cfr Y. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica*, «Concilium» 77 (1972) 57-85; publicado también en la RELaT: servicioskoinonia.org/relat/322.htm

39 Las estructuras de la Iglesia de cristiandad «la hacen reconocible para nosotros, porque son ya en gran medida las estructuras actuales, después de su fuerte consolidación en la Edad Media y 'aun de esa especie de medievo continuado que pretende ser la Iglesia tridentina' (J.L. SEGUNDO)»: R. VELASCO, *ibid*., 148.

40 La era constantiniana, «una era cuyo fin ni siquiera parece haber terminado completamente con el Vaticano II». J.L.SEGUNDO, *ibid*., 221.

Recuperación del reinocentrismo en la actualidad

Llegados a este punto, y para no alargar más la descripción de los elementos históricos del tema, vamos a exponer muy sucintamente cómo vemos las relaciones Reino/Iglesia[41] en la actualidad, una vez realizada la recuperación que la renovación de los estudios bíblicos y teológicos nos ha deparado. Lo sintetizaremos en unas pocas proposiciones.

• Hay que distinguir entre el Reino y la Iglesia. No se pueden equiparar ni identificar. Identificamos presencia de Reino «en» la Iglesia, pero no identificamos el Reino «con» la Iglesia. La Iglesia es «germen y principio»[42] del Reino (LG 5).

• El Reino es mayor que la Iglesia: anterior, más extenso e intenso, con precedencia de muchos tipos sobre la Iglesia... El Reino es el Absoluto[43], «lo último», es la Causa de Jesús, la «mismísima intención de Jesús»[44].

• La Iglesia está (debe estar) enteramente al servicio del Reino. Acogerlo como don, asumirlo como responsabilidad, construirlo en la historia, anunciarlo, reconocerlo donde ya está... es la misión de la Iglesia, misión que le viene de su seguimiento de Jesús. En ese servicio debe ella gastarse y desgastarse, aunque en ello le fuera la vida. La Iglesia es un instrumento temporal para el Reino, una mediación del mismo para esta economía actual de la historia de la Salvación, no representa una realización escatológica definitiva.

---

41 Aunque aquí estamos utilizando la palabra «Reino», por las características cristianas del contexto en que nos estamos moviendo, hay que señalar que en la práctica histórica y sobre todo en el diálogo interreligioso no insistiríamos en la palabra, sino en el contenido. También nos sirven sus sinónimos, como la Utopía, la Causa, el Sentido de la vida, etc. La Causa de Jesús, o del ser humano, o de los pobres… son para nosotros metáforas intercambiables.

42 Cáigase en la cuenta de que en latín el artículo no existe, y que por tanto no debe traducirse que la Iglesia es «el» germen y el principio del Reino, porque el original conciliar no dice que no haya otros. En caso de indicarse un artículo, debería ser indeterminado: la Iglesia es «un» germen y principio del R. No entramos ahora en la especificidad de ese «germen y principio», que no es sin más «uno más entre otros», claro está, pero tampoco es, sin más, «el» (único) germen y principio.

43 Recordemos una vez más la afortunada expresión de Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* 8, que deberíamos saber todos de memoria: «Sólo el Reino es absoluto; todo lo demás es relativo». Subrayemos el carácter absoluto de la frase: «sólo» y «todo lo demás».

44 La «ipsíssima intentio Iesu», dicho en palabras técnicas. Las *ipsíssima verba Iesu, las mismísimas palabras de Jesús*, es la forma de referirnos a las palabras (verba) que estamos casi seguros (científicamente, al margen de la fe) de que provienen de Jesús, de que él las pronunció. *Ipsíssima intentio Iesu* es una ingeniosa denominación para expresar que, más allá de la literalidad de unas palabras, lo que nos es absolutamente cierto (también por criterios exegéticos científicos, al margen de la fe) es que el RD fue realmente lo más central de la intención del Jesús histórico.

• El Reino no está atado a la Iglesia[45]. Dios está presente, conduce, inspira, fermenta, provoca, impulsa... en la Iglesia y más allá de ella. Antes y después de ella. En ella y –mucho más- fuera de ella. Con ella y sin ella. Y a veces, contra ella. Mediante ella, y mediante sus enemigos o sus rechazos. Como Dios es percibido, buscado e invocado con «muchos nombres», así también el RD es acogido y buscado también bajo muchos nombres. El nombre «Reino de Dios» es uno entre los muchos que pueden designar el misterio al que se refiere[46].

• La diferencia y la distancia entre la Iglesia y el Reino posibilita que éste sea instancia crítica de aquélla, y es lo que origina la crítica profética en el interior de la Iglesia misma, así como el conflicto[47]. Toda persona cristiana, seguidora de Jesús, está llamada a denunciar en la Iglesia lo que va contra el Reino.

• La Salvación es la realización del Reino, aquí y allá, en este mundo y en el otro, dentro y/o fuera de la Iglesia. Nuestra adhesión al reino y a sus valores es lo que hace presente el RD en nosotros, y es lo que nos da identidad profunda de Iglesia[48], participación en su misterio. Por eso es por lo que en la Iglesia lo principal no es su exterior ni su estructura, sino su misterio y nuestra participación en él. Y es por lo que podemos decir que en ella «ni son todos los que están, ni están todos los que son»[49].

---

45 No podemos aceptar planteamientos que, confesando teológicamente el absoluto del Reino, en la práctica lo relativizan al reducirlo y someterlo a la Iglesia. Por ejemplo, cuando se dice: «La gracia del Reino proviene de la Iglesia y a ella conduce. La gracia que hace pertenecer al Reino proviene de la Iglesia que, en su palabra y en sus sacramentos, es germen e instrumento del Reino. Al mismo tiempo la gracia conduce a la Iglesia, porque el Reino no es una realidad puramente interior, sino una realidad que tiende a unir a todos en la unidad católica de la Iglesia... La Iglesia es la comunidad que el Reino se crea... La realidad del Reino no es completa si no va dirigida al Reino de Cristo, presente en la Iglesia... No se puede entender el Reino fuera de la mediación de la Iglesia...». J.A. SAYÉS, *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001, 220-221. «El RD no puede separarse ni de Cristo ni de la Iglesia. Ésta está ordenada precisamente a su realización y es su germen, su signo y su instrumento. Aunque sea distinta de Cristo, está indisolublemente unida a él y al Reino»: DHAVAMONY, *Teología de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998, 206-207.

46 PÉREZ, Antonio, *El Reino de Dios como nombre de un deseo. Ensayo de exégesis ética*, «Sal Terrae» 66(1978)391-408.

47 «El descubrimiento del RD como lo absoluto ha sacado a la luz esta elemental verdad: la Iglesia, aun en su totalidad, no es absoluta, y por lo tanto es estructuralmente criticable». «En cuanto el RD pone en crisis cualquier realidad histórica, la Iglesia tiene que ser criticada». SOBRINO, J., *Resurrección*…, 216.

48 Pertenece a la *Mystici Corporis* de Pío XII el mérito de haber recuperado en los tiempos modernos esta primacía de lo místérico en la Iglesia.

49 «Algunos parecen estar dentro [de la Iglesia] cuando en realidad están fuera, en tanto que otros parecen estar fuera cuando en realidad están dentro»: San Agustín, *De Bapt*., V, 37, 38 (PL XLIII, col 196).

• Si en otro tiempo se dijo que «fuera de la Iglesia no había Salvación», hoy somos conscientes de que no sólo hay Salvación (Reino) fuera de la Iglesia, sino que podemos llegar a decir: «Fuera de la Salvación no hay Iglesia». O sea: fuera del servicio al Reino, fuera de la Buena Noticia para los pobres... no hay verdadera Iglesia de Jesús.

• «El camino ordinario –por mayoritario- de Salvación para el género humano son las religiones no cristianas»[50]. El Reino está presente más allá de la Iglesia, en otras religiones... La verdadera religión de Dios es la historia universal de su Salvación. Lo que hemos llamado «Historia de la Salvación», «Revelación» o «Palabra de Dios»[51], con frecuencia no era más que la experiencia judeocristiana de la misma. Salvación, Reino, Revelación, Palabra de Dios... desbordan enteramente los límites «eclesiásticos» y aun los límites «cristianos», aunque tienen en ellos una realización específica.

• Todos los seres humanos están elevados al «orden de la salvación», y nadie está en inferioridad de condiciones salvíficas o de gracia por no haber nacido en una etnia o en una cultura determinada... La Salvación se la apropian los seres humanos por la práctica del amor y la justicia, lo cual está al alcance de todos ellos. El cristianismo no es una realidad inscrita en el «orden de la salvación», sino el «orden del conocimiento de la Salvación». No es tampoco «el» conocimiento de la Salvación, porque son muchos conocimientos de la Salvación los que hay. Qué relación guarde el conocimiento cristiano de la Salvación con otros conocimientos de la salvación, es un tema de otro momento.

• Desde el Reinocentrismo, la persona cristiana ya no puede mirar el mundo «eclesiocéntricamente», sino desde los parámetros del Reino y de la Salvación. No catalogará a las personas ni a las realidades según su relación con la Iglesia, sino, sobre todo, según su relación con el Reino. Los no cristianos (incluso los ateos) no forman parte de la Iglesia, pero pueden estar muy adentrados en la «economía del Reino», pudiendo ocupar en el orden de la Salvación (o del Reino) un «puesto mayor» que el de muchos cristianos. Lo más importante para nosotros no es «bautizarlos» e incorporarlos a la Iglesia, sino convertirlos al Reino, si no lo están, y ayudarles a avanzar más y más hacia él por su propio camino, así como beneficiarnos de su ayuda para también nosotros convertirnos más y más al Reino.

50 Como ya dijimos en el capítulo 7, es a H.R.SCHLETTE a quien se atribuye ser el primero que planteó esta inversión del léxico teológico: «Si, frente a la historia universal de la salvación, la Iglesia (...) está, como *specialis dispositio*, de parte de la historia especial, entonces la *vía de la salvación* de las religiones se puede definir como ordinaria, y la de la Iglesia como extraordinaria». *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, 85-86.

51 La Biblia es Palabra de Dios, pero no es «la» Palabra de Dios; es Historia de la Salvación, pero tampoco es «la» Historia de la Salvación, sino, más bien, el registro escrito de su manifestación parcial en el concreto pueblo de Dios judeocristiano…

Consecuencias para el pluralismo y el diálogo interreligioso

La presentación de la recuperación actual del Reinocentrismo ya nos ha introducido en el tema del pluralismo religioso y del diálogo interreligioso, que es donde queremos aterrizar. Vamos a recoger las conclusiones de nuestro recorrido con estas tesis-sugerencias:

• Es necesario distinguir bien lo que es y lo que no es la «religión de Jesús». La Iglesia debe convertirse al RD, a la «religión de Jesús». Debemos reconocer y combatir los errores históricos de la Iglesia[52], la dinámica institucional histórica que la lleva a mirarse a sí misma, a autoentronizarse, a considerarse la elegida, la depositaria única de la Salvación... Sin esta actitud de conversión no puede dialogar con las demás religiones, porque estaría traicionando su propia esencia. Hay que distinguir entre la Iglesia histórica y el Misterio de la Iglesia, entre la Iglesia institucional y la comunidad de Jesús. Sin querer abogar por un misterio desencarnado, sí que hay que abogar por un discernimiento claro.

• Sólo el cristianismo reinocéntrico es el cristianismo de Jesús, y sólo él dialoga con autenticidad interreligiosamente. Un cristianismo eclesiocéntrico estaría suplantando el puesto a la religión de Jesús, porque no tiene derecho a representar a la religión de Jesús en el diálogo interreligioso, ni está capacitado para entender el pluralismo religioso como querría Jesús que lo entendiéramos. Todavía hay mucho eclesiocentrismo, en todas las esferas, desde las más altas hasta las más populares.

• El redescubrimiento del Reinocentrismo ha sido uno de los mayores acontecimientos transformadores en la historia reciente del cristianismo, ha sido un «cambio de paradigma» fundamental, que divide aguas entre dos tipos de cristianismo esencialmente distintos, aunque puedan teóricamente quedar cubiertos bajo el mismo paraguas sociológico o institucional. Nominalmente estamos en el mismo cristianismo; pero realmente son dos cristianismos que poco tienen que ver. Sólo el reinocéntrico es jesuánico y sólo él es cristianismo auténtico. El eclesiocéntrico es una deformación grave del mismo, una perversión que cristalizó a partir del siglo IV, que ha dominado en los dos primeros milenios de la Iglesia y que ya ha sido descalificado finalmente a nivel teológico; lo que hace falta ahora es que se logre superar y eliminar, a pesar de la fuerte oposición con que la institución (lógicamente) resiste, en un proceso que, en definitiva, no va a ser -con más o menos demora- sino la «crónica de una transformación anunciada».

Reinocentrismo y eclesiocentrismo son dos paradigmas, dos galaxias teológicas y espirituales distintas. No es posible el diálogo acrí-

52 GS 43,6.

tico entre cristianos que están en uno y otro paradigma: como ocurriría con jugadores que, sobre el mismo tablero y con las mismas fichas, juegan, uno al ajedrez y otro a las damas; aunque parezca que están involucrados en un mismo juego, permanecen en mundos distintos; su interacción no les comunica realmente. Esto es lo que está ocurriendo en el cristianismo actualmente.

• El paradigma del reinocentrismo descalifica por una parte al eclesiocentrismo, y por otra establece, bajo el absoluto del Reino, una valoración totalmente diversa a la del eclesiocentrismo.

Los cristianos reinocéntricos se sienten más unidos a los que luchan por el Reino (por la Salvación, por la Buena Noticia, la Liberación) aun fuera de la Iglesia o sin referencia a ella, que a los que se oponen a la Salvación, tal vez incluso en nombre de Cristo y de su Iglesia. «El Reino une,/ la Iglesia divide,/ cuando no coincide con el Reino» (P. Casaldáliga). El Reino nos une a todos los hombres y mujeres con los que compartimos la Gran Utopía (el RD en nuestro vocabulario), con los que compartimos la lucha por la Causa de los pobres (que para los cristianos coincide de alguna manera con la Causa de Jesús), por la Justicia, por la «Vida en abundancia» (Jn 10, 10), sin que sea obstáculo la confesión de otra religión. La misma claridad del Reino nos distancia y hasta nos puede enfrentar con hermanos y hermanas que aun siendo de nuestra misma institución eclesial, están opuestos a la Utopía del Reino que consideramos como absoluto, a la Causa de Jesús que consideramos vinculante, a la Causa de los pobres sine qua non, a la Justicia o la «Vida en abundancia». Se trata pues de un ecumenismo nuevo –un ecumenismo del Reino- que reconfigura las fronteras tradicionales, diluyendo unas y levantando otras, reconfiguración en todo caso sobre el criterio axiológico del Reino.

• Lo que importa no es el diálogo religioso, sino el RD. O mejor dicho: nos importa el diálogo religioso porque es parte del reinado de Dios. El principal y verdadero ecumenismo, hemos dicho, es el «ecumenismo del RD». Es claro que Dios no quiere religiones (o Iglesias) que separan, que desunen, que imposibilitan la colaboración, que están incapacitadas para el diálogo por pensar que sólo ellas tienen la verdad. En esta época de la historia de la Humanidad. Dios quiere de nosotros que respetando la riqueza del pluralismo religioso (un pluralismo «de principio», positivo, querido por Dios), practiquemos la «religión universal» de la vida y la verdad, la justicia, la paz, y el amor, ¡el Reino!, cualquiera que sea el nombre que le demos.

• En todo caso, un mensaje de alegría y entusiasmo: afrontar el pluralismo religioso y el diálogo interreligioso no es un «problema» nuevo, una dificultad de estos «tiempos modernos difíciles y hostiles»[53], sino, por

el contrario, una hermosa tarea que se nos presenta por delante, una oportunidad magnífica que no podíamos imaginar hace tan sólo unos años, una ocasión para rehacer y reformular todo nuestro patrimonio simbólico cristiano tradicional ahora desde otra perspectiva, una nueva «misión» (realmente nueva), un «kairós».

• El ecumenismo o el diálogo interreligioso (tocaremos esto en su momento, en las lecciones finales) por ahora deberá ser práctico más que teórico. No es posible resolver de entrada, abstractamente, las cuestiones dogmáticas. Éstas pueden esperar. Es muy improbable que nos unamos en discusiones teóricas sin un mayor respaldo de colaboración en la vida. Es importante comenzar por el principio, por el centro, por la vida a la que Dios a todos nos llama, por la «vida en abundancia»(Jn 10,10) que todos necesitamos, que es el proyecto de Jesús y el proyecto de Dios (que para nosotros los cristianos se llama Reino). Sólo así, evitaremos construir la casa por el tejado, tomaremos nuestro apoyo en el centro mismo de nuestra experiencia religiosa, y será el nuestro un «ecumenismo del Reino».

• Anexo: nota sobre el sujeto del diálogo religioso.

¿Quién tiene que dialogar, la institución eclesiástica, las autoridades eclesiásticas, las «Comisiones interreligiosas o interconfesionales nombradas *ad hoc*», la Congregación para la doctrina de la fe (ex Santo Oficio, ex Santa Inquisición), o el pueblo de Dios? Se suele pensar que el diálogo religioso han de hacerlo los representantes oficiales de esa religión, entendiendo por ello, espontáneamente, las jerarquías de las respectivas religiones o Iglesias. ¿Estamos seguros?

«La cuestión es: si los que dialogan en nombre del cristianismo son miembros de la estructura de cristiandad –como muchos de los miembros de la jerarquía, del clero y religiosos– conviene desconfiar mucho. Porque no representarían el cristianismo del Jesús. Estarían siempre más preocupados por no salirse de la ortodoxia institucional que por estar dentro de la ortopraxis del Reino. Lo que presentarían como cristianismo sería la ortodoxia, es decir el sistema institucional de cristiandad. En el diálogo no habría comunicación de hindú o musulmán o budista con un cristiano, sino con un representante del sistema de cristiandad»[54]. Respondamos provisionalmente así:

---

53 Así lo veía Pío IX en sus encíclicas *Singulari Quadam, Quanto conficiamur moerore*… y, por supuesto, en el *Syllabus*.

54 COMBLIN, J., *Teologia da missão*, apuntes *pro manuscripto*.

Primero: las autoridades o jerarquías, por ocupar el puesto que ocupan, en principio, están inevitablemente condicionadas por los intereses egoístas de la institución, que tiende siempre a su perpetuación, a su seguridad, su autocentramiento, su hegemonía sobre las otras religiones, incluso a sus intereses económicos y a los de sus grupos de poder... Sociológicamente hablando, están en el lugar menos apto para llevar a cabo un diálogo interreligioso profético, como la naturaleza de este diálogo exige que sea. En muchos casos están en lugares verdaderamente no evangélicos, desde los que prácticamente es imposible realizar un trabajo movido por la pureza y la ingenuidad evangélicas.

Segundo: es bien probable que muchas de las jerarquías de las religiones (o Iglesias) no estén adecuadamente «actualizadas» en una teología y una espiritualidad acorde con lo que el Espíritu hace sentir hoy a cada Pueblo de Dios. Hoy por ejemplo, es voz abrumadoramente común en la sociedad y en la Iglesia que la jerarquía católica está incapacitada para un pensamiento libre y un discernimiento sincero[55]. Las jerarquías son teológicamente conservadoras, por naturaleza. En esta nueva época (después del «cambio de época»), un diálogo desarrollado con los presupuestos teológicos de los dos milenios anteriores[56] está condenado de antemano al fracaso[57].

Tercero: el Pueblo de Dios tiene derecho a dialogar, equipado con sus comunidades y todos sus carismas. Tal vez la institución eclesiástica tiene dificultades insuperables para dialogar, o esté incapacitada para ello, mientras el pueblo de Dios no tiene dificultad... La jerarquía sabe que el

55 Por ejemplo, en este momento, la declaración *Dominus Iesus* -uno de los documentos magisteriales más rechazados por el Pueblo de Dios, realmente «non receptus»- mide el patrón del pensamiento jerárquico en la Iglesia católica en lo que se refiere al pluralismo religioso y al diálogo interreligioso. Quien no aparente pasar por ese rasero no puede progresar en jerarquía en la Iglesia, ni puede participar en las plataformas teológicas oficiales, que se convierten así en «lugares antievangélicos», donde no es posible la verdad ni la libertad, ni, por ende, el diálogo interreligioso sincero.

56 También respecto a la Iglesia católica podemos decir, en nuestra humilde opinión, que, lamentablemente, pese a tantas celebraciones jubilares con ocasión del año 2000, ésta no ha entrado realmente en el tercer milenio, sino que se está haciendo todo el esfuerzo posible por retenerla en el milenio pasado. Fue el concilio Vaticano II el que intentó abrir la puerta para abandonar configuraciones accidentales y lastres que se formaron históricamente en ese tiempo pasado, al margen y en contra del legado de Jesús, pero la apertura quedó truncada y espera con urgencia una nueva oportunidad. ¿O llegará demasiado tarde? Véase COMBLIN, *Um novo amanhecer da Igreja?*, Vozes, Petrópolis 2002.

57 Es la opinión de algunos analistas católicos, que creen que, en este momento, un concilio «ecuménico» de la Iglesia católica sería contraproducente, porque el colectivo de obispos impuesto centralizadamente en ella a lo largo de los 25 últimos años con criterios conservadores contrarios en la mayoría de los casos a la fe del Pueblo de Dios, no posibilita las condiciones mínimas necesarias para un diálogo a la altura del momento histórico que atravesamos.

Espíritu de Jesús nos desborda y actúa y sopla donde quiere y como quiere. Imposible poner puertas al campo o al Viento.

Cuarto: si los que participan en el diálogo interreligioso lo hacen en cuanto representantes de los «sistemas» religiosos, de las «instituciones», el resultado no va a ser religioso, sino institucional, no va a acoger los intereses del Espíritu sino las negociaciones (doctrinales, de poder, de influencias...) de las instituciones. El problema institucional es muy fuerte entre los católicos, pero no es inexistente en otras religiones, que tienen también proporcionalmente las mismas estructuras religiosas institucionales clásicas (un clero, un «dogma», una tradición conservadora, unos intereses económicos, unas identificaciones culturales y étnicas, muchos grupos de poder...). El diálogo interreligioso debe darse en otro campo, en un ámbito de libertad de espíritu y de libertad del Espíritu. Hay que dejar hablar al Pueblo de Dios, a los pueblos de Dios, a sus comunidades, a sus profetas, a todos sus carismas... Como dice Pedro Casaldáliga: «Dios tiene derecho a dialogar con Dios».

Quinto: En todo caso, tanto de cara al ecumenismo como al diálogo interreligioso, cabe a las Iglesias y religiones un papel que realizar. La propuesta que Congar hiciera para el ecumenismo podemos extrapolarla para el diálogo interreligioso. Proponía él llevar a cabo una «re-recepción de los escritos simbólicos», de los decretos conciliares o pontificios, es decir, de los escritos normativos para la fe de cada una de las iglesias y de los que éstas se han nutrido a lo largo de su historia. Cada iglesia o confesión debería «re-acoger» sus propios escritos normativos «para resituarlos en el conjunto y en el equilibrio del testimonio de la Escritura». «Se trataría de un proceso que debería tener lugar dentro de cada una de las iglesias, pero que debería ser convergente, como preparación para una posible reconciliación: «sería como una anticipación fragmentaria de un futuro concilio en común»[58].

II. Textos antológicos

• COMBLIN hace una propuesta para avanzar por el camino del diálogo interreligioso: «Debemos preparar no un nuevo Concilio, sino un Encuentro mundial de los cristianos para señalar problemas y hacer sugerencias. El ecumenismo no se hará discutiendo problemas, sino buscando juntos la vida evangélica en el mundo actual. El encuentro no tendrá que tomar decisiones que en todo caso quedarían en el papel, sino abrir horizontes y favorecer un trabajo de conjunto. Es claro que en ese Encuentro habría una gran mayoría de laicos, personas implicadas en los problemas del mundo. No personas esclavizadas por el sistema, colaboradoras del

58 *Diversités et communion*, Cerf, Paris 1982, págs. 244 y 250.

sistema, sino personas que permanecen conscientes y lúcidas en medio de la presión del sistema.

Un Encuentro semejante debería ser promovido por las propias Iglesias con el apoyo de las jerarquías, para que puedan tener peso ante las masas cristianas, y no permanecer en el aislamiento mutuo. Pero el trabajo sería de los laicos en su mayor parte».

COMBLIN, *Teologia da missão*, pro manuscripto.

• «"Venga a nos el tu Reino": no se trata de que Dios reine en la creación por su dominio absoluto. Así reina cuando él quiere, y siempre. Se trata de otro reinado que, por su providencia, ha dejado dependiente de nuestra voluntad. "Venga a nos el tu reino" significa que venga a nosotros el reino de la gloria eterna después de la muerte. Y, puesto que para ello antes debe vivir el hombre en gracia, que venga a nuestros corazones el reino de Dios en el alma por la gracia santificante. Y, como la gracia se nos da por medio de la Iglesia, que reine la Iglesia y se extienda por todas partes; pues ella es el reino de Jesucristo.

El Reino de Dios es la Iglesia, en la cual reina aquí Dios por la gracia, preparándola para que después, trasladada al cielo poco a poco, sea allí su reino, en el cual reina ya por gloria con todo su esplendor y magnificencia».

VILARIÑO, Remigio, *Vida de Jesús*, Mensajero, Bilbao ^{4}1924, pág. 410.

• El borrador de una Constitución sobre la iglesia fue discutido por el concilio durante una semana en su período de apertura en 1962. Su primer capítulo, «De la Naturaleza de la Iglesia Militante», repetía el tema fundamental de la *Mystici corporis*: que la Iglesia Católica romana es el cuerpo místico de Cristo, y expresó esta identificación aún con más fuerza declarando: «Sólo la Iglesia Católica Romana tiene derecho al nombre de 'iglesia'» (*Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, I/4, 15).

SULLIVAN, Francis A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 199, pág. 169.

• El 30 de junio de 2000 el Card. Ratzinger envió a los presidentes de las conferencias episcopales una *Nota sobre la expresión 'Iglesias hermanas'* en la que dice que ese término sólo puede ser utilizado en el contexto de relaciones entre Iglesias particulares locales. La Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica, no es la hermana, sino la madre de todas las iglesias particulares. La nota es secreta y no ha sido publicada por el AAS, pero la revista «Adista» la dio a conocer.

«Vida Nueva» 2248 (16 sept 2000) 16.

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-Tratar de recomponer entre todos la «eclesiología» implícita que se nos transmitió en nuestra formación cristiana en el catecismo infantil, escuela, colegio...: ¿Quién fundó la Iglesia? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Para qué? ¿Quién manda en la Iglesia? ¿Qué papel tiene un laico en ella? ¿Puede cambiar la Iglesia? ¿Qué cosas pueden cambiar? ¿Por qué (o por qué no) pueden cambiar? ¿Qué otras religiones pueden salvar a la Humanidad? ¿Qué debe hacer la Iglesia respecto a las demás religiones?

-¿Se podría establecer una distinción entre el cristianismo como «religión de Jesús» y la Iglesia como institución concreta y con la configuración concreta en que ha venido a dar? Hacer en grupo un elenco de: a) aspectos o elementos de la Iglesia que son actualmente así, pero que podrían ser de otra manera sin traicionar al Evangelio; b) aspectos o elementos que son actualmente así, pero que sería mejor que fueran de otra manera para ser más fieles al Evangelio; c) aspectos o elementos actuales que son contrarios al Evangelio.

-Estudiar concretamente todo lo que en la actualidad de la Iglesia es herencia del régimen de cristiandad (y del imperio romano) y no del Evangelio. Pronunciarse respecto a la posibilidad o conveniencia de su superación.

-¿Qué nos parece la propuesta de Congar para el camino ecuménico? ¿Cómo nos lo imaginamos, cómo podría ser? Seamos realistas y pensemos también lo peor (no tenemos garantizado que todo saldrá bien ni que recorreremos el mejor camino): ¿qué puede pasar en la peor de las hipótesis?

-¿Hemos oído hablar de la utopía del pueblo guaraní, que siente que camina hacia «la tierra sin males»? Escuchar la «Misa de la tierra sin males»[59] y comentar sus textos. Ese pueblo, ¿conocía/conoce el «Reino de Dios»? Matizar teológicamente la respuesta. En función de esa respuesta, ¿cuál sería la actitud correcta de diálogo religioso de una comunidad cristiana (o de un misionero) para con ese pueblo?

-Comparar estas tres definiciones de «ser cristiano» y comentar sus diferencias: a) ser miembro de la congregación de los fieles cristianos instituidos bajo el poder del Vicario de Cristo y participar de sus sacramentos; b) ser discípulo de Cristo y estar bautizado; c) vivir y luchar por la Causa de Jesús.

-Recomendamos un estudio más amplio del tema del «Reinocentrismo». En el libro de CASALDÁLIGA-VIGIL *Espiritualidad de la liberación*, hay un capítulo entero expresamente sobre el tema. El libro puede recogerse en la biblioteca telemática de Koinonía.

-El texto antológico transcrito más arriba, del jesuita español Manuel Vilariño es importante. Se trata de una obra que alcanzó difusión masiva en el pueblo cristiano de la primera mitad del siglo XX. Como se puede ver, da como definiciones de lo que es el Reino de Dios, precisamente aquellas acepciones que hoy rechazamos desde la exégesis más científica y desde el recurso más elemental al Jesús histórico. ¿Qué pensar pues de la autenticidad «jesuánica» de aquel cristianismo que fue, por otra parte, tan bendecido por la oficialidad institucional y tan extendido entre las masas populares?

-Según el card. Ratzinger, a las Iglesias protestantes no puede dárseles el nombre de «Iglesias hermanas» (véase el texto antológico correspondiente). Comentar.

59 El texto se puede tomar de la «Página de P. Casaldáliga»: servicioskoinonia.org/pedro

IV. Bibliografía

AGUIRRE, Rafael, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001, 190 pp

BALTHASAR, Urs von, *Casta meretrix*, en Sponsa Verbi, Madrid 1966.

BOFF, Leonardo, *Iglesia, carisma y poder*, Santander 1982. Muchas ediciones en diversos países.

CODINA, Víctor, *¿Qué es la Iglesia?*, Oruro 1986, Buenos Aires 1988; disponible en la biblioteca de Koinonía.

COMBLIN, José, *O Povo de Deus*, Paulus, São Paulo 2002.

CONGAR, Yves, *Eclesiología desde S. Agustín a nuestros días. Historia de los dogmas*, III, Madrid 1976.

CONGAR, Y., *La recepción como realidad eclesiológica*, «Concilium» 77 (1972) 57-85; y en la biblioteca de Koinonía.

CONGAR, Y., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1964, 386 pp

DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *La gran traición, en Rebajas teológicas de otoño*, Desclée, Bilbao ^{3}1980; también en la biblioteca de Koinonía.

DULLES, Avery, *Modelos de Iglesia*, Sal Terrae, Santander.

DUQUOC, Christian, *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae 2001.

ELLACURÍA, I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984.

ESTRADA, J.A., *Iglesia, ¿institución o carisma?*, Salamanca 1984.

HAAG, Herbert, *A Igreja católica, ainda tem futuro?*, Notícias Editorial, Lisboa 2001.

HAAG, H., *¿Qué Iglesia quería Jesús?*, Herder, Barcelona 1998.

MESTERS, Carlos, *Una Iglesia que nace del Pueblo*, Lima 1978.

MUÑOZ, Ronaldo, *Nueva conciencia eclesial en América Latina*, Salamanca 1974.

QUIROZ, Alvaro, *Eclesiología en la teología latinoamericana de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983.

ROLOFF, Jürgen, *La diversidad de imágenes de Iglesia en el cristianismo primitivo*, «Selecciones de Teología» 164 (dic 2002) 244-250.

SEDOC, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Sígueme, Salamanca 1979.

TAVARD, George H., *A Igreja, comunidade de salvação. Uma eclesiologia ecumênica*, Paulus, São Paulo 1997.

VARIOS, «Concilium» 208 (nov 1986), sobre «el Sínodo de 1985: una valoración».

VELASCO, Rufino, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella, España, 1992.

12

Aspectos dogmáticos cristológicos

El capítulo que abordamos ahora es importante, y difícil. En lo que llevamos ya recorrido, más de un lector habrá sentido en sí mismo las objeciones clásicas, de las que hasta ahora no nos hemos hecho cargo en nuestro curso. Y no lo hemos hecho, conscientemente, esperando este momento. Después de habernos sensibilizado con la realidad histórica del pluralismo religioso (caps. 3-5), necesitábamos primero desbrozar el obstáculo de una inadecuada comprensión de la revelación (cap. 8) y hacer las primeras afirmaciones positivas de una nueva postura ante el pluralismo religioso (cap. 9), así como confrontarnos con los principales puntos de referencia cristianos (caps. 10 y 11). Pero ahora debemos ya abordar la dificultad principal, que es, sin duda, el «dogma cristológico».

Necesitamos decir de entrada que nos movemos en el terreno de las hipótesis y de las «propuestas de reconsideración», no en el de las tesis confirmadas o de las afirmaciones contundentes. En los estrechos límites de una lección de este curso no pretendemos más que introducir al lector -individual o colectivo- a esta problemática e invitarle a profundizar ulteriormente en ella por su cuenta. Por lo demás, como diremos, tal vez deberán pasar varias generaciones para que llegue el cristianismo a respuestas nuevas satisfactorias para estas preguntas de siempre. Mientras, debemos vivir, creer y actuar en lo urgente, dejando que madure lo que «puede esperar».

Incluyendo dentro de esta sección la conocida metodología, partiremos (VER) de un planteamiento del problema en síntesis, seguido de la evocación de los efectos históricos negativos, que descubre tras él la «hermenéutica de la sospecha». A continuación (JUZGAR) trataremos de ver de dónde viene el problema, que no procede de Jesús, sino de la construcción eclesiástica del dogma cristológico. Estudiaremos luego el estado actual de la cuestión, y alguna de las propuestas en curso. Concluiremos deduciendo los criterios de praxis y acción que podemos proponernos (ACTUAR).

I. Para desarrollar el tema

VER

El núcleo del problema

El cristianismo dice que su fundador, Jesús de Nazaret, es Dios mismo, la segunda persona de la santísima Trinidad, que se ha encarnado en la Humanidad para darle a conocer la verdad y traerle la salvación. Si esto es verdad, la religión cristiana es la única religión fundada por Dios mismo en persona, venido expresamente a la tierra para establecer «la» religión, y por tanto el cristianismo es la religión absoluta, indiscutiblemente superior, la única y definitiva, a la que toda la Humanidad debe adherirse. Este es el efecto de la afirmación dogmática de que Jesús es la segunda persona de la Trinidad, encarnada en la Humanidad. Y esta afirmación dogmática sobre Jesús es el núcleo mismo del cristianismo, que lo ha mantenido durante casi los dos milenios de su historia en una conciencia clara de exclusivismo, conciencia que sólo hace 40 años ha derivado al inclusivisimo, y que ahora se resiste a dar el paso a la aceptación de un paradigma pluralista[1].

El problema en la historia

Como ya quedó aludido en los primeros capítulos de este curso, los efectos de este núcleo dogmático no se han quedado en la esfera puramente teórica o especulativa, sino que su proyección social y política a lo largo de la historia ha sido notable, y ciertamente dolorosa. Las Iglesias cristianas, en efecto, han sido reconocidas en el mundo, clásicamente, por su conciencia orgullosa de ser la única religión verdadera, por su pretensión de universalidad y de conquista del mundo, y por una cierta inveterada actitud de desprecio hacia las demás religiones. Esta proyección histórica de efectos negativos procedentes de afirmaciones teóricas, no es algo único del cristianismo, sino de muchas religiones; así, aunque muchos sucesos o aspectos negativos se debieron más bien a razonamientos prudenciales de personas investidas de autoridad en las religiones, con frecuencia fueron validados y legitimados apelando a enseñanzas oficiales de las religiones. Las enseñanzas védicas, por ejemplo, relativas al sistema de castas fueron utilizadas en la India hinduista para justificar el tratamiento de millones de personas como parias sin dignidad. En algunos países islámicos, algunas formas inhumanas de castigo fueron justificadas utilizando el Corán. Algunas situaciones históricas claramente lamentables en el ámbito cristiano fueron justificadas con la cobertura del dogma cristológico de la encarnación. Enumeremos sólo algunas de las más llamativas:

1 Nos referimos aquí, una vez más, al pluralismo como paradigma superador del exclusivismo y del inclusivismo, lógicamente, no al simple pluralismo o pluralidad de religiones.

a) el antisemitismo,
b) la explotación del tercer mundo a manos del primero,
c) la subordinación de la mujer,
d) la superioridad misma del cristianismo y su espíritu de expansión y conquista,
e) la absolutización de la autoridad eclesiástica y la reducción del cuerpo eclesial a la pasividad.

La hermenéutica de la sospecha sobre la fe cristológica

Todas estas páginas históricas que podemos rememorar son, para muchos observadores, motivos suficientes para volver nuestra mirada al dogma cristológico y reconsiderar su fundamento y su significado real, así como para analizar más críticamente el papel que los propios intereses institucionales, corporativos, económicos, culturales... de los cristianos han jugado en la construcción de esta dogmática cristológica. Una fe «ciega», fideísta, incuestionada e incuestionable, ajena a toda razonabilidad, cerrada a toda discusión del dogma cristológico, no es una fe que pueda «dar razón de sí misma» a los hombres y mujeres de hoy.

La actitud más madura es la de aceptar serenamente un juicio histórico sobre estos efectos negativos que de hecho se han dado en nuestra historia, y un reconocimiento honesto de lo que en la génesis de la elaboración de la fe cristológica -y, sobre todo, en su invocación y utilización a lo largo de la historia- ha podido haber de elemento «ideológico»[2]. Bien sabemos que muchos de los protagonistas de esta historia fueron hombres y mujeres de buena voluntad, pero ello no nos exime de reconocer el hecho real de las responsabilidades humanas, aunque recaigan no en actos personales sino en estructuras sociales, institucionales o mentales. Volvemos a recordar aquellas palabras: «en esta historia criminal del cristianismo -dice Reinhold Bernhard-, la responsabilidad recae, precisamente, sobre el conjunto de elementos teóricos que han hecho posible tal prepotencia»[3]. En la «historia criminal del cristianismo», esa historia de guerras, de conquistas, cruzadas, persecuciones, imposiciones, condenas, avasallamientos... la responsabilidad recae -dice él- sobre «los elementos teóricos», sobre la teología en definitiva. No sería la única responsabilidad, pero tal vez sea la principal. Una mala teología puede ser la responsable de los peores crímenes de la historia del cristianismo. Ante la mera sospecha, es obligación de todo cristiano, y de todo teólogo o teóloga, reexaminar las doctrinas teológicas.

---

2 Recordemos todo lo dicho al respecto en la lección 5ª.

3 H. BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Desclée, Bilbao 2000, pág. 315-316.

Por lo demás, es la conocida la palabra de Jesús (Mt 7, 17-20) la que nos lo confirma: no puede una doctrina buena producir frutos malos ni provenir de semillas malas. Si se manifiestan en la historia signos de prácticas viciosas bajo la cobertura legitimadora de alguna justificación teológica, es preciso reconsiderar esta teología y reexaminar el proceso de su elaboración, para detectar posibles deficiencias tanto en su construcción como en la valoración de sus conclusiones.

JUZGAR

El problema no viene de Jesús

Lo primero que constatamos es que este problema del dogma cristológico no viene ciertamente de Jesús, sino del Cristo de la fe[4] construido por la dogmática cristiana. Como hemos visto ya en la lección 10ª, la actitud de Jesús es totalmente distinta: él nunca afirmó de sí mismo lo que la institución que a él se remite ha dicho sobre él. Y la casi totalidad de lo que la Iglesia ha dicho de Jesús, ella misma creía que Jesús lo sabía y lo había venido a testimoniar. La Iglesia ha vivido prácticamente toda su historia creyendo que eran históricas las palabras que Juan puso en su boca, que afirmaban su identidad con el Padre, su consciente y proclamada divinidad, su ser «el camino, la verdad y la vida», etc. Hoy estamos ya seguros de que Jesús nunca pensó eso. Nunca fue cristocéntrico, sino teocéntrico y reinocéntrico[5]. Jesús no predicó nunca la dogmática cristológica, sino otro mensaje...

Pero el Jesús «mensajero» de la Buena Nueva fue convertido, luego, él mismo, en «mensaje» cristiano. El Cristo todopoderoso, Pantocrator, sustituto de Júpiter en el Panteón romano, se constituyó poco a poco en mensaje de la Iglesia cristiana y desplazó al mensaje subversivo de Jesús, lo cual permitió a la Iglesia asumir el papel de religión oficial del imperio que había ejecutado a su fundador. Se dio lo que Díez Alegría llama «La gran traición»[6]. Se puso a Jesús en el pináculo del Templo del Imperio, bendiciéndolo y legitimándolo, y exigiendo por su carácter de unicidad, la unidad religiosa de toda la Humanidad.

¿Cómo surge pues el dogma cristológico?

---

4 Recordamos en este punto necesariamente aquella distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, que damos aquí por conocida.

5 Cfr. lección décima.

6 DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *La gran traición,* en *Rebajas teológicas de otoño*, Desclée, Bilbao 1980, cap. 7; también en servicioskoinonia.org/relat/271.htm

La construcción misma del dogma cristológico

Es una experiencia común que cualquier cristiano de a pie, sin especial formación crítica, al leer los evangelios sinópticos crea que ahí está ya claramente expresado el dogma cristológico. Y es que en nuestra cabeza los textos evangélicos se hallan ya «ocupados» por una determinada interpretación. Nos han sido leídos y proclamados y enseñados desde una determinada interpretación; por eso, cuando volvemos a ellos, los entendemos inevitablemente desde esa interpretación, sin darnos cuenta de la distancia que media entre la interpretación con que nosotros los percibimos y lo que dicen los textos en sí mismos.

Por ejemplo, si leemos atentamente y con sentido crítico los evangelios sinópticos -los más cercanos a la historia misma de Jesús-, podemos descubrir, en primer lugar, que no nos hablan nunca del «Hijo de Dios» como segunda persona de la santísima Trinidad; la doctrina de la Trinidad se elaboraría mucho después.

Cuando en los evangelios sinópticos se habla de «Hijo de Dios» no se está hablando de «Dios Hijo» (segunda persona de la Trinidad[7]), como nosotros espontáneamente damos por entendido, sino de un concepto pretrinitario de «Hijo de Dios», del mismo género que el que se aplica a tantos otros personajes de la historia. Hijo de Dios, en realidad es un concepto, una expresión no propia del evangelio ni del judaísmo, sino común a las religiones de la antigüedad. Hijo de Dios en este sentido se aplicaba a aquellas personas que, por la calidad de su vida o de sus obras, comportaban para la sociedad una significación religiosa especial, o especialísima, una transparencia o una llamativa cercanía a lo divino. Los héroes, los «santos»... eran así considerados «Hijos de Dios» en un sentido real de excelencia, sin referencia a una «generación divina»; aunque también eran frecuentes las leyendas que atribuían filiación divina en este mismo sentido a personajes importantes de la sociedad, que llegaban a ser tenidos incluso como hijos de madre virgen. Todo esto es un fenómeno común en el mundo religioso de la antigüedad, hoy conocido ampliamente[8].

En el NT hay numerosos indicios que muestran que, en muchos lugares y épocas del proceso de formación del mismo NT, la línea que prevaleció respecto a la relación de Jesús con Dios fue la «adopcionista»: en

7 Las personas de la Trinidad son Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo; en ese sentido habría que distinguir entre «Dios Hijo» (segunda persona de la Trinidad) e «Hijo de Dios» expresión muy anterior a la elaboración de la doctrina de la Trinidad, que no se refiere a esa segunda persona de la Trinidad, sino a una «especial relación» con Dios de la persona a la que se refiere.

8 Referido concretamente al AT, véase HAAG, H., *'Hijo de Dios' en el mundo del Antiguo Testamento*, «Concilium» 173 (1982) 341-348, aquí 341.

la carta a los Filipenses (2,6-11) Jesús habría sido «adoptado» como Hijo de Dios, de parte de Dios Padre. Jesús habría sido un ser humano enteramente normal, «según la carne», antes de la resurrección, pero «constituido Hijo de Dios con poder» después de la resurrección (Rom 1,4). Esto es claro en los estratos inferiores del proceso de gestación del NT.

En estratos posteriores y ya últimos de ese proceso es cuando surge la idea de una divinidad de Jesús, que sería anterior, preexistente a su existencia humana. De hecho, en vida de Jesús, ni él ni los discípulos vislumbraron esta perspectiva. Fue después, ya en la comunidad pospascual, cuando los cristianos comenzaron a reflexionar sobre Jesús, para expresarse a sí mismos la experiencia religiosa que estaban teniendo. Los evangelios, como sabemos, se escribieron, de alguna manera, de atrás hacia delante. Lo primero que se escribió fue el final, la resurrección, más tarde su muerte, y más tarde aún la pasión. Con mayor posterioridad fue recuperada la vida de Jesús, su predicación y su práctica liberadora. Los evangelios de la infancia fueron lo más tardío, y algo redactado ya con otro tipo de preocupación y de género literario.

Recordemos la gradualidad del proceso tal como ha quedado de hecho en los escritos neotestamentarios. Marcos llegó a remontarse hasta el comienzo de la vida pública de Jesús, y, por eso, su evangelio comienza con el final del ministerio de Juan Bautista; nos dice que cuando detuvieron a Juan es cuando comenzó Jesús a predicar (1,14). Mateo, que escribe más tarde, ya incluye una «genealogía» de Jesús (evidentemente teológica, no histórica: 1, 1-17), en la que llega a remontarse a Abraham. Lucas -que escribe más o menos contemporáneamente a Mateo, pero que escribe para gentiles-, redacta otra genealogía (3, 23-38) en la que se remontará más atrás, hasta el propio Adán. Finalmente, Juan evangelista, mucho más tarde, tal vez por el año 100, en el prólogo a su evangelio, que hace las veces de genealogía, se remonta al «principio» de los tiempos y allí coloca ya la preexistencia (eterna) del Verbo (Jn 1,1ss). En los escritos de Juan, y en los prólogos de las cartas a los colosenses y efesios esa preexistencia llega a ser eterna.

Es decir, conforme pasa el tiempo, las comunidades del NT van avanzando su reflexión y van proyectando más y más atrás en el tiempo el origen del Cristo de su fe[9]. No obstante, este proceso así ordenado y expuesto es un ordenamiento nuestro; la realidad fue una no fácil convivencia de la variedad notable de cristologías y de eclesiologías en todo el tiempo del NT, sin que podamos decir que se dio en este tiempo -ya bien posterior a la muerte de Jesús- una doctrina común ni sobre la trinidad, ni sobre la filiación divina de Jesús, ni sobre muchos otros temas importantes.

9 L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae 1980, 172ss.

El desarrollo espectacular de estos aspectos se va a dar bien tarde. Concretamente en los siglos IV y V. Ya hemos estudiado en la lección anterior la convulsión tremenda que el siglo IV significó para la Iglesia al entrar en la época constantiniana y convertirse en la religión oficial del imperio romano. Con ese telón de fondo, podemos concentrarnos ahora en lo que ocurrió en los llamados concilios cristológicos (Nicea y Calcedonia principalmente) y en un análisis de su significado.

Como dijimos, después de casi tres siglos de propagación más bien discreta y a temporadas clandestina dentro del imperio romano, alternando épocas de tolerancia y épocas de persecución, después de la última persecución –la de Diocleciano- la Iglesia cristiana experimentaría una transformación vertiginosa que no podía haber imaginado. Apenas salió de la clandestinidad y fue tolerada -gracias al edicto de Milán, que, en principio no es sino un edicto de libertad religiosa- el emperador Constantino toma la iniciativa y convoca a los obispos a lo que resultará ser el «Concilio» de Nicea. Los obispos no se habían reunido nunca en Concilio desde el mismo origen de la Iglesia; no había tradición alguna a este respecto. No había todavía una «autoridad central» eclesiástica que pudiera «convocar un concilio». Y de hecho, no hubo autoridad eclesiástica que convocara. Fue Constantino quien convocó, por sus propios intereses y con sus propios objetivos, y se empeñó desde el primer momento en hacer que los obispos entendieran claramente que estaban obedeciendo al emperador, como funcionarios del Estado. El emperador convoca, el emperador paga, la posta imperial (de lujo) recoge a los obispos y los traslada con cargo al Estado. En Nicea los obispos son huéspedes del emperador, que los invita, los agasaja, los dirige... A Eusebio, como ya hemos recordado en la lección anterior, le pareció ver, en el banquete ofrecido por Constantino a los obispos en su palacio imperial, protegidos por las espadas en alto de los soldados del ejército romano... todo un símbolo de la realización del Reino de Dios en la tierra[10]...

Hoy está fuera de toda duda el genio político de Constantino. En una época de clara decadencia ya del imperio, intuyó que la Iglesia cristiana podría fungir como un eficacísimo factor de cohesión de aquella sociedad en buena parte fragmentada y descompuesta. Con todo un despliegue de inversión y esfuerzo, tomó la iniciativa, para hacer que la Iglesia, efectivamente, fuese un instrumento al servicio de su política de gobierno.

No podemos entrar en el detalle de esta historia. Nos bastará referirnos a los elementos más conocidos y significativos en lo que se refiere al tema central que nos ocupa: la construcción del dogma cristológico en los concilios de Nicea y Constantinopla. En el de Nicea, el emperador es

10 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3,14.

no sólo quien convoca, y quien señala los temas a ser estudiados y debatidos en el aula conciliar, sino que sugiere y presiona para que se aprueben las decisiones que él desea. El debate por momentos no es teológico ni escriturístico, ni siquiera pastoral, sino netamente político: se trata de una batalla entre los que obedecen y se ponen de parte del emperador y los que se atreven a disentir. El debate acaba siendo el forcejeo entre las facciones a favor y en contra de la autoridad civil. En medio del transcurso de los debates, tan frecuente es escuchar razones y argumentos teológicos cuanto vivas al emperador[11]. Constantino impone finalmente sus opiniones ante unos obispos sin cabeza visible, desconcertados, que realizan un «concilio» sin haberlo convocado y sin saber bien lo que hacen, sin controlar la situación, sintiéndose y sabiéndose funcionarios del Estado, tan abrumadoramente agasajados como moralmente presionados. Aquí es importante notar dos cosas: el propio emperador Constantino preside, dirige, presiona y sanciona un Concilio que elabora un dogma cristológico que es, a la vez, un instrumento político que el Imperio necesita; y, por otra parte, que el presidente de tal Concilio, su cabeza efectiva, no sólo es un emperador, sino que es además un no cristiano[12].

La debilidad de la Iglesia se profundiza cuando Constancio sucede a Constantino. La presión aumenta tanto que surgen voces críticas de obispos que denuncian esta situación[13]. Constancio llega a trasladar la sala de debate de los obispos a su propio palacio, y allí sorprende a los obispos en medio de su diálogo, irrumpiendo en la sala desde detrás de las cortinas, donde espiaba sus deliberaciones, y reclamándoles airadamente: «¡Lo que yo quiero ha de ser la ley de la Iglesia!»[14]. Es sólo un detalle elocuente de la situación de presión moral que los obispos atraviesan.

Hoy no se puede negar históricamente que los concilios cristológicos fueron, en una gran parte, obra del emperador, no sólo en cuanto a la materialidad del hecho de su convocación, presidencia y dirección, sino en cuanto a los objetivos que persiguió y que con ellos efectivamente consiguió[15]. Cuando Constantino se propuso cambiar la clásica religión pública oficial del imperio romano por el cristianismo, esperaba sin duda que

11 «No es extraordinario que, en esa época y en concilios donde se discuten al parecer puntos de alta teología, se escuchen, a guisa de argumentos, vivas al Emperador...»: SEGUNDO, J.L., *El dogma que libera*, Sal Terrae 1989, 224.

12 Se bautizaría «sólo a la hora de su muerte en el año 337»: SEGUNDO, *ibid*., 222.

13 Así, un Hilario de Poitiers contra el emperador Constancio (*Contra Constantium Imperatorem*, 4-5: PG 10, 580-581); pero también san Ambrosio respecto a Teodosio...

14 VELASCO, R, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992, 121.

15 J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, UCA, San Salvador 1999, pág. 538; J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995, I, 146.

éste asumiera la función de legitimación del imperio, de sancionamiento moral de su política y de sus instituciones de autoridad, tal vez incluso de divinización de su persona. Esto último no era posible directamente en el caso del cristianismo, pero sí era posible indirectamente. El monoteísmo cristiano proveía de una magnífica base los esfuerzos para mantener la unidad del imperio[16], y la afirmación de la divinidad de Cristo elevaba sin duda de rango la autoridad de quienes detentaban el poder en el «imperio cristiano». Éste era visto como «un trasunto del reino de Dios. Y así como éste tiene un solo Padre, así el imperio tiene un solo soberano, el emperador. Y la misión del emperador es realizar el plan de Dios sobre la tierra, como 'lugarteniente' de Dios. Se consagra así una forma de monoteísmo que comporta la monarquía imperial»[17]. Las nuevas afirmaciones sobre Cristo eran indirectamente afirmaciones sobre la autoridad civil y religiosa. El significado político del concilio fue que al emperador cristiano se le atribuía ahora el status de vicerrey de Dios en la tierra[18], de «instrumento elegido por Dios», el «obispo de fuera», el «obispo universal», el «decimotercer apóstol»[19]. Y con ello, también la propia Iglesia resulta beneficiada: hereda y comparte las atribuciones religiosas que recaen ahora sobre el emperador, y cuando éste desaparezca, con la caída del imperio romano, el papa heredará sin rival la tradición del culto imperial[20]. La cristología monofisista vertical que se elaboró, «en apariencia resaltaba la grandeza y la divinidad de Jesús, pero en realidad no hacía más que proyectar sobre él nuestros afanes, deseos o fantasías de poder y prepotencia»[21].

Por otra parte, no faltan aspectos discutibles achacables a los propios obispos: «rivalidades teológicas (entre la cristología de Alejandría y la de Antioquía), antagonismos político-eclesiásticos (entre los patriarcados de Alejandría y Constantinopla) y, en muchas ocasiones, iniciativas personales de algunos eclesiásticos, como la clamorosa manipulación del Concilio de Éfeso en el 431 por Cirilo de Alejandría y su definición de la maternidad divina de María antes de llegar los padres conciliares antioqueños, que representaban en el Concilio la parte contraria»[22]. Tras la manipulación de Cirilo[23], la nueva

16 DIANICH, Severino, *La Iglesia en misión*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 208.

17 VELASCO, *ibid*., 125. Cfr E. PETERSON, *Der Monoteismus als politisches Problem*, Hegner, Leipzig 1935.

18 HICK, J., *La metáfora de Dios Encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, pág. 71, colección «Tiempo axial» nº 2.

19 VELASCO, *ibid*., 123.

20 PORTELLI, Hugo, *Gramsci e a questão religiosa*, São Paulo, Paulinas 1982, p. 53.

21 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 86. Añade Queiruga: «La verdad es que esta concepción era profundamente infiel a los datos de la Escritura».

definición conciliar sobre la maternidad divina fue acogida con entusiasmo por el pueblo, en la ciudad de la antigua «Gran Madre», la originaria diosa-virgen Artemisa, Diana... recuerda Küng. Evidentemente, Cirilo conocía perfectamente este contexto de «religiosidad popular precristiana». Pero, su manipulación a favor del nuevo dogma, ¿vendría a significar un paso adelante en el proceso de maduración de la fe del Pueblo de Dios, o una mistificación y desvío de la propia fe basada en Jesús de Nazaret? El historiador Ramón Teja concluye lapidario: «para los obispos alejandrinos las cuestiones dogmáticas eran sólo un instrumento para imponerse a los de Constantinopla»[24].

En todo caso, después de muchas vicisitudes, la fórmula final del concilio de Calcedonia (año 451), expresada en unos conceptos totalmente alejados del NT y de la fe cristiana tradicional neotestamentaria, corrige y complementa por la parte humana la fórmula de la fe cristológica de Nicea. He aquí la fórmula final:

«Se debe reconocer un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión ni cambio, sin división ni separación, no quedando suprimida en modo alguno la diferencia de las naturalezas por la unión, quedando más bien salva la propiedad de cada naturaleza y reuniéndose en una sola persona y en una sola hipóstasis, ni repartida o dividida en dos personas, sino un solo y mismo Hijo Verbo Dios engendrado único, tal como los profetas inspirados y el mismo Jesucristo nos lo han enseñado y nos lo ha trasmitido el símbolo de los padres»[25].

Los tiempos eran tan polémicos –y probablemente la formulación conseguida era tan poco feliz pedagógicamente, no sólo para el pueblo-, que se tomó la determinación de «congelarla», prohibiendo alterar su redacción, modificar siquiera sus palabras o –mucho menos- verterla en otro juego de conceptos[26]. Ello es lo que dará finalmente un resultado que durará por siglos: una fórmula teológica estereotipada y rígida, tenida

22 H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 584.

23 Está fuera de toda duda y profusamente documentada no sólo la grave y masiva manipulación de Cirilo en este Concilio, sino que éste era su comportamiento habitual y ampliamente conocido en los muchos asuntos de Iglesia en los que podía intervenir dada su relevante posición jerárquica. Cfr. Ramón TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 1999, pp. 123-134 y 173-194, con abundante bibliografía. La «hermenéutica de la sospecha» no recae sólo sobre Cirilo, sino, en general, sobre el comportamiento político de los obispos en estos concilios.

24 TEJA, R., *ibid*., p. 124.

25 DS 302.

26 Dice el mismo Concilio: «Habiendo sido determinados estos puntos con una precisión y cuidado extremos, el santo concilio ecuménico ha decretado que queda prohibido a cualquiera proponer, redactar o componer otra [profesión de] fe o pensar y enseñar de otro modo». Cfr. J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995, I, 146.

como intocable y sagrada, de cuyo apartamiento, por mínimo que fuera, se desprendía automáticamente la acusación de herejía y -durante muchos siglos de la historia de la Iglesia- la condena y la ejecución por parte de la inquisición. Es probable por ello que el lector actual encuentre en ella incluso palabras que le resultan familiares porque le recuerdan definiciones de catecismo aprendidas de memoria en su infancia: Jesús, Hijo de Dios, segunda persona de la santísima Trinidad, con dos naturalezas (divina y humana, «sin confusión ni división») pero en una sola persona (la divina). He ahí la fórmula final sintética de la fe cristológica elaborada por los concilios cristológicos de los siglos IV y V.

Llegados a este punto hay que hacer notar que, por un fenómeno curioso, tal vez debido a este origen histórico peculiar que acabamos de referir, esta fórmula es, sin duda, a mucha distancia de cualquier otra, la fórmula más sacralizada que el cristianismo ha tenido en toda su historia (o que para muchos todavía tiene). Ninguna otra fórmula ha sido considerada tan directa y rígidamente literal, con tan poco margen de recurso a la metáfora, a la interpretación o a la «relectura».

A las alturas actuales de la historia del cristianismo, ya son dos siglos los que la teología lleva -a pesar de la resistencia y de los miedos de la institución- asumiendo los desafíos de la racionalidad moderna histórico-crítica. Los textos fundamentales cristianos (principalmente las Escrituras) han sido estudiados en todos sus estratos redaccionales, en sus influjos y en sus debilidades, han sido reconsiderados y reinterpretados, sin que en muchos casos se haya conseguido unanimidad de criterios, ni siquiera cierta armonía convergente entre las interpretaciones, y sin que estas dificultades creen demasiados problemas. Por el contrario, las fórmulas del dogma cristológico están ahí -en el dogma, en la teología y el imaginario común de los cristianos- intocables, rígidas, inflexibles, sin análisis ni reconsideración ni, mucho menos, reinterpretación posible. Diríamos que están ahí como un «enclave de fundamentalismo» en el corazón del cristianismo, aun del cristianismo más «avanzado y progresista»... Sin embargo, esta situación está cambiando, desde hace bien poco tiempo, y a ello nos vamos a referir inmediatamente.

Hoy se hace evidente a los historiadores y a los teólogos que es inaplazable la introducción de un coeficiente de ponderación en la validación de los concilios cristológicos en función de estos condicionamientos tan fundamentales por los que se vieron afectados. No podemos dar reconocimiento pleno e indiscutido de ciudadanía dogmática a unas formulaciones por el mero hecho de que procedan simplemente de algo que hemos denominado –quién sabe si demasiado fácilmente- «concilio ecuménico», sin que obste la antigüedad de la tradición de intocabilidad de estas fórmulas. Está surgiendo entre los historiadores y los teólogos un consenso creciente sobre

la necesidad de «reconsiderar» críticamente el verdadero significado y hasta la validez misma de esta construcción cristológica[27].

La pregunta tiene un doble frente, al menos: un aspecto histórico y otro teológico o epistemológico.

Históricamente, se trata de elucidar hasta qué punto los concilios cristológicos, con todos esos aspectos problemáticos a los que estamos simplemente aludiendo, reunieron las condiciones sociales mínimas de legitimidad, de paz y de estabilidad para que pudieran tomar decisiones realmente ponderadas y realmente eclesiales; hasta qué punto se dieron condiciones mínimas de libertad que hicieran posible una capacidad de reflexión políticamente libre, tanto respecto a las presiones del imperio cuanto respecto a las exigencias que la transformación del cristianismo en religión oficial del imperio y religión de Estado estaban proyectando sobre la institución eclesial[28].

Teológica o epistemológicamente, la pregunta es más compleja: hasta qué punto la Iglesia tenía conocimiento teológico y bíblico suficiente de las fuentes documentales y de tradición de la fe cristiana, no vamos a decir que «como lo tenemos hoy», pero al menos un conocimiento que podamos calificar como libre de malentendidos fundamentales, de errores decisivos o de olvidos inadmisibles. De dónde sabían o creían saber lo que se atrevieron a afirmar tan categóricamente. Hasta qué punto los resultados de estos concilios en su forma y en su contenido son reflejo del acontecimiento histórico mismo que estaba viviendo la Iglesia: su transformación en religión de Estado del imperio romano[29]. Hasta qué punto deben ser hoy reconsiderados y releídos para la perspectiva hodierna de la fe, desde una visión que está a un abismo de distancia de la situación en que se hubieron de mover los improvisados «padres conciliares» de aquel primer «concilio».

27 Con lo cual –para que no se nos entienda mal- no estamos postulando más que el ejercicio de lo que es una dimensión constante en la Iglesia: su deber permanente de reconsiderar la validez de su lenguaje como instrumento apto para transmitir la fe a sus contemporáneos en las cambiantes condiciones de los tiempos y de las culturas. Cfr *Gaudium et Spes* 44.

28 Jon Sobrino cree necesario resumir el contexto histórico del Concilio de Calcedonia antes de abordar el estudio de su contenido (p. 534-537). Concluye diciendo: «en medio de esta turbulencia se proclamó la definición dogmática conciliar más importante sobre Cristo»: cfr. *La fe en Jesucristo*, UCA, San Salvador 1999, p. 537. Teja, por su parte afirma: «La estancia de los obispos en Éfeso se desarrolló en un ambiente de presiones, tumultos y revueltas permanentes»: *ibid*. 179.

29 «Un acontecimiento histórico de tamaña magnitud no ha dejado de insertarse en el documento elaborado por este concilio; en su forma: habla en nombre y con autoridad de la Iglesia universal, impone sus definiciones y decisiones a todas las Iglesias, les confiere

La edad patrística –y ésta es otra cara de la moneda- fue una edad de mucha libertad y creatividad teológica, por más que estuviera condicionada por las limitaciones culturales del momento; la pregunta es si hoy, a tanta distancia de conocimiento y de resultados ya claros de las ciencias histórico-críticas, y en un mundo realmente diferente, no tenemos nosotros derecho –y hasta obligación- de contribuir a la fe eclesial con nuestra aportación propia para la renovación permanente del lenguaje de la fe en Cristo bajo las exigencias y las posibilidades de las nuevas condiciones de los tiempos. Y con esta misma línea empalma el punto siguiente.

Una propuesta reciente de replanteamiento

Como hemos dicho, este punto del dogma cristológico está rodeado de un especial temor reverencial por parte de los teólogos. No hay campo dogmático de la fe cristiana que no haya sido revisado y reconsiderado desde diferentes vías de acceso; por el contrario, en lo tocante al dogma cristológico, la fecundidad teológica está claramente reprimida[30]. Vamos, no obstante, a presentar, sólo como un ejemplo, una propuesta teológica de revisión cristológica, que se ha hecho famosa, elaborada precisamente por un teólogo líder en el paradigma del pluralismo en materia de teología de las religiones, el ya citado John Hick.

En 1977, el volumen de ensayos titulado *El mito de Dios encarnado*[31], a cargo de siete autores británicos, anglicanos y de otras confesiones, todos de primera línea, desencadenó la más grande controversia teológica en Gran Bretaña desde la publicación de *Sincero para con Dios*, trece años antes. Hubo un tumulto en el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra; fueron publicados artículos a lo largo de varias semanas en los periódicos británicos; sermones y pronunciamientos tronantes por parte de los clérigos; llamados para que los anglicanos que habían participado en la publicación del libro renunciasen a sus ordenaciones, etc. El libro vendió treinta mil ejemplares en los ocho primeros meses, pero obtuvo su réplica a las tres semanas de su aparición, con *La verdad de Dios encarnado*[32] y no dejó desde

---

un carácter sagrado lanzando el anatema contra los que se opongan; y así mismo en su contenido: confiere los honores supremos de la divinidad al fundador del cristianismo»: MOINGT, J., *ibid*., 114.

30 Lo cual no quiere decir que en el curso de los dos últimos siglos este campo no fuese abordado por la teología y la exégesis científicas de los investigadores. Lo que queremos decir es que siempre se mantuvo –y se mantiene- alejado del gran público en la Iglesia, habiendo un gran abismo entre lo que los expertos manejan en sus investigaciones y lo que los predicadores y los catequistas enseñan en sus comunidades.

31 *The Mith of God Incarnate*, Westminster Press 1977.

32 GREEN, M. (ed.), *The Truth of God Incarnate*, Hodder & Stoughton, Londres 1977.

entonces de producirse un encendido debate teológico[33]. El libro fue publicado también en EEUU y tuvo allí una repercusión significativa. La tesis del libro de 1977 era tan simple como ésta: «que Jesús no enseñó que él mismo fuese Dios encarnado, y que esta idea formidable es una creación de la Iglesia»[34]. Lo cual no era algo nuevo, en absoluto; hacía tiempo que los expertos, a un lado y otro del Atlántico, lo habían considerado y aceptado; lo nuevo era que estuvieran enunciando aquella tesis públicamente miembros de la institución teológica y que consideraran que la doctrina de la encarnación, en vez de continuar siendo considerada como sacrosanta e intocable, debía ser abiertamente reconsiderada.

Contrariamente a la retórica emotiva con que el estamento eclesiástico anglicano reaccionó a la publicación del primer libro, éste fue acogido calurosamente por muchos otros dentro y fuera de las Iglesias. Estos muchos se felicitaban por el hecho de que hubiera habido teólogos capaces de hablar abiertamente de las investigaciones sobre el Jesús histórico y los orígenes cristianos. También ellos estaban indignados, pero indignados más bien por el hecho de que la Iglesia les había estado animando durante décadas a seguir pensando, por ejemplo, que el Jesús histórico había dicho: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30) y «quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14,9), en vez de hacerles conocer el consenso de los especialistas, según el cual, fue más bien un escritor de cerca de sesenta años después, el que, expresando una teología que se había elaborado en su comunidad, puso esas famosas palabras en boca de Jesús. Estaban indignados de que las Iglesias les hubieran tratado como personas incapaces de conocer los resultados de las investigaciones bíblicas y teológicas, y no como adultos inteligentes[35].

No hace falta que señalemos que las Iglesias, en bloque, reaccionaron en oposición al debate, promoviendo una reafirmación cerrada, sin cuestionamiento posible, del dogma tradicional, y evitando preguntas posiblemente perturbadoras.

Dieciséis años después de aquel primer libro que desencadenó este debate, John Hick ha publicado otro[36], más maduro y sereno -según él mismo afirma-, enriqueciendo y matizando su postura con la crítica reci-

33 CAREY, G., *God Incarnate*, 1977; McDONALD, D., *The Myth/Truth of God Incarnate*, 1979; GOULDER, *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, 1979; HARVEY, A.E., *God Incarnate: Story and Belief,* 1981; MORRIS, *The Logic of God Incarnate*, 1986; CRAWFORD, R., *The Saga of God Incarnate 1988*, etc.

34 HICK, J., *La Metáfora*... 14.

35 *Ibid*., 15.

36 *La metáfora de Dios Encarnado*, Abya Yala, Quito 2004.

bida, buena parte de ella proviniente de críticos que no han dejado de ser siempre buenos amigos suyos. ¿Cuál es, pues, la propuesta final de Hick en este debate?

Hick aborda con perspectiva histórica la evolución del pensamiento sobre Jesús de la comunidad de sus seguidores. Existe un amplio acuerdo entre los exégetas sobre el hecho de que Jesús no reivindicó para sí el atributo de la divinidad, ni tuvo en absoluto la pretensión de ser Dios encarnado. Hasta hace 100 años (como todavía hoy, de forma muy difundida en los sectores no instruidos) se tenía como cierto que la creencia en Jesús como Dios encarnado se apoyaba en su propia enseñanza explícita: «Yo y el Padre somos una misma cosa», «aquel que me ve a mí ve al Padre», etc. Hoy día «difícilmente encontraremos un estudioso del NT que esté dispuesto a defender que las cuatro ocurrencias del uso absoluto del 'Yo soy' que se dan en Juan, o la mayor parte de otros usos, puedan atribuirse históricamente a Jesús»[37].

Vale la pena hacer una pausa para reflexionar sobre la magnitud de este cambio. Por lo menos desde el siglo V hasta el XIX, los cristianos han creído que Jesús se autoproclamó Dios Hijo, segunda persona de la santísima Trinidad viviendo una vida humana. La fe de todas estas generaciones de cristianos ha incluido esta creencia como un artículo central de su fe. Pero el examen histórico científico moderno disolvió la base de esta creencia. Todavía en una época tan tardía como el siglo XVI en los países protestantes o como el siglo XVII en los países católicos, quienes hubiesen propuesto esta teoría hubieran sido ejecutados por herejía. Los resultados de las investigaciones de los siglos XIX y XX hubieran sido considerados como demoníacos por los líderes de las Iglesias después de Nicea o Caldedonia, o por Tomás de Aquino y los teólogos medievales, o por Lutero y otros reformadores, como por cualquier cristiano común hasta hace unas pocas generaciones, o todavía hoy en una muchedumbre grande de cristianos y cristianas que no tienen familiaridad con los estudios modernos de la Biblia. Precisamente esta ignorancia –que parece no preocupar a sus pastores- es lo que hace difícil dialogar estas cuestiones de manera abierta y serenamente reflexiva, dice Hick.

Hick estudia el uso de la expresión «Hijo de Dios» en el mundo judío en el que vivió Jesús y del que brotaría después el NT. Este lenguaje de la filiación divina gozaba de un uso difundido y variado en todo el

37 THATCHER, Adrian, T*ruly a Person. Truly God*, SPCK, Londres 1990, 77. «Esos dichos puestos en boca de Jesús reflejan más bien la teología de la comunidad de final del siglo primero»: HICK, J., *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1982, 73. «Después de D.F. Strauss y F.C. Bauer, el evangelio de Juan ya no puede ser tomado por nadie como una fuente de palabras auténticas de Jesús»: HICK, *ibid*.

mundo antiguo y era familiar a los contemporáneos de Jesús. De hecho, afirma Hick, hubiera sido sorprendente que a Jesús no se le hubiese aplicado esa difundida divinización honorífica de figuras religiosas destacadas, que la metáfora hebrea «hijo de Dios» no hubiera sido aplicada a Jesús. Hick se remite en este punto a Geza Vermes: «La expresión 'Hijo de Dios' siempre fue entendida metafóricamente en los círculos judíos. En las fuentes judaicas, su utilización jamás implica la participación de la persona así designada en la naturaleza divina. Se puede suponer con toda seguridad que, si el medio en el que la teología cristiana se hubiese desarrollado hubiera sido el hebreo y no el griego, no se hubiera elaborado la doctrina de la encarnación tal como de hecho lo fue»[38].

Respecto a Pablo, Hick piensa que sus textos pueden ser comprendidos de varias maneras. Su lenguaje es exhortativo y retórico, no preciso en términos conceptuales. Él no escribe teología sistemática, simplemente predica a las comunidades. «Habla de Jesús como el Señor Jesucristo y como el Hijo de Dios; y en su última carta, a los colosenses –si es que es de Pablo, lo que muchos especialistas dudan- su lenguaje se mueve ya en la dirección de la divinización. Naturalmente, sin embargo, la pregunta es qué significó este lenguaje tanto para el escritor como para sus lectores del primer siglo. La imagen central utilizada por Pablo, de 'padre e hijo', sugiere con énfasis la subordinación del hijo al padre. En los escritos de Pablo no es posible afirmar que Dios e Hijo de Dios sean co-iguales, como más tarde se declararía que lo son las personas de la Trinidad. La noción de Jesús como Hijo de Dios es en realidad pretrinitaria»[39].

En todo caso, para Hick, el punto de inflexión de este proceso lo marcan los concilios cristológicos de Nicea y Calcedonia. Al salir de las catacumbas y pretender ocupar el espacio de la religión oficial del imperio, el cristianismo se vio presionado a dialogar con urgencia con la cultura del momento. Debía explicar sus creencias en términos filosóficos aceptables tanto para la cultura dominante, de origen griego, como para sí mismo. Debía también conseguir un conjunto unitario de expresiones de la fe cristiana, sin el que no podría mantener unido al imperio del que se constituía en religión de Estado. Constantino convocó en el 325 el concilio de Nicea «con el propósito de restaurar la concordia en la Iglesia y en el imperio»[40]. «Y fue en ese concilio donde por primera vez la Iglesia adoptó oficialmente, de la cultura griega, el concepto no bíblico de *ousia*, declarando que Jesús, como Dios-hijo encarnado, era *homoousios toi patri*, de la misma naturaleza que el Padre.

38 VERMES, Geza, *Jesus and the world of Judaism*, Fortress Pres, Philaldelphia 1983, 72.

39 HICK, J., *La Metáfora*..., 69. Lógicamente el problema es más complejo, pero no podemos extendernos más en este punto.

40 PELIKAN, J., *Jesus Through the Centuries*, Yale University Press 1985, 52.

De ahí en adelante, las metáforas bíblicas originales fueron consideradas –a efectos teológicos- como pertenecientes al nivel de la expresión popular que necesita ser interpretada, mientras que una definición filosófica ocupó su lugar para objetivos oficiales. Un hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, segunda persona de la Trinidad»[41].

Aquí hemos llegado al centro del pensamiento de Hick: el error básico -dice él- consistió en que la metáfora religiosa pasó a ser considerada como metafísica literal[42]; que lo que era poesía se tomó como prosa, y lo que era una metáfora hebrea se interpretó como si fuera metafísica griega. Hick subrayará que la fórmula encontrada no fue feliz porque no era viable, lo que, a su juicio, queda probado por el hecho de que todos los intentos que los teólogos han hecho por interpretarla y explicarla han sido filosóficamente imposibles, y teológicamente heréticos. Por eso propugna la vuelta a la inteligencia de Hijo de Dios como metáfora bíblica, que, entonces sí, recobra toda su fuerza de sentido y de expresión.

Estrechamente ligada a la doctrina de la encarnación está la doctrina de la redención. La segunda persona de la Trinidad se encarna para asumir la misión de redimir al género humano de la situación de pecado en la que se encuentra, debido a la caída de la primera pareja humana en el pecado original... Para Hick «la idea de la redención o reconciliación es un engaño si se toma en su sentido estricto, aunque, evidentemente, tomada en un sentido amplio en el que reconciliación simplemente significa salvación, cobra una importancia vital. Con el tiempo, la idea de la redención en sentido estricto desaparecerá entre los cristianos aficionados a la disciplina de la reflexión»[43].

Se fue formando una visión según la cual la justificación central de la encarnación sería el objetivo de rescatar a la Humanidad del poder del demonio, poder bajo el que habría quedado tras el pecado de Adán. La forma de hablar de muchos autores antiguos sobre esta cautividad de la humanidad bajo el poder del diablo, y de la batalla que tuvo que ser librada por Cristo para liberarnos, es de tal vivacidad y tal detalle que hoy día nos parece estar leyendo un cuento de hadas[44]. Hoy día, para la mayoría de nosotros, atacar esta idea significa ponerse a luchar con un monstruo ya desaparecido[45]. Por su parte, la idea de una caída real, de la que habría resultado una caída y una culpa universales transmitidas por herencia, es algo que, al menos para los cristianos instruidos, resulta completamente imposible de creer. Y, «si hoy

41 HICK, J., *ibid*., 71.

42 *Ibid*., 149-150.

43 *Ibid*. 158.

44 *Ibid*. 160.

45 *Ibid*. 161.

creemos que jamás se dio aquella caída humana desde un estado paradisíaco original, ¿por qué entonces correr el riesgo de confundirnos y confundir a los demás hablando como si hubiese existido?[46].

Esta teología de la redención se purificó notablemente con la reformulación de san Anselmo, que ya no hablará del rescate de la Humanidad, de parte de Dios, para liberarla del poder del demonio bajo el que estaría cautiva, sino de la teología de la «satisfacción»: el pecado original habría sido una ofensa infinita (por la dignidad del ofendido), y su reparación necesitaba una satisfacción igualmente infinita, y ése sería precisamente el objetivo de la «misión» de Cristo, una misión que, lógicamente, sólo él, en su calidad simultánea de Dios y de ser humano, podía llevar a cabo. Jesucristo sería el único Salvador posible de la Humanidad caída, y hay que recordar que en aquella concepción, la Humanidad era la protagonista central y prácticamente única de la realidad: el cosmos y su inabarcable y conplejísima formación evolucionaria no significaban nada, eran una «supererogación» innecesaria en el mundo de lo existente. La Humanidad era el centro que ocupaba todo el escenario, su «caída» era el drama cósmico mismo, y, por eso, el Salvador único posible y único de hecho, venía a ser el Salvador del Mundo, el centro absoluto de la Historia, de mundo y de la vida.

Si la teología del rescate -anterior a san Anselmo- había extraído su modelo soteriológico de las estructuras vigentes en la sociedad de su época –del hecho sociológicamente significativo de la esclavitud-, la posterior teología de la redención -de san Anselmo- viene a ser un modelo fundamentalmente jurídico (una «concepción penal sustitutiva») acorde con la nueva recepción del derecho romano en la sociedad de la Alta Edad Media. Lamentablemente, todavía hoy, ya entrado el tercer milenio, la mayor parte de las oraciones y rituales en general de la liturgia, del sacramentario, del «oficio divino»... de toda la oración oficial de la Iglesia romana -por ejemplo- está infestada de esta visión medieval, de la que no ha sido rescatada, de forma que el cristiano actual, cuando ora con la liturgia, se ve sumergido en un imaginario jurídico-teológico medieval feudal de rescate, de redención, de pago por el pecado... trasladado siete siglos hacia atrás, y expresado todo en categorías de sustancia, naturaleza, hipóstasis... retrotraído todavía más hacia el pasado. El lenguaje oficial litúrgico, teológico y espiritual de la Iglesia no ha sido revisado, por el mismo tabú fundamentalista del temor a las fórmulas dogmáticas «congeladas». El resultado es que, al presuponer un orden social desaparecido hace mucho tiempo, este lenguaje se hace hoy día muy poco significativo, o incluso incomprensible para nosotros. «A mi modo de ver, sería mejor abandonar completamente su uso en nuestras teologías y liturgias contemporáneas», concluye Hick[47].

46 *Ibid*. 162-163.

47 *Ibid*. 165.

Como es lógico, recomendamos al lector un acceso más amplio y profundo a esta posición teológica que invita a la revisión del dogma cristológico, postulada por la posición teológica pluralista, y de la que Hick es simplemente un representante más significativo[48].

Conclusión: ACTUAR

Extraigamos, de todo lo dicho, algunas consecuencias[49] y deduzcamos algunas tomas de posición operativas:

Deficiencias graves

• La expresión del dogma cristológico, tal como de hecho quedó concretamente formulado y, sobre todo, tal como fue después utilizado como criterio unificante controlador, adolecería de ciertas deficiencias:

a) el «Cristo dogmático» allí contemplado parecería un Cristo en el que se ha perdido la conexión con el Jesús histórico, con su vida, su Causa y su predicación[50], un Cristo sin Reino, sin lo que fue la Causa central, el absoluto mismo para Jesús de Nazaret.

b) en el Cristo dogmático se habría dado una «reducción personalística» del Reino de Dios; el Reino habría sido concentrado en su persona[51], eludiendo así el Reino propiamente tal y el mensaje de Jesús, así como su historia y la historia que es capaz de desencadenar.

Es «otro» cristianismo

• El cristianismo del Cristo dogmático parecería «otro cristianismo»[52], o sea, un cristianismo diferente del cristianismo del Evangelio del Reino de Dios y del seguimiento de Jesús. Es un cristianismo que reduce a Cristo a una teoría metafísica capaz de legitimar el sistema de «cristian-

48 «El dogma de la encarnación es cuestionado por un gran número de teólogos tenidos en alta consideración»: *ibid*. 25, dice el propio Hick.

49 Que no deben dejar de ser puestas en relación de continuidad con lo dicho en el capítulo anterior en el «balance teológico del giro constantiniano».

50 Lo cual se observa hasta en el mismo «credo» allí elaborado: de la encarnación se pasa a la muerte y resurrección; la vida misma, la palabra, el mensaje, la Causa, la predicación, la historia... de Jesús de Nazaret no son relevantes en ese dogma cristológico.

51 SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1977, xiii. ID, *La fe en Jesucristo*, UCA Editores, San Salvador 1999, 603. Esta «personalización del Reino» es, en palabras de Sobrino, una de las «formas de devaluar, anular y aun tergiversar el reino de Dios», *ibid*.

52 No entro a considerar si es «otro» sustancialmente, ontológicamente, o históricamente o sólo aparentemente... Esto sería para discutirlo con el censor, más detenidamente.

dad»[53], con evidentes pruebas de haber jugado un papel ideológico tanto en la «religión de Estado» en que se convirtió el cristianismo en el imperio romano, cuanto en su participación en las proyecciones imperialísticas de las diferentes nacionalidades del Occidente «cristiano» hacia el resto del mundo. Una elaboración cristológica producida «en un tiempo eclesial de eclipse total del Reino»[54] y de eclipse de su carácter escatológico, no puede ser integralmente correcta, por carencia absoluta de condiciones básicas[55]. El cristianismo del Cristo dogmático ha producido en la historia demasiados frutos malos, que no pueden provenir de un árbol bueno. Hemos de ser clarividentes en el análisis y valientes en la aceptación del hecho: se trata de un cristianismo deficiente y desviado[56], y hemos de someterlo al juicio del cristianismo del Evangelio del Reino y del seguimiento de Jesús.

Creer en Jesús y creer como Jesús

• Como el mismo Evangelio subraya, es mucho más importante «seguir a Jesús», o sea, «vivir y luchar por la Causa de Jesús», que la aceptación intelectual en la fe de las afirmaciones teóricas metafísicas en que consiste el llamado dogma cristológico. Más aún: esta ortodoxia sin aquella praxis, no sirve de nada; aquella praxis, aun sin esta ortodoxia, salva. Lo importante no es «creer en» Jesús, cosa relativamente fácil, sino «creer como» Jesús[57]: habérselas ante la historia de una manera semejante o proporcional a como se las hubo Jesús, que no incluyó nunca entre sus exigencias la de la adhesión intelectual a afirmaciones abstractas dogmáticas.

Helenismo prescindible

• Hay que reconocer de un modo más consecuente el carácter marcadamente helenístico de la cultura en la que se construyó el dogma cristológico niceno-calcedonense. Junto a reconocer y admirar el valor de aquella Iglesia en el hecho de intentar hacer la traducción de la fe cristiana

53 Por «cristiandad» se entiende la unión religioso-política de la Iglesia con el sistema social de poder institucional.

54 La expresión es de Teófilo CABESTRERO.

55 Por lo demás, observadores del momento reconocen también las limitaciones de aquella época de la Iglesia. Decía san Jerónimo: «Desde que la Iglesia vino a estar bajo los emperadores cristianos, ha aumentado, sí, su poder y su riqueza, pero ha disminuido su fuerza moral», *Vita S. Malchi*, 1: PL 23, 55B.

56 Que el cristianismo sufrió en aquella época una transformación radical que lo aleja y desvía del camino seguido por Jesús es un pensamiento recurrente en la mayoría de los místicos y reformadores de los tiempos posteriores. Hoy sería el descubrimiento más desafiante. Cfr O'Murchu, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, New York 1997, p. 30.

57 J.M. VIGIL, *Creer como Jesús: la espiritualidad del Reino*, en la RELaT: nº 191.

a la cultura dominante del momento, hay que reconocer también los graves condicionamientos y los errores en que se incurrió en el intento, y hay que reconocer asimismo de alguna forma la caducidad y la prescindibilidad de sus fórmulas en contextos culturales enteramente diferentes. Las categorías utilizadas, las preocupaciones sentidas, las preguntas respondidas, forman parte en buena medida de la cultura occidental, hoy dispensable para quienes no son occidentales[58], así como para quienes acceden a una perspectiva de transculturalidad[59]. Igual que aquellas generaciones cristianas fueron creativas y elaboraron su propia reformulación de la fe en consonancia con la cultura ambiente ajena en la que les tocó vivir, así nuestra generación tiene hoy el deber de no sentirse encerrada en unas fórmulas, por más venerables que sean, y ejercer también su fidelidad creativa, en vez de sentirse obligada a hacer equilibrios hΔ119ermenéuticos para hacerse la ilusión de otorgar una prolongación de vida a las fórmulas de otro tiempo[60].

No vale como criterio único central de ortodoxia

• Por más que haya ocupado una posición de absoluta prioridad durante muchos siglos en la definición de la ortodoxia cristiana, hoy parece ser enteramente *insuficiente* para definirla, y hasta *contraproducente* para expresarla en totalidad, (en cuanto que, sin una fuerte corrección, desvía la atención de lo esencial cristiano), así como *no necesaria* para todos aquellos cristianos y cristianas cuya cultura no tenga una afinidad mínima con la cultura griega a la que pertenecen estas formulaciones dogmáticas. Por ejemplo, en una filosofía incompatible con la griega, o en una cultura «postmetafísica»...

¿Reinterpretar la comprensión de la Encarnación?

• La espiritualidad y la teología de la Encarnación se han mostrado dotadas de una fuerza movilizadora extraordinaria[61]. No se trata de un punto, de un elemento al lado de otros, sino de una dimensión fundamental que lo transforma todo en el cristianismo. Pero todos los símbolos religio-

58 «Nosotros ya no podemos teologizar impunemente siguiendo el modo de pensar metafísico». GEFFRÉ, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid 1984, 30.

59 Según F. WILFRED, la cuestión de la unicidad de Cristo traduce una «problemática occidental». Cfr DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 268.

60 MARÍN-SOLA, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia ^{2}1963. Es el libro quizá más emblemático de la clásica posición conservadora que trata de mostrar (más bien de creer) que en la evolución de la fe cristiana no hay saltos, ni rupturas, ni negación del pasado, ni «cambios de paradigma», ni abandonos de planteamientos insostenibles...

61 Y lo han hecho desde el primer momento de su aparición, en el *Prólogo* de Juan. .

sos tienen su peligro cuando son entendidos de una forma excesivamente física y rígida, más allá de la flexibilidad propia de un símbolo religioso. En el símbolo de la Encarnación se han introducido de rondón elementos que lo desvían hacia comprensiones deformadas. Una inteligencia del «misterio» de la Encarnación que incluya el otorgamiento al cristianismo de un grado de absoluticidad y de unicidad frente a todas las religiones, es algo que va más allá de los límites del contenido mismo de misterio que ese símbolo vehicula. Una elaboración teórica de la comprensión de la Encarnación, que se escore consciente o inconscientemente hacia la concesión de una preeminencia o privilegio de elección a una raza, un pueblo o una cultura, o hasta una religión, es una construcción teórica que choca contra otros elementos del misterio divino, y que, en todo caso, va más allá de lo que la Revelación afirma cuando es leída con una hermenéutica actualizada[62]. Hoy sabemos que la Revelación no nos ha dado respuestas a estas preguntas, sencillamente porque ni siquiera se las pudo plantear. Y todo aquello que hemos dicho de más a lo largo de nuestra historia, hoy debe ser relativizado y, en su justa medida, reexaminado y reinterpretado.

• Se impone, pues, la aceptación de un período de «deconstrucción»[63] de estas fórmulas dogmáticas, aceptando que participan de la condición común del lenguaje religioso, siempre necesitado de reinterpretación hermenéutica, sin que se excluya la revisión del dogma[64]. Nos parece en todo caso muy válida la propuesta que Y. Congar hiciera –de cara a la recuperación ecuménica- de abrir un período de «re-recepción» de los «escritos simbólicos», de los decretos conciliares o pontificios, es decir, de los escritos normativos para la fe de cada una de las iglesias, de los que éstas se han nutrido a lo largo de su historia. Cada iglesia o confesión debería «re-acoger» sus propios escritos normativos «para resituarlos en el conjunto y en el

62 «El Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido»: Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación, nº 10. «Es un lugar común en la teología actual que el contenido del dogma no puede decir más, no puede sobrepasar el contenido de la realidad de Cristo tal como nos es accesible en la Escritura»: RAHNER, K., *Escritos de Teología IV*, Madrid, 383; SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, ²1977, 3.

63 La idea es de Joseph MOINGT: «la 'deconstrucción' de esta teología del Verbo encarnado»: *El hombre que venía de Dios*, I, 10. Muy interesante y elocuente la aventura personal de este autor, que cuando después de muchos años ya tenía elaborado su tratado *De Verbo Incarnato* (la cristología tal como se llamaba y se planteaba antes del Vaticano II), hubo de renunciar a publicarlo para rehacer, durante décadas, toda su visión cristológica, reflejada ahora en el citado libro, donde lo explica testimonialmente.

64 «No hay que descartar la posibilidad de una reformulación del dogma. Hay que aceptar un cambio en la formulación para ser fieles al valor permanente de una afirmación de fe»: GEFFRÉ, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid 1984, 97.

equilibrio del testimonio de la Escritura»[65]. El dogma cristológico niceno-calcedonense entraría de lleno en esta «re-recepción» que postulaba Congar.

• Deben evitarse las posturas extremadas que consideran que todo es negativo en las formulaciones dogmáticas que, efectivamente, han tenido repercusiones históricas negativas. Éstas no niegan el uso, el sentido y la praxis positivos que también han desencadenado en la historia. El símbolo de la encarnación ha inspirado actitudes y prácticas diametralmente opuestas a las ya referidas actitudes dominadoras, conquistadoras, prepotentes, de privilegio e intolerancia... La encarnación de Dios ha resultado ser, como decimos, un símbolo de una potencia extraordinaria para inspirar actitudes de «encarnación», de abajamiento, de humildad, de solidaridad, de pobreza, de «kénosis»[66]...

Los símbolos, pues, en sí mismos, son plurivalentes, en función del uso que se haga de ellos, o del marco de referencias más global en el que sean enmarcados. No pueden ser canonizados ni condenados en abstracto. No pueden ser desterrados, simplemente, por el uso negativo al que hubieran podido dar lugar. Como un buen vino servido en una copa inadecuada, han de ser transvasados, rescatados de aquellos contextos (teológicos, mentales, culturales) que permitieron su uso perverso, para ser leídos a través de categorías o elementos (lógicamente pertenecientes a la cultura actual, o al menos en formas compatibles con ella) que permitan y aseguren su uso positivo. Tal vez en este trasvase podrán o deberán perderse las formas, los elementos culturales sobrepasados o innecesarios o hasta peligrosos... Lo que importa no es la copa, sino el vino. Pero si por apego a las viejas formas, ya superadas, nos empeñamos en mantener el vino en la copa inadecuada, probablemente muchos de nuestros contemporáneos seguirán rechazando el vino por la aversión que la copa sigue suscitándoles por asociación con la historia aún presente en la memoria colectiva (si no en la realidad actual, como ocurre todavía en el caso de tantos símbolos).

Y tampoco pueden ser sacralizados los símbolos simplemente por el hecho de que se hayan revelado positivos y eficaces. Por muy positivos que hayan sido, no dejan de ser símbolos, metáforas, que vehiculan una verdad que está más allá de la expresión material que forman unas determinadas palabras, una verdad que sólo se descubre y sólo se trasmite si se es fiel al

65 *Diversités et communion*, Cerf, Paris 1982, 244.

66 Véase el capítulo «Encarnación» en el ya citado libro de CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*. Desde esa interpretación, desde el espíritu que en ella se transpira, nunca se hubiera «pervertido» este maravilloso símbolo. Lo cual confirma lo ya dicho de que los símbolos religiosos son capaces de lo peor y de lo mejor. Todo depende del color del cristal con que se mira. Ahora bien, los efectos buenos y malos de un símbolo nos deben recordar permanentemente que se trata de un símbolo, interpretable, y por tanto manipulable, no de una realidad físico-metafísica inmanipulable...

código simbólico en el que ha sido expresada, y no si se sacraliza o se la cosifica convirtiéndola en metafísica.

La metáfora no es metafísica. Sólo es una metáfora. Pero es toda una metáfora, y nada menos que una metáfora. Es la forma de expresar una verdad tal vez inaprehensible por otros caminos. Sólo pueden despreciar las metáforas como si fueran «meras metáforas» aquellos que no captan la excelencia expresiva del lenguaje poético, o la «vehemencia ontológica» de la estrategia metafórica, al decir de Paul Ricoeur[67].

• No es posible disponer hoy día de una reelaboración cristológica plena, un replanteamiento completo y satisfactorio de todo el dogma cristológico. Estamos apenas empezando a reflexionar a partir de unas sospechas confirmadas y del quiebre de unas seguridades antiguas. Necesitamos encontrar «nuevas repuestas» al desafío permanente del «y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?»[68]. La respuesta que se dio a esta pregunta, en su formulación concreta, ha quedado estrecha y deteriorada en su significatividad. Tal vez hayan de pasar varias generaciones hasta que se pueda construir o dar por encontrada una nueva respuesta. En efecto, «la situación suscita cuestiones complejas y delicadas, que conviene estudiar a la luz de la Tradición cristiana y del Magisterio de la Iglesia, con el fin de ofrecer a los misioneros de hoy y de mañana nuevos horizontes en sus contactos con las religiones no cristianas»[69].

• En todo caso, mientras seguimos avanzando, es claro que podemos desmarcarnos de todos esos supuestos teóricos y de todas las «implicaciones ideológicas perversas» que la vieja comprensión del dogma cristológico ha implicado negativamente en la historia. Como Jesús haría, podemos y debemos dialogar con las demás religiones, en pie de igualdad fraterna, como hijos e hijas del Dios de todas las religiones, desechando el viejo afán de ser «la única religión verdadera», ofreciendo con todo amor y toda humildad lo que nosotros vivimos, ávidos a nuestra vez de descubrir lo que el Espíritu de Dios realiza en todos los pueblos y religiones, para enriquecernos también con ello.

II. Textos antológicos

• Capítulos 3º y 4º del libro de HICK, *La metáfora de Dios Encarnado*, servicioskoinonia.org/relat/305.htm

67 Por lo que se refiere a John Hick, en su citado libro, *La metáfora...,* se esfuerza también por mostrar la fuerza extraordinaria de la metáfora de la encarnación; desmarcada de la metafísica, el valor expresivo de la metáfora aparece en toda su belleza y su fuerza.

68 KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, Maryknoll 2002, 150.

69 *Evangelii Nuntiandi* 53.

• El capítulo 4º del libro *Jesús y Dios* de Juan José Tamayo (Trotta, Madrid 2000) se titula *'Hijo de Dios', metáfora de la teología cristiana*, y aborda el mismo tema que esta lección 12ª de nuestro curso. También está disponible en servicioskoinonia.org/relat/319.htm

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿Cómo se nos explicó el misterio de la encarnación? Recomponer entre todos.

-¿Recordamos las preguntas y respuestas del catecismo infantil en las que se explicaba el dogma cristológico? (Dos naturalezas, una persona...)

-Para san Anselmo, Dios tuvo que encarnarse porque sólo con la satisfacción de Jesús -que por ser Dios era de valor infinito- podría resultar perdonada la Humanidad; mientras, estaban rotas las relaciones de Dios con ella. Ante todo: ¿sabíamos que esta visión de la redención es una teología particular de san Anselmo de Canterbury (siglo XI)? ¿Nos fue presentada como una opinión teológica o como una indiscutible verdad dogmática?¿Qué nos sugiere la imagen de Dios que presenta?

-Comentar esta frase de Paul KNITTER: Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdad no necesita ser absoluto. KNITTER, *No Other Name?*, p. 219. (Frase disponible como póster, en línea, en servicioskoinonia.org/posters, de donde se puede tomar e imprimir).

-Más allá de la identidad institucional de la Iglesia, que ya tiene 20 siglos, cabe preguntar por la identidad del cristianismo mismo: ¿el cristianismo es uno o son varios? ¿El cristianismo de los esclavos rebeldes, era el mismo que el de sus amos y capataces 'cristianos'? (distinguir la identidad profunda o teologal, de la identidad jurídica o institucional de la Iglesia). ¿El cristianismo del capellán del ejército oficial era el mismo que el del guerrillero comprometido en la guerrilla? ¿El del capellán asesor del consejo directivo de una corporación bancaria multinacional, es el mismo que el del militante cristiano de un partido popular? ¿El del latifundista cristiano es el mismo del campesino organizado en el *Movimiento de los Sin Tierra* brasileño, que «ocupa» una hacienda improductiva? ¿El de George Bush es el mismo que el de Pedro Casaldáliga? ¿Qué es la identidad de una religión? ¿Cuál es la identidad del cristianismo?

-Estudiar el capítulo IV del libro de J.J.TAMAYO *Jesús y Dios* (cfr. el apartado de los «Textos antológicos» y comparar su posición teológica con la expresada en esta lección 12ª.

-El error básico, dice Hick, fue «tomar la metáfora como metafísica, y la poesía como prosa». Comentar.

IV. Bibliografía

AGUIRRE, Rafael, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001.

ANDERSON, G./STRANSKY, T. (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Maryknoll, New York 1981, 96-110.

AZZI, R., *Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador. Um aspeto da evolução da teologia e espiritualidade católica no Brasil*, en «Perspectiva Teológica», 18 (1986) 215-233; 343-358.

BARROS, Marcelo, *Cristología afroamerindia. Discusión con Dio*s, en VIGIL-TOMITA-BARROS (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios - II*, Abya Yala, Quito 2004, 173-186.

BERNHARDT, H., *Deabsolutierung der Christologie?*, en BRÜCK-WERBICK (coords), *Der einzige Weg zum Heil?*, QD 143, Friburgo de Brisgovia 1993, p. 144-200.

FRANÇA MIRANDA, Mário de, *Jesucristo, ¿un obstáculo al diálogo interreligioso?*, Selecciones de teología 151/38 (1999) 219-230.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Dogmática cristológica y lucha por la justicia*, «Revista Latinoamericana de Teología» 34(1995).

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*, Herder, Barcelona 1996.

HAIGHT, Roger, *Jesus, Symbol of God*, Orbis, NY, 2000.

HICK, J., *La metáfora del Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004.

KASPER, W., *Carácter absoluto del cristianismo*, en Sacramentum Mundi, II, 54. También en servicioskoinonia.org/relat/328.htm

KNITTER, P. F., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 1985.

KNITTER, P., *Jesus and the Other Names*, Orbis, Nueva York 1996.

KUSCHEL, Karl-Josef, *Geboren for aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990.

MEUNIER, Bernard, *¿Por qué llegaron los dogmas?*, Selecciones de Teología 164 (dic 2002) 303-313. Disponible en servicioskoinonia.org/relat/320.htm

MOINGT, Joseph, *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995, 2 vols.

PIERIS, A., *Christ beyond Dogma: Doing Christology in the Context of Religions and the Poor*, en «Louvain Studies» 25 (2000) 220.

RAHNER, K., *Sulla pretesa del cristianesimo di possedere un valore assoluto*, en Scienza e fede cristiana, Paoline, Roma 1984, 237-256 (Nuove saggi IX).

SEGUNDO, Juan Luis, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae 1989.

SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, vol.I, Sígueme, Salamanca 1990. También en: servicioskoinonia.org/relat/333.htm

SMULDERS, Piet, *Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico*, en *Mysterium salutis*, Cristiandad, Madrid 1971, vol III/I, pp. 417-504.

SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA editores, San Salvador 1999, parte tercera: «La cristología conciliar».

TORRES QUEIRUGA, A., *Confesar a Jesús como el Cristo*, Cuadernos FyS (Fe y secularidad), Sal Terrae 1995.

VARIOS, *¿Jesús, Hijo de Dios?*, «Concilium» 173 (marzo 1982).

VIGIL, J.M., *Creer como Jesús: la espiritualidad del Reino*, en servicioskoinonia.org/relat/191.htm.

VIGIL, J.M., *Puestos los ojos en la Utopía de Jesús*, en servicioskoinonia.org/relat/052.htm ; «Misiones extranjeras», 139 (enero-febrero 1994) 49-63, Madrid.

VIGIL, J.M., *Cristología de la liberación y pluralismo religioso*, en VIGIL-TOMITA-BARROS, *Por los muchos caminos de Dios - II*, Abya Yala, Quito 2004, págs. 163-172.

12 Excursus

La construcción del dogma cristológico

Si una imagen vale más que mil palabras, quizá también un recorrido -lo más plásticamente posible descrito- por el proceso de aparición y primer desarrollo del dogma cristológico, valga más que muchas palabras abstractas sobre su valoración. Vamos a intentar hacer una presentación de ese desarrollo. Nuestra es la reconstrucción. Los materiales con los que la realizamos son ajenos, tomados de la obra de Robert Haight[1] *principalmente.*

Téngase en cuenta todo lo dicho en la lección octava, sobre la nueva comprensión del tema de la revelación, como una premisa mayor con la que poner en relación los datos que aquí expondremos en la primera parte, para deducir de todo ello, oportunamente, las reflexiones y las cuestiones abiertas que presentaremos en la última parte de este excursus.

¿De dónde sabían?

En los llamados concilios cristológicos, de los siglos IV y V, vemos a los obispos debatiendo acaloradamente sobre las más sutiles cuestiones relativas a los más altos misterios teológicos:

si Jesús de Nazaret es de naturaleza verdaderamente humana o si participa también de la divina, si participa de las dos naturalezas y cómo éstas se relacionan entre sí, si tenía una voluntad o dos, una personalidad o dos, si fue primero un simple humano que luego fue «adoptado» por Dios -como parecen dar por supuesto algunos textos del Nuevo Testamento-, o si fue Dios mismo desde el primer instante de su ser natural, si en ese sentido preexistió a su vida terrena, si el ser que preexistió y luego se hizo carne en él era Dios mismo o un ser divino intermedio, si -en el caso de ser él Dios mismo- era el Dios único reconocido por el monoteísmo judío o era un segundo Dios distinto, si el llamado Logos era Dios mismo o bien una extensión emanada de Él, si ese Logos era eterno como Dios Padre, o procedía de Él en el tiempo, si tal procedencia tenía la forma de una creación o de una generación, o sea, si el Logos había sido engendrado o era más bien ingénito, si estaba subordinado al Padre o era de igual dignidad[2]...

Surge inevitable la pregunta: ¿cómo llegaron a saber tantas y tan intrincadas cosas aquellos padres conciliares, los teólogos y escritores cristianos de la época? ¿De dónde

1 HAIGHT, Roger, *Jesus, Symbol of God*, Orbis, Maryknoll 1999.

2 No incluimos aquí las cuestiones referidas a la tercera persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo…

obtenían unos información para hacer semejantes afirmaciones, y de dónde la tomaban otros para afirmar lo contrario? Ya se ha dicho que en algunos concilios, además de argumentaciones teológicas o escriturísticas, se escuchaban vivas al emperador, y que no pocas tomas de postura teológicas eran sólo tomas de posición política a favor o en contra del emperador, y también hemos hablado de las rivalidades, miedos, presiones, sobornos... que se dieron entre los obispos participantes en aquellas controversias teológicas, que agitaban tanto el aula conciliar como el convento, la parroquia o incluso la calle y el mercado. Pero, dejando aparte todos estos factores no teológicos, ¿a qué base apelaban sus argumentaciones teológicas, a qué fundamento se remitían?

Sin duda alguna, hay que responder: se remitían a la autoridad de la Escritura. Todos los bandos implicados en el debate citaban textos bíblicos, tomados de aquí y de allá, con mucha frecuencia versículos sueltos, a veces simples palabras[3], sirviéndose de ellas como de armas arrojadizas contra el adversario, sobre la base de una autoridad divina reconocida ahora a dichos textos. En el «método teológico» de aquella época, la Escritura es utilizada «como una fuente de información directamente representativa, cuasidescriptiva, que informa de hechos o datos objetivos sobre la realidad divina transcendente»...

Un problema grave

Pues bien, aquí hay un problema grave: «La doctrina de Nicea recurre a la Escritura, pero la utiliza de una forma que hoy no es aceptable»[4]. Hoy día, no sólo nosotros no utilizamos así la Escritura, sino que además nos parece obvio que no es correcto utilizarla así. Hoy disponemos de toda una batería de diferentes formas de crítica que movilizan la epistemología del conocimiento teórico, y desechan esa metodología hermenéutica como absolutamente insatisfactoria. Si admitimos el axioma epistemológico de que «unas conclusiones no son mejores que los argumentos que las sustentan», deberemos concluir que es necesario hacer una reevaluación de las proposiciones teológicas tanto de los que resultaron ganadores como de los que vinieron a ser perdedores en los debates teológicos conciliares y extra- conciliares que produjeron el dogma cristológico.

Pero, entonces, necesitamos irnos más atrás y preguntarnos: ¿cómo se produjeron, pues, esos textos escriturísticos, que, citados y esgrimidos con tanto fervor como adhesión ciega por uno y otro bando de los contendientes en las discusiones, les dieron la base y la información necesaria para construir el dogma cristológico que después ha quedado como dogma de fe inamovible para los siglos subsiguientes? Es decir: nos estamos volviendo a hacer la pregunta que hace un momento nos hacíamos respecto a los padres conciliares de los siglos IV y V, pero ahora aplicada a los textos escriturísticos a los que estos padres conciliares se remitían. La pregunta es: ¿Cómo los mismos textos llegaron a saber lo que afirman?

---

3 Despojadas no sólo de su contexto literario (resto del texto), sino de su prehistoria literaria, de su proceso de elaboración, del contexto social, económico, cultural y religioso en el que fueron elaboradas... tomadas simplemente como ladrillos intercambiables que pueden colocarse en cualquier otra construcción, o como irracionales armas arrojadizas solamente válidas por el argumento de autoridad -el más débil de los argumentos según Aristóteles-...

4 HAIGHT, *Jesus, Symbol*…, 279

¿De dónde salió esta información? ¿Cómo surgió? ¿Con qué base? ¿Es verdad que esos textos escriturísticos contienen una «información objetiva sobre la realidad transcendente de Dios»?

Estamos hablando de unos textos generados apenas dos siglos antes de la época de la construcción del dogma cristológico, en un proceso de elaboración hoy ya bastante conocido. ¿Cómo surgieron esos textos que están a la base y son el fundamento último de la elaboración del dogma cristológico? Vamos allá.

¿Cómo surge la reflexión cristológica del Nuevo Testamento?

Hoy está fuera de discusión que el ambiente vital en que surgen las tradiciones orales que más adelante darán origen al Nuevo Testamento es la experiencia pascual de las comunidades, sobre todo el ambiente litúrgico, y concretamente la eucaristía, que parece que fue operativa casi inmediatamente después de la muerte de Jesús.

Las comunidades no partían de cero: tenían su cultura, con sus categorías, palabras, influencias, necesidades, tradiciones... En su liturgia, todo esto entraba en juego. Las comunidades utilizaban el lenguaje de que disponían. Tenían que «formular en palabras» su experiencia de Jesús resucitado, expresando las «convicciones fundamentales de la vida cultual de la comunidad»[5]. La veneración cultual de Jesús en los círculos cristianos primitivos es el principal contexto del uso de los 'títulos' y conceptos cristológicos[6]. El lenguaje utilizado y la lógica adoptada no son, pues, los «normales», sino un lenguaje de amor[7] y una lógica de adoración.

El desarrollo del pensamiento cristológico de las comunidades no se dio a partir de la enseñanza y de los dichos de Jesús, como si fuera un «desarrollo lógico y racional» del mensaje sobre Jesús resucitado, sino que fue muy desigual, según las diferentes comunidades y sus diversos contextos.

Teniendo en cuenta que el movimiento de Jesús, a los pocos años de su muerte, se iba diseminando por los pueblos, y que nuevas comunidades se formaban, podemos imaginar cómo el desarrollo de la reflexión cristológica adquiría vida propia en cada comunidad. Cada una tenía su propia cultura, dentro de la cual se apropiaba de Jesús. Cada una tenía un tipo específico de problemas que hacía surgir preguntas e intereses propios en relación con su contexto. Cada una poseía una tradición religiosa particular que aportaba un lenguaje distinto para interpretar a Jesús. Diferentes comunidades se confrontaban con diferentes aspectos de la persona o del mensaje de Jesús. En definitiva, Jesús era interpretado a partir del contexto de la tradición y del lenguaje específicos de cada una de las diferentes comunidades a las que era anunciado, dando origen de esa manera a la necesidad de diferentes concepciones sobre su persona, diferentes cristologías[8].

5 FRANCE, R.T., *Development in New Testament Christology*, «Themelios» 18 (1992) 7.

6 HURTADO, Larry W., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancien Jewish Monotheism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, p. 13.

7 «Language of lovers» lo llamó Kristner Stendahl, y con ese nombre ha venido a ser reconocido por los autores. Cfr. BERNHARD, R., *La pretensión de absolutez del cristianismo*, Desclée, Bilbao 2000, p. 317.

8 HAIGHT, R., *ibid*., 182.

No cabe olvidar que, aunque hablemos de comunicación de experiencias e ideas entre las comunidades, tanto las primeras como las de los primeros siglos, estamos hablando de un ambiente con un nivel de comunicación ínfimo, muy restringido, no el actual, ni el de la época de la imprenta, ni el que sería pensable en una sociedad medianamente alfabetizada. «Resulta muy dudoso que muchas comunidades cristianas pudiesen tener todos los libros del Primer Testamento. Y los mismos del Nuevo Testamento no deben suponerse sin más en su posesión: Lucas (igual que Papías y Justino) no parece conocer las epístolas paulinas; en cambio los romanos confiscaron la traducción latina de esas cartas en el año 180 en la comunidad africana de Scili, la cual, sin embargo, no es seguro que tuviese los evangelios...»[9]. No conviene perder de vista el ambiente real en el que se desarrolla el proceso que describimos.

Las diferencias resultantes aparecen en la misma superficie de los textos neotestamentarios actuales, y extraña cómo durante tantos siglos los estudiosos permanecieron ciegos a esta diversidad. Hoy se suelen identificar cinco cristologías diferentes bien marcadas: la del «Jesús como último Adán» (sus textos emblemáticos son Rm 5, 12-21 y 1Cor 15,21-23.45-49), la de «Jesucristo como Hijo de Dios», en Marcos (Mc 1,1; 1,11; 9,7; 14,61; 15,39); la de «Jesucristo potenciado por el Espíritu», en Lucas (Lc 4,18-19; 11, 14-23); la de «Jesucristo como sabiduría de Dios» (Fil 2, 6-11; Cl 1,15-20; Mt 11, 25-30), y la de «Jesucristo como Logos o Verbo de Dios» (Jn 1,1-18) o cristología joanina, de Juan evangelista[10].

Para seguir la pista de la construcción del dogma cristológico, hoy en buena parte recuperada, la cuarta y la quinta cristologías nos van a resultar las más relevantes.

La cristología de Jesucristo interpretado como sabiduría de Dios, la cuarta, toma base en los textos que presentan la Sabiduría de Dios en el Primer Testamento como una figura personificada (Pr 8,22-31). La posibilidad de la idea de la preexistencia de Cristo fue creada por los simbolismos o por las especulaciones judías sobre agentes divinos en acción en el mundo[11]. Esta cristología aplica a Jesucristo expresiones tomadas del lenguaje de la Sabiduría personificada. Él sería «el Primogénito de toda criatura» («Yavé me creó como primicia de todas sus obras», Pr 8, 22), «me creó antes de los siglos, desde el principio» (Eclo 24,9)... «En él fueron creadas todas las cosas» tiene su correspondencia en numerosos textos veterotestamentarios que hablan de cómo las cosas fueron creadas con/en/por la Sabiduría (Pr 3,19; Sb 8,4; Sal 104,24, etc.). Con todo, en esta cristología de la sabiduría está claro que «es erróneo interpretar este lenguaje sapiencial como si se tratase de un lenguaje descriptivo directo que narrase la historia de un ser divino que descendió a la tierra para convertirse en Jesús»[12].

Pero es la cristología joanina la que más influencia ha tenido en el desarrollo del dogma cristológico. Jesucristo es representado en ella como el Logos o Verbo Dios, hecho carne. Su texto emblemático es el prólogo del evangelio de Juan. «En el principio existía el

9 HENGEL, M., citado por TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 423.

10 HAIGHT, R., *ibid*., 152ss.

11 BYRNE, Brendan, *Christ's Pre-Existence in Pauline Soteriology*, «Theological Studies» 58 (1977) 312-313.

12 HAIGHT, R., *ibid*., p. 172.

Logos». Logos que parece distinto de Dios, pues estaba junto a Él. Participaba de la naturaleza de Dios, pues era Dios, pero no Dios Padre, y sin que por eso hubiera dos Dioses.

Una visión complementaria sobre el proceso de surgimiento de la cristología que se reflejará en el Nuevo Testamento puede ofrecérnosla el seguir la pista a la elaboración misma de los textos evangélicos. Hoy es bien sabido que los evangelios, tal como han llegado hasta nosotros, no fueron escritos por testigos oculares, basándose en un conocimiento de primera mano sobre Jesús[13]. Tras la muerte de Jesús no había nada escrito sobre él. Los discípulos, reanimados por la experiencia pascual, testimoniaban su fe y la celebraban, contando en ese contexto evangelizador y litúrgico historias de cosas que Jesús había dicho y hecho. En los primeros años todo fue transmitido oralmente. Los años pasaron y el Señor no volvía. La vida de la comunidad, la liturgia cristiana y el ministerio de la predicación pronto sintieron la necesidad de contar con textos concretos, y aparecieron las primeras unidades temáticas escritas. El proceso de su formación escrita es más o menos conocido hoy en sus rasgos fundamentales, en el que sabemos distinguir bien lo que sabemos de lo que no sabemos, así como de lo que conjeturamos o deducimos[14]. El primer material escrito en unidades temáticas menores, fue utilizado, reutilizado, cambiado de contexto... siendo normalmente reelaborado en función de nuevos fines por varias generaciones de cristianos, que no sólo transmitían y revisaban estos materiales, sino que también creaban material nuevo. Sanders explica muy bien esta «invención de materiales» que podría sonar hoy como «fraude o falta de honradez», pero que no es más que un modo rápido de expresar un procedimiento que ellos veían de otra forma:

«Los cristianos creían que Jesús había ascendido al cielo y que podían dirigirse a él en la oración. A veces él contestaba. Esas respuestas las atribuían «al Señor». Nosotros querríamos saber: ¿qué Señor, el Jesús anterior a la crucifixión o el Señor resucitado, que reside en el cielo? Los cristianos pensaban que, en todo caso, era el mismo Señor. En las cartas de Pablo hay un solo ejemplo claro en que se escucha la respuesta del Señor a la oración, aunque eso debió ocurrir muchas veces. «El Señor me dijo -dice Pablo-: te basta mi gracia, ya que la fuerza se pone de manifiesto en la debilidad»» (2 Cor 12, 7-9). Concretamente esta frase no acabó en ningún evangelio, pero podría haber acabado allí, y -dice Sanders- tenemos que suponer que en muchos casos semejantes tales dichos de «el Señor Jesús» acabaron en los evangelios. Algunos primeros cristianos pensaban que el Señor glorioso, el Espíritu del Resucitado, que no dejaba de ser Jesús de Nazaret resucitado, se comunicaba muy libremente con ellos, y ellos referían esas palabras escuchadas como palabras del Señor, de Jesús, palabras que en las reelaboraciones de los textos podían ser sin duda cambiadas de contexto y atribuidas indistintamente al Espíritu del Resucitado o a Jesús de Nazaret. «Debemos aceptar que los primeros cristianos crearon algún material, es decir, que lo escucharon en la oración»[15].

Pero uno de los cuatro evangelios merece una atención especial, veamos.

---

13 SANDERS, E.P., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001, p. 87.

14 El citado libro de SANDERS es un excelente expositor de este proceso: capítulo 6, págs. 81ss.

15 SANDERS, *ibid*., 86.

La peculiaridad del cuarto evangelio

Hoy sabemos que, si bien el Jesús histórico está más cerca de los sinópticos que del evangelio de Juan, los sinópticos no dejan de estar escritos con un buen componente teológico. En el caso de Juan, sin embargo, este componente se hace absolutamente dominante. En los sinópticos encontramos sobre todo dichos breves de Jesús. Los únicos «discursos» que allí aparecen consisten en series de esos dichos. La otra forma literaria principal es la parábola cuyo eje central es la expresión «el Reino de Dios es como»: las parábolas son símiles.

En Juan, por el contrario, hay largos y enrevesados discursos metafóricos en los que resulta llamativa la ausencia de la palabra «como». No hay símiles. Más bien hay identificaciones: «Yo soy», dirá típicamente el Jesús del cuarto evangelista. Jesús «es» la vid. No es «como» la vid, no. Es la vid verdadera, y las demás vides no son verdaderas. Jesús es el Pan (Jn 6,35), o sea, el único pan real: todo lo demás que se llama pan es un sucedáneo. El agua verdadera, la que da Jesús, quita la sed para siempre, cosa que no hace el agua física real, porque no es agua verdadera... (Jn 4, 13).

Es decir: el cuarto evangelio está situado en otro plano, o en otro mundo. En él, el mundo real es otro, es el de Jesús, mientras que el mundo real visible histórico es una despreciable fantasía que puede ser ignorada. La lógica y la epistemología de este evangelio son otras que las que habitualmente funcionan en nuestro mundo. Y es que -ya lo dice el autor- Jesús vendrá a sus discípulos (14,23), así como vendrá el Espíritu (14,25) y les enseñará todo. «El autor del evangelio pone de manifiesto que ha estado escuchando al Espíritu de la Verdad que ha venido a él, un Espíritu que podría llamarse también Jesús. La opinión de Juan sobre Jesús es transhistórica: los límites de la historia ordinaria eran insuficientes, y Jesús, o el Espíritu (no distinguidos claramente), continuaba enseñando después de la crucifixión»[16], sin duda que también en la oración y en la liturgia, y desde toda esta compleja situación, se elabora el cuarto evangelio.

Veamos la conclusión de Sanders: «Todos los cristianos habrían estado de acuerdo con esto hasta cierto punto. El Señor, como hemos visto anteriormente, todavía les hablaba en visiones y durante la oración. Debemos suponer que algunos de esos mensajes terminaron en los evangelios sinópticos. Pero el autor del evangelio de Juan fue más lejos: escribió un evangelio basado en esa premisa. Según sus propias palabras, su obra contiene muchas enseñanzas del Espíritu Santo, o de Jesús, que 'vino' al autor después de la crucifixión y resurrección, y le contó verdades que sus discípulos no habían oído»[17].

El cuarto evangelio representa un desarrollo teológico avanzado, muy avanzado, cuyas meditaciones sobre la persona y la obra de Jesús se presentan en primera persona como si las dijera el mismo Jesús[18], y cuyas fuentes tienen concretamente estos orígenes y brotan en estos contextos no sólo evangelizadores y litúrgicos, sino de la vida oracional peculiar del autor (sea persona o comunidad o grupo de comunidades) de este evangelio, sin hablar en este momento de los evidentes múltiples e intensos influjos de los movimientos filosóficos y religiosos de la época.

16 SANDERS, E.P., *ibid*., 95.

17 SANDERS, E.P., *ibid*., 95.

18 SANDERS, E.P., *ibid*., 94.

Es hoy absolutamente claro que el cuarto evangelio no nos trasmite sin más al Jesús histórico, ni su mensaje histórico. El cuarto evangelio es una obra maestra de reflexión teológica, avanzada, muy peculiar, de mucho valor y, a la vez, con muchas limitaciones (concreciones), que no puede ser valorado correctamente si se desconocen todos estos condicionamientos. Es ciertamente «mítico» entender el cuarto evangelio como una «revelación» venida del cielo que nos trae información directa cuasidescriptiva sobre la divinidad, como de hecho fue considerado, durante un milenio y medio, a partir de que, en un momento dado[19], por la «fijación del canon» (un proceso no conciliar, no oficial, cuasianónimo, cuasiespontáneo, sin medios suficientes ni discernimiento elaborado[20]... sobre el que ahora no nos toca reflexionar). Con su «canonización» este texto da un salto hermenéutico absoluto y pasa a ser considerado Palabra de Dios, y, a partir de ese momento -cerrando los ojos a todo lo que hoy sabemos sobre su proceso de formación, que durante trece siglos ha sido desconocido- pensamos que es a Dios a quien creemos cuando aceptamos el texto como venido directamente de Él.

Pero pasemos al tema de los contenidos de este cuarto evangelio. En él es en el que más se destaca la cristología del Logos, uno de los elementos más influyentes en la gestación de la imagen cristológica.

La cristología del Logos

Por estar desde el principio, el Logos fue agente de la creación divina. ¿Cómo? Hay paralelos en la Escritura hebrea: «el cielo fue hecho por la palabra de Yavé» (Sal 33,6). Dios concibió todas las cosas con la palabra (Sab 9,1). Y, por supuesto, existen paralelos estrechos en la filosofía griega. Por ejemplo, en el comentario de Filón sobre la Creación en el Génesis. Parece que, en Filón, el Logos no es todavía un ser distinto o un ser real que actúa como intermediario de Dios, sino una simple metáfora para ilustrar la extensión de Dios hacia el mundo[21]. Sin embargo, en el prólogo de Juan parece que esa figura retórica de la personificación del Logos ha pasado a individualizarse como ser real, se ha «hipostasiado». ¿Qué fenómeno es ése? Dejemos que nos lo cuente Haight, a quien estamos siguiendo de cerca en esta exposición:

«El prólogo del evangelio de Juan, que parece ser la afirmación más explícita de que Jesús es divino, debe ser leído de acuerdo con su género, es decir, como lenguaje poético y figurativo. En un mundo greco-romano de politeísmo, el monoteísmo de los judíos y de los primeros cristianos era muy contenido, y la transcendencia de Dios era cautelosamente resguardada. Young sugiere que Jesús no constituyó un caso diferente de los demás mensajeros de Dios en el mapa cósmico u ontológico: siervos, profetas, ángeles, reyes... Jesús

19 No fue un momento, sino un proceso largo, que comenzó en las Iglesias locales, y que no comenzó a unificarse sino a partir del siglo IV…

20 Recuérdese la queja de W. MARXSEN: si la apostolicidad fue criterio fundamental en la fijación del canon, la investigación crítica actual demuestra que probablemente «ni uno solo de los escritos neotestamentarios es realmente de origen apostólico. Incluso Pablo en este sentido sólo puede ser mediatamente apóstol, pues no conoció al Jesús terreno»: *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1983, 282. Citado por TORRES QUEIRUGA, *La revelación…*, 410.

21 DUNN, J.D.G., *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Westminster Press, Philadelphia 1980, 220-230.

nunca fue rival del Dios único de Abraham[22]. Jesús no era Yavé; Jesús no era el Padre, el único Dios prominentemente transcendente. La cuestión de la relación de Jesús con Dios, por tanto, no fue claramente dilucidada por la cristología joanina, de forma que siguió siendo problema hasta el siglo IV.

Sin embargo, Jesús era experimentado como divino. En algún momento, en el decurso del siglo I, probablemente en los comienzos de la formación de una comunidad cristiana, Jesús se convirtió en el centro y el objeto del culto, y objeto de adoración. En el evangelio de Juan, el autor hace que Tomás le diga a Jesús: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20, 28). En el evangelio de Juan, una cristología del Hijo de Dios exaltado se combina con una cristología de la sabiduría y del Verbo, para expresar la creencia en un Jesús que, en cierto sentido, es divino. Pero esto suscita la cuestión de cómo este Jesús divino se relaciona con el Dios transcendente de la fe monoteísta. ¿Cómo se debe entender este desarrollo, cómo se produjo?

Desde una perspectiva histórica, se puede entender la génesis del problema de la relación de Jesús con Dios por la «hipostatización» del lenguaje simbólico respecto de Dios, en este caso los símbolos «sabiduría» y Verbo». «Hipostatización», en general, significa la transformación de una idea o de un concepto en una cosa real. En su acepción amplia, el término «hipóstasis» significa la individualidad de una cosa: hipóstasis es una singularidad dentro de una clase o especie. Hipostasiar es interpretar un concepto como un ser existente; es concretizar o materializar una idea. Es reificar, y el proceso de reificación significa concebir el objeto de una figura de retórica como si fuera una realidad.

Por otra parte, los símbolos Sabiduría, Verbo y Espíritu, que se encuentran en las Escrituras hebreas y se refieren a Dios, no son «hipostatizaciones», sino personificaciones. La personificación es una figura de retórica en la que se trata o se habla consciente o deliberadamente de un símbolo como si fuese una persona. Prov 8 contiene una personificación claramente deliberada de la inteligencia o de la sabiduría de Dios, como persona y agente preexistente de Dios. Como figura de retórica, no pretende dar a entender que la sabiduría sea una entidad o un ser distinto o individual.

Un paso importante de este proceso se produjo cuando una personificación se transformó en «hipostatización», o sea, cuando lo que era una figura de retórica pasó a significar a «un ser real». La sabiduría ya no es un símbolo lingüístico que se refiere indirectamente a un atributo de Dios, sino que pasa a ser entendido como un ser real. El Logos ya no es una figura de retórica, sino un ser específico».

A pesar de su paralelismo con la cristología de la sabiduría, los autores suelen reconocer que el autor del prólogo de Juan es «el primero en concebir claramente la pre-existencia personal del Logos-Hijo y en presentarla como parte fundamental de su mensaje»[23]. El prólogo del cuarto evangelio es la afirmación más plena y más clara de la cristología encarnacional del Nuevo Testamento. Es la «primera cristología encarnacional en tres estadios» (preexistencia, existencia humana y existencia gloriosa). Como decíamos antes, fueron las condiciones culturales concretas de la comunidad de Juan las que permitieron el desarrollo de esta teología,

22 YOUNG, F., *The Making of the Creeds*, SCM, Londres 2002, p. 34.

23 DUNN, J.D.G., *Making of Christology*, 249.

en forma de «especulaciones acerca de los seres celestiales»[24]. La lógica de esta cristología es «una imaginativa extrapolación del lenguaje sapiencial»[25]. Utiliza el lenguaje del mito, de la «mitología reflexiva» (Elisabeth Schüssler Fiorenza) o de una imaginación religiosa vital que, en un acto de proyección imaginativa sobre el principio, crea un relato que expresa el significado religioso de Jesús. Las afirmaciones acerca de la «existencia y del comportamiento cósmico y extramundano del Logos son poéticas e imaginativas en el sentido más profundo. Son medios para expresar el significado y la posición de Cristo en la vida personal de la comunidad cristiana»[26].

Un salto cualitativo

Aquí se ha dado un salto cualitativo. Cuando el Logos o la Sabiduría son una personificación (figura de lenguaje que se refiere metafóricamente al mismo Dios) tiene un sentido claro afirmar que la sabiduría de Dios o su Logos se hacen presentes en Jesús. Pero cuando pasan a ser una «hipostatización», es decir, un ser real, distinto de Dios Padre, entonces la afirmación que se está haciendo es bien diferente. Ese lenguaje de la hipostatización es peligrosamente semejante al pensamiento de la cultura politeísta. ¿Habría sido Jesús la encarnación de «un segundo Dios»? Justino mártir se refería al Logos como «un segundo Dios»[27], y también Orígenes...

El salto cualitativo consistió, como dice John Hick, en que lo que era poesía (la personificación retórica de un atributo de Dios) pasó a ser entendido como prosa, como lenguaje literal (el atributo de Dios dejó de ser «personificado» retóricamente para pasar a ser «hipostasiado», considerado como un ser real diferente de Dios mismo). Lo que era una metáfora hebrea pasó a ser entendido como si fuera metafísica griega, en toda su literalidad ontológica. El Logos poético pasó a ser un Logos ontológico. Efectivamente, un salto cualitativo y más que cualitativo: sustancial, óntico...

Este simple cambio de clave literaria (de la poesía a la prosa) introducía de rondón, por la vía de la hipostatización, un nuevo personaje divino, y creaba el gran problema de dar a este nuevo ser una relación con el único Dios del monoteísmo judeo-cristiano. De alguna manera, se podría decir que todo el debate teológico de los cuatro primeros siglos -hasta el Concilio de Calcedonia- no es más que el intento de conciliar la afirmación del carácter divino de Jesús (identificado con ese nuevo y misterioso ser del Logos) con el monoteísmo. La doctrina de la Trinidad sería el resultado de esa trabajosa conciliación: la casi imposible afirmación del carácter divino de Jesús en el interior de una religión monoteísta, se resolvería finalmente desplazando el problema hacia la vida interior de Dios, introduciendo en ella una diferenciación interna trinitaria.

¿Por qué se rompió la tradición de la doctrina lisa y llana del monoteísmo absoluto veterotestamentario a favor de un complicado compromiso con la afirmación del carácter divino de Jesús? Por el influjo de dos fuerzas, principalmente: en primer lugar por la inspira-

24 HAIGHT, R., *ibid*. 176.

25 HAIGHT, R., *ibid*.

26 KYSAR, *John, the Maverick Gospel*, John Knox Press, Atlanta 1976, p. 30.

27 KELLY, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, Londres 1977, 148.

ción vigorosa y la belleza fascinante del texto del prólogo de Juan, y, en segundo lugar, por la fuerza con que la cristología joanina se vio revestida al adoptar el estatuto de «Escritura», con la formación del canon. Lo que era una reflexión teológica creada por una comunidad cristiana, pasó a ser un texto inspirado, revelado, obra de Dios, Palabra de Dios. A partir de ese «momento», el texto queda sacralizado, y, de manera fundamentalista, es interpretado literalmente como Palabra de Dios, indiscutible e ininterpretable, absolutamente cierto en su primer sentido directo, sin apelación posible a su sentido contextual o a su procedencia, sin concesión ninguna a la consideración de los recursos retóricos en él presentes, un texto interpretado como lenguaje prácticamente descriptivo que nos da una información directa del mundo transcendente divino... Con este tipo de consideración, el texto pasa a ser la principal referencia de una cristología del Logos preexistente encarnado en Jesús, haciendo caso omiso del problema grave de que su género literario original es una fórmula cultual, metafórica, de cruzamiento de la cristología de la sabiduría con la cristología del Hijo de Dios, cruzamiento que salta por encima de sí mismo, transcendiendo aún más su carácter metafórico, hasta la hipostatización.

En realidad, con esta descripción elemental, o mínima, tenemos ya ante nuestros ojos, aunque sintetizado, lo principal de lo que fue el proceso que explica las condiciones de posibilidad que permitieron el resultado final de lo que conocemos como el dogma cristológico, en estrecha vinculación correlativa con la doctrina trinitaria, el marco en el que se inscribe dicho dogma cristológico. Muchas más precisiones y matizaciones serían necesarias, por supuesto, pero, el buen entendedor, con estas pocas pinceladas se ha de contentar, por razón de espacio. Séanos permitido ahora, no deducir conclusiones -para lo que tampoco habría fundamentación suficiente-, sino apuntar, simplemente, sugerencias de replanteamientos, revisiones y nuevas visiones.

Algunas reflexiones

¿Cómo leer esta cristología hoy?

¿Qué significa, cómo hay que entender esta cristología en la actualidad? En sí misma, esta cristología, en realidad, no «es» ningún problema: está ahí, es una realidad positiva, es una riqueza inestimable del patrimonio espiritual simbólico cristiano. El problema es cómo habérnoslas ante ella, cómo apropiárnosla. Y la mayor dificultad sobreviene cuando es interpretada y comprendida literalmente. Es sabido que un texto lírico no puede ser interpretado a la letra. Análogamente, la sublime poesía del Logos debe ser leída como lo que es: un poema y un himno de alabanza, un lenguaje de amor y de fe. Cuando es leída así, esa cristología poética levanta el espíritu humano, «dota a la cristología con la fuerza de la sacralidad, retoma la impresionante afirmación de la fe cristiana de que es Dios quien se encuentra en Jesús, en la carne, de modo que Dios verdaderamente se revela en él»[28].

La comprensión incorrecta de la Escritura

Hemos dicho que la base argumentativa principal de aquellos debates cristológicos de los siglos II-V fue la autoridad de Escritura. Lo que era la reflexión litúrgica de una

28 HAIGHT, R., *ibid*. 178.

comunidad cristiana, reflexión ciertamente dotada de una brillantez y una fuerza excepcionales, la cristología del Logos, se codificó como Escritura y cambió de status epistemológico. Pasó a ser tomada como texto sagrado, texto que dejó de ser humano y pasó a ser divino, dejó de expresar la reflexión inspirada de una comunidad cristiana para pasar a ser palabra venida directamente de Dios, caída del cielo, palabra que informa directamente sobre Dios, Dios informando sobre sí mismo para nosotros.

En el caso de la cristología joanina diríamos que adquirió ese estatuto de revelación por un motivo adicional ya aludido: la comunidad de Juan ponía en boca de Jesús afirmaciones solemnes sobre su identidad divina. De esa manera, una cristología sapiencial combinada con la del Hijo de Dios, Logos preexistente, se convirtió en materia de fe en Jesús: él mismo en persona habría desvelado el misterio de la encarnación y de su identidad divina y nos la habría confiado. Había que creerle. No se podía dudar. Ni siquiera se podía «interpretar» esas palabras. Ante palabras revestidas de semejante autoridad absoluta, divina (y jesuánica), el razonamiento humano no tiene nada que hacer, sino renunciar a sí mismo y adherirse ciegamente.

En ese equívoco de pensar que la preexistencia del Logos y su encarnación en Jesús *habrían sido reveladas expresa y directamente por Jesús de Nazaret,* han permanecido todas las Iglesias cristianas durante más de un milenio y medio, hasta hace apenas dos siglos en el caso de los protestantes, y hasta hace cincuenta años en el de los católicos, sin mencionar que, todavía hoy, una inmensa mayoría de los cristianos, católicos y evangélicos, no formados bíblicamente, permanecen en tal equívoco.

¿Podría ser éste el proceso?: la comunidad cristiana reflexiona libremente su fe. Esas reflexiones pasan a ser canonizadas como Escritura, y desde ahí, se autoimponen como autoridad divina. La Iglesia queda así rehén de su propia reflexión comunitaria, que queda petrificada e impide toda revisión crítica y todo crecimiento[29].

Pensamos que «creemos a Dios» algo que en realidad Él nunca nos dijo; somos nosotros los que lo dijimos, somos nosotros los que se lo atribuimos a él, y somos nosotros los que ahora decimos que debemos creerle a Él, y que no podemos pensar de otra manera porque es Dios mismo quien nos lo ha revelado[30]. Creemos que estamos haciendo un acto de fe, de fe para con Dios, pero se trata de un acto de fe en nosotros mismos[31]: estamos creyendo (a nosotros mismos) algo que nosotros mismos dijimos, y no queremos investigar

29 Esta situación se da en muchos otros campos de la realidad eclesial: ministerios, sacramentos, reglas, costumbres… que la Iglesia creó, pero que, con el tiempo, atribuyó equivocadamente a Jesús, como si él personalmente las hubiera establecido, y se considera ahora no autorizada para modificarlas, quedando rehén de su propia obra. Cfr. Herbert HAAG, *Nur wer sich ändert, bleibt sich treu*, Herder Verlag, Friburg 2000. ID., *¿Qué Iglesia quería Jesús?*, Herder, Barcelona 1998.

30 En definitiva, creer en la revelación, dice Torres Queiruga, «sería aceptar algo como palabra de Dios, porque alguien dice que Dios se lo dijo para que él lo dijese a los demás»: en TORRES QUEIRUGA, A., *Diez palabras clave en religión*, Verbo Divino, Estella 1992, p. 180.

31 Es algo que me atrevería a llamar una «*petición de principio* fiducial»: nos creemos a nosotros mismos creyendo que creemos a Otro.

y analizar el origen de la verdad porque nos parece mejor que las cosas sigan como están y no se desestabilice la institucionalidad religiosa que nos cobija y nos da sentido. Sería muy laborioso -quizá traumático- migrar de sentido. Queremos seguir creyendo en lo que hemos construido porque lo necesitamos, porque para eso fue construido: para poder vivir bajo un dosel protector sagrado venido de lo alto, aceptado y vivido sin objeción por la comunidad de religión[32].

Está claro: lo que está en juego aquí, una vez más, es la comprensión de la revelación, tema que ya hemos abordado detenidamente[33]. Estamos a la espera de que recale más ampliamente en la conciencia del pueblo cristiano una concepción menos fundamentalista de la revelación: que no ignore el proceso de formación de los elementos que la componen, y que valore en su justa medida estos elementos, pero sin sacralizarlos y sin permitir que se conviertan en una losa aplastante que impida toda otra visión, o que convierta a la comunidad cristiana en rehén de los propios elementos humanos aportados por ella, que constituyen el sustrato humano del proceso de la revelación. Mientras no se extienda y se enseñoree del cristianismo esta comprensión no fundamentalista de la revelación, subsistirá el problema de unas fórmulas obsoletas en su sentido original, vetadas a toda actualización hermenéutica, ante las que los teólogos no encontrarán otra salida -inútil- que la de hacer malabarismos mentales interpretativos[34] para encontrar resquicios de libertad dentro de ese secuestro global en el que permanecen rehenes de su propio fundamentalismo.

Hay que insistir en este punto de la «revelación». Porque si se presiona a los teólogos/as actuales, después de un diálogo de discernimiento sobre las razones que abonan en la necesidad de un replanteamiento tanto de la teología del pluralismo religioso (abandono del inclusivismo) como de la cristología, al final, los teólogos/as, cuando ya han disipado todas sus dudas... traen a la superficie la última razón, o la única razón real que no les deja cruzar el Rubicón: «una apelación, a veces indirecta y acrítica, a la autoridad de la tradición o de la Biblia»[35]. Es la Escritura quien lo afirma -se dice- sin asumir un planteamiento crítico sobre cómo se gestó esa afirmación bíblica, considerada, por ser bíblica, como una fuente autónoma de credibilidad incuestionable. Al final, ésta es la última razón, o la única razón real de la resistencia. Lo cual confirma lo que ya hemos dicho: dado que el principio o fundamento

32 Mariano CORBÍ, en Amando ROBLES, *Repensando la religión, de la creencia al conocimiento*, EUNA, San José de Costa Rica 2001, pág. 17.

33 Cfr. supra, nuestro capítulo octavo.

34 Con todo respeto y admiración, en mi modesta opinión, son «malabarismos» algunas interpretaciones del teólogo DUPUIS, que intenta encontrar, con un verdadero derroche de ingeniosidad, los resquicios más inimaginables para construir nuevas interpretaciones que pudieran compatibilizar las opiniones más clásicas con las evidencias hodiernas que se nos imponen. El mismo HAIGHT, que, sin duda, es más liberal y más liberado, no deja de hacer gala de una capacidad acrobática semejante en su interpretación del Concilio de Nicea (*ibid*., 460), por ejemplo, para salvar, con alambicadas sutilezas, lo que parece insalvable. Si estos intentos estuviesen en lo correcto, yo diría que sólo podrán salvar su fe personas intelectualmente geniales.

35 KNITTER, P., *Hans Küng's Theological Rubicon, en SWIDLER, Leonard (Ed.), Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 227.

de la teología es la revelación, la piedra de toque de la renovación de la teología es el replanteamiento de la concepción de la revelación. Sólo una teología de la revelación purificada de fundamentalismo permitirá un avance real en todas las demás ramas del universo teológico y religioso humano.

El error de una interpretación literal y el papel de la teología

Los especialistas lo dicen paladinamente y sin rebozo: «Referirse al Logos o sabiduría como 'un ser real' en el contexto cristiano es, como mínimo, ambiguo y equívoco. Qué signifique esa 'hipostatización» constituye un gran problema». Sin embargo, la Iglesia entera durante más de un milenio y medio, y todavía hoy la inmensa mayoría del pueblo cristiano, entiende el dogma cristológico y el conjunto de la historia de la salvación de esa forma mítica: creación, pecado original, trastorno del plan de Dios, reestructuración del plan, «envío» o misión del Verbo, encarnación en Jesús, muerte redentora como sacrifico expiatorio... San Ignacio imaginaba a «las tres divinas personas», literalmente, reunidas para deliberar a cuál de ellas competería «ir» al mundo, encarnarse, morir y así redimir a los seres humanos, seres humanos que muchos de los mejores teólogos de los siglos II al X habían pensado que estaban físicamente «en poder del demonio» como efecto de un supuesto pecado original que contaminó a todos los humanos por venir a lo largo de todos los tiempos... Esta inteligencia literal de la hipostatización y del mito, que hoy pensamos que es un error, ha sido la comprensión dominante y casi la única en la historia de la Iglesia durante siglos y siglos, y es hoy todavía la absolutamente mayoritaria. Las oraciones del misal romano católico se encargan de recordárnoslo casi cada día, sin que a la autoridad competente le preocupe en absoluto este factor de fundamentalismo y atraso en uno de los centros mismos generadores de la conciencia y la espiritualidad cristianas...

Se hace pues imperiosa la necesidad de reinterpretar y de ayudar al pueblo cristiano a superar las interpretaciones literales, así como la vuelta a los sentidos originales y a la reivindicación de la metáfora, que siempre se reveló dotada de tan vigoroso poder y fecundidad. Este es el papel de la teología, pero de la teología de verdad, es decir, la teología libre y gratuita, no la de los funcionarios, que hacen teología mirando hacia arriba para preguntar qué es lo que se puede decir y qué lo que no se puede decir según los intereses de la institución. Hará falta que los teólogos se vuelvan niños como los del Evangelio, y como el niño del cuento de Andersen, que fue capaz de declarar desnudo al rey, tal como la mayoría de los pensantes lo ve de hecho. La institución no quiere teología verdadera, sino sólo ideología justificadora... Por eso es tan difícil de llevar a cabo la renovación de la mentalidad teológica del pueblo cristiano, en un tiempo como éste en el que tantos funcionarios han suplantado el ministerio de la teología.

La lección de la pluralidad de cristologías en el Nuevo Testamento

Es bien importante constatar la pluralidad de cristologías que se da en el NT. No son iguales esas cristologías, no son reductibles unas a otras, a veces discrepan notablemente y hasta parecen contradecirse en algunos aspectos. Y sin embargo, todas son mantenidas y ninguna descalifica a las demás, y todas pueden ser afirmadas simultáneamente. ¿Por qué? Precisamente porque «las cristologías son afirmaciones simbólicas concernientes a aspectos

transcendentes de Jesucristo, concebidas a partir de diferentes perspectivas, sin que ninguna de ellas contenga adecuadamente su objeto»[36].

De su consideración de la pluralidad de cristologías en el NT, Haight deduce que el criterio para la idoneidad de una cristología no puede ser otra cristología. La naturaleza del pluralismo consiste en el mantenimiento de las diferencias en la unidad, o de la unidad en las diferencias. En esa concepción de pluralismo que se refleja en el NT no se puede echar mano de una cristología y erigirla en norma para las demás. El motivo es que el pluralismo de las cristologías neotestamentarias reside en la propia diversidad, y no hay razón objetiva en dichas cristologías para preferir una a otra. ¿Con base en qué, se defendería, por ejemplo, que la cristología joanina es la normativa, de forma que la cristología de Lucas, que diverge de la de Juan en puntos importantes, sería heterodoxa? Tampoco Lucas descalifica a Juan. Por consiguiente, el proceso de enjuiciamiento de la ortodoxia de una cristología no puede ser reducido a una comparación externa de diferencias, de forma que la descripción, el lenguaje y la estructura de creencia objetivamente desarrolladas por una cristología puedan ser la medida de otra cristología. Ese es el sentido del pluralismo de las cristologías neotestamentarias, que no puede ser ignorado[37].

Con todas ellas[38] ha sobrevivido la Iglesia y la fe en Jesús, y todas ellas han hecho su aportación y mutuamente se han complementado. ¿Por qué habría de imponerse una y de marginarse las demás?

Preguntas más concretas para la teología del pluralismo religioso

Toda esta problemática en torno a la construcción del dogma cristológico tiene repercusiones directas sobre temas decisivos de la teología del pluralismo religioso. También aquí, no estamos queriendo extraer «conclusiones» firmes ni definitivas, y sí, más bien, sospechas, sugerencias de replanteamientos, revisiones y nuevas visiones.

• ¿Son válidos los debates conciliares de Nicea-Calcedonia desde el punto de vista estricto de su proceso argumentativo[39], una vez que descubrimos que se realizaron sobre ese cúmulo de equívocos y malas interpretaciones, y sobre la base argumentativa de un NT entendido como «lenguaje descriptivo directo», desde una concepción mítica y verbalista de la revelación, y como suma de versículos separables y arrojadizos?

• Si en el NT ya la crítica nos hace capaces de interpretarlo en un sentido distinto del literal, ¿será que los credos niceno y constantinopolitano son más sagrados que la misma Escritura y no permiten que el dogma cristológico que ellos expresan sea sometido a un análisis hermenéutico y sea recuperado desde una reinterpretación no literal (que rescate la

36 HAIGHT, R., *ibid*., 181-182.

37 HAIGHT, R., *ibid*., 182.

38 TORRES QUEIRUGA sostiene que hablar de *la* Escritura, *del* Evangelio, *del* kerigma es una abstracción, porque lo que tenemos son escrituras, evangelios y kerigmas. *La revelación*…, pág. 424. «El esfuerzo concienzudo e histórico de la filología pone de relieve la pluralidad como característica de la primitiva predicación cristiana»: RAHNER/LEHMANN, *Kerygma y dogma*, en *Mysterium Salutis* I, Madrid ^{3}1980, 741; ibid. 425.

39 Es decir, dejando aparte los tremendos cuestionamientos sobre su legitimidad, su falta de libertad, las influencias políticas sufridas, los cuestionables comportamientos de algunos de los padres conciliares dirigentes…

metáfora posponiendo la metafísica)? Es preciso denunciar y combatir cualquier enclave de fundamentalismo, aunque esté incrustado en el corazón mismo del cristianismo.

• Así como la teología parece que no ha sacado todavía las consecuencias de los datos arrojados por la nueva búsqueda sobre el Jesús histórico[40], se puede decir que la teología de la revelación y la cristología tampoco han actualizado sus planteamientos ni han extraído nuevas conclusiones a partir de todo lo que hoy hemos llegado a saber sobre la materialidad misma del surgimiento del Primer Testamento y de la más cercana elaboración del Segundo Testamento.

• Entrando ya de lleno, como estamos, en la ruptura que el cambio epocal actual supone, quizá debemos dar más audiencia a las voces que postulan una nueva actitud ante Jesús. Las respuestas dadas en épocas tan lejanas de la nuestra -tanto en distancia temporal como cultural- ya no sirven, y nuestra generación tiene el derecho y el deber de responder libre y respetuosamente a la pregunta de Jesús: «¿Y ustedes, quién dicen que soy yo?». No se trata de acercarse a Jesús a partir de una respuesta cristiana heredada, sino de acercarse a Jesús (y a cualquier otra propuesta religiosa) y a partir de su conocimiento responder a su pregunta. O sea, es el camino contrario al que institucionalmente nos obligamos hoy en el cristianismo.

• Conociendo el proceso de la formación de la Escritura, y comprendiendo teológicamente mejor su significado profundo, tan alejado de la inteligencia primitiva y mítica de lo que se entendió como una «re-velación» físicamente tal y casi estrictamente divina, ¿no sería oportuno cambiar el nombre de lo que llamamos «revelación»[41], dado que esa palabra depende de una comprensión mítica y está inevitablemente comprometida con una asociación de ideas que siempre propicia la vuelta a dicha comprensión nociva?[42] ¿No sería igualmente oportuno cambiar el nombre de la virtud de la «fe»? En efecto, ya no es convincente sostener que la fe humana interpersonal sea la estructura o la experiencia humana más semejante o paralela[43] a la relación del ser humano con lo que llamamos Dios; la apuesta fundamental del ser humano frente a la existencia y su búsqueda de sentido, no tiene estructura de «fe interpersonal», aunque se pueda comparar oblicuamente con ella.

• ¿Puede acaso considerarse que el mandato de congelación de la fórmula de Constantinopla sigue vigente -como de hecho, por otras razones, se da por supuesto-, o puede pensarse que, al contrario, lo que está vigente es la imperiosa necesidad de releer esa fórmula y

40 AGUIRRE Rafael, *El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente*, RELaT 306 (servicioskoinonia.org/relat).

41 Igual que hemos abogado por la superación del concepto de «elección», nos permitimos sugerir la posibilidad de abandonar el concepto de «revelación» para sustituirlo por otro más adecuado y elocuente.

42 En materia de símbolos, nombres y metáforas, no basta matizar sus nombres en el *status quaestionis*, como hacían los escolásticos, sino que es preciso sustituir tales símbolos, nombres o metáforas, porque los símbolos en general afectan a estructuras profundas o inconscientes de las personas, al margen de que a nivel consciente puedan ser matizados o incluso rechazados. Si no se sustituyen, si se continúan utilizando, la mente y la psique vuelven de nuevo, cuando menos lo esperamos, a las estructuras y significaciones que siempre vehicularon.

43 F. SEBASTIÁN, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1972.

de reformularla de modo que sea inteligible para quien no acepte la filosofía griega helénica (que hoy casi nadie acepta)?[44] ¿Quién se encarga de recordar a las Iglesias cristianas, que están siendo infieles al Evangelio si no hacen lo posible por hacer inteligible la Buena Noticia?

• ¿Qué consecuencias tendrá para un cristianismo renovado una imagen de Jesús de Nazaret recuperada y teológicamente recreada, despojada del distanciamiento metafísico en el que las categorías ontológicas de la cultura filosófica griega la han tenido secuestrada? ¿Será un Jesús que se llevará bien con los «otros nombres»[45] por los que también los seres humanos han sido salvados a lo largo y a lo ancho de la historia? ¿Será un Jesús capaz de rezar sinceramente junto con hombres y mujeres de toda raza, lengua y nación (y religión)? ¿Será un Jesús que nos invitará a sus discípulos a que reunidos con los creyentes de otras religiones demos gracias al «Dios de todos los nombres» por su multiforme manifestación, en vez de ir a convertirlos a nuestra religión?

• Si, como dice Christian DUQUOC, las cristologías son «construcciones transitorias que utilizan instrumentos conceptuales contingentes»[46], ¿no podría aplicarse esto mismo, en alguna manera y medida, a las cristologías que las primeras comunidades cristianas crearon en su reflexión sobre Jesús resucitado? El hecho de que tales cristologías quedaran luego asumidas en la Escritura cristiana, no resta nada a su entidad propia de reflexión humana cristológica comunitaria, que participa de esa limitación y de esa contingencia propias de toda cristología.

• ¿Qué consecuencias tendrá para la teología de las religiones o teología del pluralismo religioso una tal recuperación de Jesús y una revisión de la cristología coherente con ella? ¿No cabe pensar que desaparecerán la mayor parte de las dificultades teóricas que actualmente tiene el cristianismo para reconocerse en pie de igualdad básica con las demás religiones del mundo?

Como hemos dicho en otra ocasión, tal vez necesitaremos varias generaciones para responder a todos estos interrogantes que se nos plantean. Mientras, nuestra generación -y sobre todo los teólogos y teólogas- tienen la obligación de reflexionar, en voz alta, con tanta responsabilidad cuanta audacia, con tanta sinceridad cuanta libertad.

---

44 «Rahner, observando que la verdad de un enunciado de la fe transciende su formulación, hizo esta declaración en 1954: «De este modo, tenemos no sólo el derecho sino el deber de comprender esta definición, a la vez, como un punto de llegada y como un comienzo»»: J. MOINGT, vol. ibid., vol. I, 181. «La fórmula calcedonense ha de tomarse más como principio que como fin»: RAHNER, K., *Problemas actuales de Cristología, en Escritos de teología* I (Madrid ^{3}1967) 167ss.

45 P. KNITTER, *Jesus and the Other Names*, Orbis, New York, 2001.

46 En *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología*, Madrid 1985, pág. 11.

13

La «regla de oro»
La dimensión ética de las religiones

Después de los dos capítulos anteriores –el eclesiológico y el cristológico-, que son lógicamente necesarios para entablar el diálogo teórico con la tradición teológica dogmática clásica vigente, los próximos capítulos o lecciones presentarán aspectos de otro tipo, más en diálogo con la modernidad y con la vida práctica. Pero antes, y como colofón de ese diálogo con la dogmática clásica, necesitamos abordar este tema también central y nada «dogmático», que resituará la polémica teológica-sistemática en otras coordenadas, mucho más asequibles, y nos devolverá un poco de paz y serenidad en medio de las posibles dudas. Pero, cuidado: la «regla de oro», tan sencilla y elemental, no deja de ser revolucionaria...

I. Para desarrollar el tema

VER

El pluralismo religioso tiene una inevitable dimensión teórica o teológica. Si, como hemos visto, la mayor parte de las religiones han nacido en el exclusivismo, la percepción de la pluralidad religiosa –hoy inevitable- plantea a cada religión la necesidad de comprender teóricamente el significado y la validez salvífica de las demás religiones. Y, lógicamente, no pueden llegar a esta comprensión sino desde la comprensión teórica que cada una tiene de sí misma. Es en este sentido en el que decimos que el diálogo interreligioso (o incluso la simple comprensión de la pluralidad religiosa) tiene esa inevitable dimensión teórica, no es una cuestión sólo práctica, de simples «relaciones humanas prácticas».

Esta dimensión teórica o teológica es uno de los grandes problemas del pluralismo religioso. Las religiones -unas más, otras menos, pero todas en definitiva- tienen dificultades que parecen insuperables en este terreno de la teoría. La teoría, en el ámbito de las religiones, acrecienta inimaginablemente sus dificultades, en comparación con lo que ocurre en otros campos como las ciencias o la política. En la religión la teoría tiene que habérselas con dificultades adicionales, como son los «dogmas», la verdad «revelada», la «fe», el «magisterio», el «depósito» de la fe, la fidelidad a la «tradición», la «irreformabilidad de las verdades definidas», el «carácter

absoluto» de la propia religión, el mandato de extender la propia verdad y de «convertir a los otros», el celo apostólico por combatir el error, el «fundamentalismo», etc.[1].

Lo teórico o teológico en el mundo de las religiones es como un campo sembrado de obstáculos tanto para la razón religiosa «normal» como para el diálogo interreligioso. Las religiones tienen por delante un difícil camino que recorrer: en un primer nivel, interno, para comprender ellas la pluralidad religiosa (lo que Panikkar llama el «intradiálogo»), y en un segundo nivel, externo, para dialogar interreligiosamente con las demás religiones.

Específicamente, las religiones «monoteístas» tienen dificultades teóricas especiales para el diálogo interreligioso[2]. El cristianismo las tiene[3]. Y, específicamente, el catolicismo las tiene adicionales, porque ya las encuentra en el propio debate teológico interno: ahí está la historia de los dogmas y de las herejías, la historia de los concilios ecuménicos[4] y de la Inquisición, los disidentes, los perseguidos, los condenados y ejecutados por motivos teológicos, desde el siglo IV[5] hasta la actualidad[6]. Por lo demás, muchas religiones tienen tras de sí una pesada historia de intolerancia y de dogmatismo, que no es el mejor bagaje para la aceptación sincera del pluralismo.

Pues bien, ante este panorama, nada halagüeño, importa mucho alzar la mirada sobre el campo estrecho de la teoría y darse cuenta de que la teoría no lo es todo, y que las mismas religiones tienen, dentro de su enorme patrimonio simbólico, elementos de vida y de praxis capaces de desbloquear esas dificultades e impases teóricos. Nos referimos a la dimensión ética, que está también universalmente presente en todas las religiones, como no puede ser de otra manera. Si en el terreno teórico

1 Aunque varios de estos conceptos tienen una denominación que es típicamente cristiana, y aun católica, es claro que se refieren a realidades que existen también en otras religiones, aunque sea con otros nombres y en otros grados.

2 «Se afirma en general que las religiones monoteístas tales como el cristianismo, el islam y el judaísmo, con su exigencia de la verdad absoluta, encontrarán dificultades extremas en el trato con la pluralidad de las religiones». Mathew JAYANT, *De la pluralidad al pluralismo*, «Selecciones de teología» 163 (sept 2002) 175.

3 El cristianismo, por el hecho de la Encarnación (y también de la Trinidad) es una religión en la que la doctrina tiene mucha más importancia que en otras. MEUNIER, Bernard, *¿Por qué llegaron los dogmas?*, «Selecciones de Teología» 164 (dic 2002) 311. También en RELaT, http://servicioskoinonia.org/relat/320.htm

4 Todos los concilios de la Iglesia católica, menos el primero y el último, como ya hemos dicho, todos pronunciaron sus anatemas.

5 Posiblemente fue Prisciliano el primer hereje llevado a la muerte por la Iglesia cristiana, en el año 380.

6 Se afirma que son más 500 los teólogos y teólogas perseguidos durante el período de Juan Pablo II.

el diálogo entre las religiones es difícil y espinoso, en el terreno ético el diálogo e incluso el acuerdo y la acción común se presentan como mucho más accesibles.

Durante siglos, o milenios, el cristianismo, dada su propensión intelectualista como heredero de la cultura griega, ha puesto la teoría por delante de la práctica, el dogma por encima de la ética, la doctrina por delante de la vida, la ortodoxia en vez de la ortopraxis. Importa reflexionar sobre este erróneo modo de proceder, que, como veremos, va en contra de lo que dicen las mismas tradiciones religiosas originales. Durante siglos «hemos puesto la carreta delante de los bueyes», y es hora de que invirtamos este orden de precedencia.

Vamos pues a tratar de iluminar este problema grave de las dificultades intelectuales o teóricas del pluralismo religioso con la luz que nos puede venir de la dimensión ética de las religiones. Tal vez ella abre vías de superación o, al menos, de «relativización» de dichas dificultades.

JUZGAR

Para abordar esta dimensión vamos a escoger inicialmente un elemento ético de las religiones que cautiva por el especial encanto que posee. Nos referimos a la llamada «regla de oro».

Cualquiera de nosotros puede mirar un evangelio cristiano y darse cuenta de que en él figura esa regla llamada así en los epígrafes con que el traductor o comentarista ha subdividido el texto bíblico. Ese nombre «regla de oro», evoca que, a pesar de su simplicidad, la regla alcanza sin embargo un nivel ético muy profundo y es sumamente valiosa entre todas las reglas, es «de oro». «A ella se reducen la Ley y los Profetas» (Mt 7, 12).

Pero el común de los cristianos ignora que se trata de una «regla» de alguna manera supracristiana, no específica del cristianismo. No sólo por aquello de que es una regla de sentido común, de la ética mínima, o de lo que otros llamarían ética «natural», sino porque está explícitamente expresada en muchas de las grandes religiones con variantes mínimas. Veámoslo.

-En la felicidad y en el sufrimiento deberemos abstenernos de infligir a los demás aquello que no nos gustaría que nos infligieran. Mahavira: Yogashastra, 2, 20 (Jainismo)

-No hieras a los otros con aquello que te hace sufrir a ti. Buda. Sutta Pitaka, Udanavagga 5, 18 (Budismo)

-Lo que no quieras que te hiciesen, tú no lo hagas a los demás. Confucio: Analecta 15, 23 (Confucionismo)

-No hagas a los otros aquello que, si te hicieran a ti, te causaría pena. Mahabharata 5, 15,17 (Hinduismo)

-La buena naturaleza es aquella que se reprime para no hacer al otro aquello que no sería bueno para ella. Dadistan-i-Denik 49, 5 (Zoroastrismo)

-Lo que para ti es detestable, no lo hagas tú a tu prójimo. Esta es toda la ley. El resto son comentarios. Hillel: Talmud bab, Shabbat 31a (Judaísmo)

-Tal como querrías que la gente actuara respecto a vosotros, actuad vosotros así respecto a la gente. Jesús, Evangelio de Lucas, 6, 31. No hagas a nadie lo que no quieres que te hagan. Tob 4,15 (Cristianismo)

-No deseéis para los demás, aquello que no deseáis para vosotros mismos. Baha'u'llah: Kitab-i-Aqdas, 148 (Bahá'í)

-Lo que os irrita de la conducta de los otros respecto a vosotros, no se lo hagáis a ellos. Isócrates, Nicocles 61 (Filósofo griego)

-Verdaderamente, Dios ordena la justicia y hacer el bien. Corán 16:92. Ninguno de vosotros es un creyente sino hasta que desea para su hermano lo que desea para él mismo. Sunnah. [Islam)

Esta regla de oro está, pues, escrita en las Escrituras Santas de las principales religiones del mundo. Se trata de una regla «revelada», concebida esta revelación en cada caso a su modo. Podemos pensar, de todas formas, que ninguna religión reivindicará tener una revelación propia, en exclusiva, de esta regla de oro. Entre otras cosas porque también está atestiguada por los filósofos, que se atienen a la sola razón humana. Así, de Tales de Mileto (600 a.C.) se cuenta que habiéndosele preguntado por la regla máxima del bien vivir, respondió: «no hagas el mal que veas en otros». En Pitágoras (580 a.C.) encontramos una fórmula parecida: «No hagas tú aquello que aborreces en otros». Isócrates (400 a. C.) formula esto mismo de un modo positivo: «Trata a los demás del mismo modo que tú deseas ser tratado»[7]. El «imperativo categórico» de Kant podría ser entendido como una modernización, racionalizada y secularizada, de esa regla de oro: «Actúa de forma que esa máxima de tu voluntad pueda valer en cada momento como principio de una legislación universal»[8]. O también: «Actúa de tal modo que tú uses la humanidad, tanto en tu persona cuanto en cualquiera otra, siempre como un objetivo y nunca como un simple medio»[9].

Podemos considerar, pues, que esa regla universalmente percibida por la sola razón, las religiones la confirman y la consagran considerándola como «de oro», o sea: válida, central, primera, imprescindible, y sintetizadora del conjunto de los deberes humanos y religiosos.

7 Cfr L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, Santander 1980, pág. 98.

8 I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54, en Werke, vol. IV, Frankfurt/Darmstad, 1956, 140.

9 I. KANT, *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten*, BA 66s, en *Werke*, vol. IV, 67.

Si existe este consenso humano, a la vez filosófico y religioso, tan universal, cabe preguntar: ¿no sería posible y conveniente hacer de esta regla de oro el fundamento cierto del diálogo interreligioso? ¿No tienen ahí las religiones un terreno común aceptado por todas ellas, para construir a partir de ahí consensos mayores y más profundos?

Fundamentos bíblicos

Quisiéramos ahora buscar antecedentes, los fundamentos y las proyecciones mayores a esta regla de oro dentro de nuestra concreta tradición cristiana. ¿Qué es lo que para nosotros puede significar esta regla preciosa?

a) «Conocer a Yavé es practicar la justicia».

Es una expresión sintética de un pensamiento y un clamor característico de los profetas bíblicos. Lo repiten hasta la saciedad. Veamos un texto típico:

Ay del que construye su casa con no-justicia y sus pisos con no-derecho; hace trabajar de balde a su prójimo; no le paga su salario. Dice: 'Me voy a edificar una casa espaciosa con holgados aposentos', y abre ventanas, la artesona de cedro, la pinta de rojo. ¿Acaso eres rey porque compites en cedros? ¿Que tu padre no comía y bebía? Pero hacía justicia y derecho: eso es lo que importa. Defendía la causa del pobre y del indigente: eso es lo que vale. ¿No consiste en eso el conocerme? (Jer 22, 13-16).

«Conocerme consiste en practicar la justicia», dice el texto[10], en resumen. Para nosotros, que somos occidentales de herencia cultural griega, la gran tentación es reducir este pensamiento profético semita a nuestras categorías helénicas, introduciendo para ello categorías como «causa» y «efecto»: la práctica de la justicia es «efecto» del conocer a Yavé, que sería la «causa». Con ello, el conocer a Yavé sigue siendo conocer a Yavé, y el practicar la justicia sigue siendo practicar la justicia; lo único que hacemos es introducir entre ambos elementos un vínculo causal. Pero la Biblia también conocía la categoría «causa» y no la aplica. Para los profetas –y un poco para toda la Biblia-, el «conocer» no es un acto intelectual que tenga consecuencias éticas, sino que se realiza en la misma práctica ética del amor y la justicia. Es el que practica el amor y la justicia el que realmente «conoce» a Yavé, y lo está conociendo en el acto mismo de esa práctica. Aunque no conozca a Dios al estilo griego, o sea, aunque no lo sepa definir, ni sepa expresar cuál es su naturaleza, ni sepa formular una doctrina al respecto con conceptos «claros y distintos».

10 Muchos otros textos se pueden aducir: Jue 2, 16-19; 3, 10; 4, 10; 10, 2-3. I Sam 8, 7-22; 9, 17; 13, 14. Os 8, 13; 6,6; 4, 1b-2; 2, 21-22; 10, 12; 12, 17. Jer 6, 18-21; 7, 4-7.11-15.21-22; 21, 12; 9,23. Is 1, 11-17; 1, 23; 3, 14-15; 10, 1-2; 11, 1-9; 32, 17-18; 58, 2.6-10. Sal 82, 2-4; 9,10-13; 10, 14-15; 33,5; 37,21; 40,18; 62, 11; 72,4; 76,10; 89,11. Am 5,21-25; 5, 7-17. Miq 6, 6-8.9-12.

En la mentalidad bíblica, pues, la regla de oro es «práctica de la justicia y del amor», y es, por eso mismo, «conocimiento de Dios». Obviamente, este principio tan universal es indudablemente una base fundamentada y segura para la construcción de una teología del pluralismo religioso, así como para poner en marcha un diálogo interreligioso sin fronteras.

b) La justicia como el verdadero culto

En el A.T., éste es un tema vinculado al anterior. Porque los profetas consideran que conocer a Yavé es practicar la justicia, por eso mismo tienen una actitud muy recelosa ante el culto. Se ha hablado del «anticulto» de los profetas. Su dilema es: ¿culto o amor-justicia? Sus textos son lapidarios, y hasta desconcertantes. Veamos éste de Amós:

Detesto y rechazo vuestras festividades. No quiero oler vuestras ofrendas. Si me ofrecéis holocaustos y dones, no me agradarán. No miraré vuestros sacrificios pacíficos de terneros cebados. Quítame de encima el ruido de tus cánticos. Que no oiga el cencerreo de tus arpas. Que fluya el derecho como el agua, y la justicia como torrente inagotable. ¿Acaso ofrecisteis sacrificios y ofrendas en el desierto durante cuarenta años, casa de Israel? (Am 5, 21-25).

Aquí también es fácil decir que los profetas no están «contra el culto en cuanto tal», sino sólo contra un culto celebrado en condiciones de injusticia. Con ello el pensamiento de los profetas quedaría fácilmente acomodado a nuestra mentalidad, y el culto podría seguir ocupando el puesto central de nuestra cosmovisión religiosa. Pero los profetas no están preocupados por el «culto en cuanto tal», porque no son griegos. Lo que ellos manifiestan es que el acceso privilegiado a Dios no sólo no viene por la vía intelectual, doctrinal, dogmática, de la ortodoxia, como aludíamos en el párrafo anterior, sino que consiste en la práctica del culto, en la práctica del amor y de la justicia. Para los profetas, por así decir, la regla de oro nos acerca más a Dios que el culto mismo.

Si esto es así, la alianza de las religiones para la lucha por la justicia se convierte a la vez en experiencia de Dios, que puede ser explicitada como experiencia interreligiosa, que será, sin duda, la plataforma que reúna las mejores condiciones para realizar un diálogo interreligioso.

c) Jesús confirma estas orientaciones proféticas

Habiendo tratado ya este punto concreto de Jesús en la lección 10, ahora nos toca simplemente recordar lo dicho allí y sólo prolongar algún aspecto. Allí decíamos que Jesús se manifiesta claramente como teo-reinocéntrico, macroecuménico, teopráxico, anticúltico, no eclesiocéntrico, más allá de lo religioso... En esa actitud Jesús proclama la regla de oro: Mt 7, 12 y Lc 6, 31.

Son otros muchos pasajes evangélicos, del más diverso género, los que coinciden y apuntalan la misma visión:

- Mt 25, 31ss: «Conocieron» a Dios y se relacionaron de hecho con Él aquellos que atendieron misericordiosamente a los necesitados. Conocieron a Dios porque practicaron la justicia, aunque «no sabían» que estaban relacionándose con Dios. Su positiva relación con Dios era práctica, no intelectual o teórica. La «parábola de los ateos», como es llamada esta palabra de Jesús, viene a ser otra forma de presentar la regla de oro. Esa parábola resume también «la Ley y los profetas». Su exigencia ética suple toda exigencia de culto y de ortodoxia (Mt 25, 37.38.44).

-Lc 10, 25ss presenta lo mismo con un caso más extremo, con una presentación que podríamos llamar más anticlerical, anticúltica, antiinstitucional. El sujeto propuesto como ejemplo es precisamente una persona que no es miembro del Pueblo de Dios, que no conoce la Ley, más aún: que es hereje cismático, heterodoxo, «samaritano». Es sabido que para los judíos de la época, el samaritano era el prototipo de persona heterodoxa. Pues esa persona es la que es puesta en la parábola de Jesús por delante del levita y del mismo sacerdote. ¿De dónde le viene esa precedencia sobre ellos? No de su conocimiento intelectual, teológico, teórico, dogmático… campos en los que era claramente inferior, sino de «haber practicado la misericordia con su prójimo». Ésta y otras muchas páginas del evangelio que ponen a extranjeros por delante del «pueblo elegido», son claramente otras tantas versiones de la regla de oro evangélica.

-En la conversación con la mujer samaritana (que, en la mentalidad judía del momento, debía ser evitada doblemente, por ser mujer y por ser heterodoxa) Jesús se manifiesta por encima de la discusión religioso-teológica irreconciliable que enfrentaba a los dos pueblos, al judío y al samaritano. Mutuamente se consideraban herejes, heterodoxos, cismáticos, alejados de Dios, personas y pueblos que habían de ser evitados. Pero Jesús no evita a la samaritana; al contrario, se acerca a ella, entabla conversación amistosa y le proclama que ya ha llegado «la hora» en que «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, ni en Jerusalén ni en Garitzim». De nuevo asume Jesús las posiciones de los profetas del conocimiento de Yavé como práctica de la justicia y de la primacía del amor práctico sobre el culto.

En aras de la brevedad no comentaremos otros muchos textos evangélicos, por ejemplo: Mt 5, 23-24: deja la ofrenda y reconcíliate primero. Mt 9, 11-13: misericordia quiero, no sacrificios. Mt 23, 23-24: olvidan lo más grave, justicia y el amor.

E. Stauffer llega a decir: «La epifanía de la humanidad de Dios culmina en la profesión, por parte de Jesús de Nazaret, de la regla de oro de la caridad humana»[11]. La humanidad de Dios llega a manifestarse

plenamente en Jesús cuando él asume esta percepción universal de la centralidad del amor y la justicia como vía de acceso a Dios (y, por tanto, –podemos añadir- de diálogo entre todos los que buscan a Dios, de diálogo interreligioso).

d) El resto del Nuevo Testamento insiste en el mismo sentido

En primer lugar hay que reconocer que la regla de oro aparece, sin ese nombre pero en plena equivalencia, en otros lugares del NT, como Gál 5,14: la Ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de «amarás al prójimo como a ti mismo». (El «como a ti mismo», ahí, es una reconducción del mandamiento del amor a la «regla de oro»).

La carta de Santiago es el lugar más conocido del NT por su insistencia en la necesidad de las obras por encima de la necesidad de la fe: Sant 2, 14-18.

Pero quien más elabora la relación entre el conocimiento de Dios y el amor es Juan en su primera carta. Juan insiste en la negación de un acceso «directo» a Dios; es sólo mediante el amor a los hermanos como accedemos a Dios. «A Dios nadie lo ha visto; si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor llega en nosotros a la perfección» (1 Jn 4, 12). «Quien no ama a su hermano al que ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20).

Por lo demás, paralelamente a como hemos visto afirmar a los profetas que «conocer a Yavé es practicar la justicia», Juan dirá que el amor interhumano es equivalente al conocimiento de Dios: «Queridos, amémonos unos a otros, que el amor es de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y conoce a Dios; el que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 7-8).

Interpretación teológica

Hagamos una interpretación teológica de estos elementos bíblicos que descubrimos en torno a la «regla de oro». ¿Qué significa, qué implica esta regla de oro de la sabiduría humana, sancionada religiosamente por todas las grandes religiones?

11 *Die Botschaft Jesu damals und heute*, Bern-München, 1959, pág. 59.

•*Clara primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia*

[*orto* = recto, correcto; *praxis* = práctica; *doxia* = opinión, doctrina].

Es mucho más importante tener una buena praxis que tener una buena doctrina, aunque, obviamente, lo mejor es el conjunto de los dos elementos; pero los dos elementos no son axiológicamente iguales.

A pesar del crecimiento desmesurado de las disquisiciones teóricas y de las complicaciones legalistas que se dan en casi todas las religiones, la regla de oro presente en todas ellas testimonia la prevalencia de la ortopraxis sobre la ortodoxia. Esta prevalencia se da sobre todo, más que en los aparatos institucionales –jurídicos o doctrinales- de las religiones, en los santos, y en los místicos. Por esto precisamente muchos de ellos se han visto acusados por las instituciones mismas.

Ha sido la teología de la liberación –cristiana y no cristiana- la que modernamente ha vuelto a poner de relieve esta preeminencia de la ortopraxis, que ha sido recibida con recelo y con rechazo por los poderes establecidos de las religiones. Con ello, esta teología se muestra capaz de dialogar tanto con el pensamiento moderno (que está tan marcadamente influenciado por la filosofía de la praxis) como con las religiones liberadoras, abriendo una nueva etapa de ecumenismo, un ecumenismo liberador.

Como hemos dicho antes, muchas veces, en la historia, las religiones –y muy concretamente el cristianismo- han puesto el acento y la principal atención en la ortodoxia, y a ello han dedicado energías muy valiosas y, a veces, incluso violencias inusitadas. En el diálogo interreligioso ha ocurrido otro tanto: el primer acercamiento ha sido espontáneamente doctrinal, teórico, confrontativo con lo dogmático, cuando hoy pensamos que el primer diálogo debe ser la comunión práctica, el «diálogo de vida», la colaboración en la defensa de la vida, la práctica del amor y la promoción de la justicia. No es que se desprecien los elementos teóricos o doctrinales, simplemente se pide resituarlos en el lugar que les corresponde.

El amor es más importante que la fe y que la religión. La verdadera religión es el amor.

• *La regla de oro es la revelación (natural y sobrenatural) de una nueva vía de acceso a lo divino*

La comunión que tradicionalmente se consideró privilegiada -por ejemplo, entre los cristianos- para el acceso a Dios fue tradicionalmente la cúltica-sacramental en primer lugar, y, también, la jurídico-doctrinal (estar en la verdadera fe, en la fe de la Iglesia, en la fe ortodoxa, en la práctica del culto y los sacramentos). Teniendo esto se tenía prácticamente el todo de la comunión con Dios. Si luego ocurría que la persona era injusta o explotadora, pues se reconocía que era una persona inconsecuente, pero que no dejaba de estar en la verdad y en la comunión con el Dios que salva. Por el contrario,

si alguien no aceptaba un dogma, era un hereje, quedaba fuera de la religión, excluido de la comunión con Dios, y, por tanto, fuera de la posibilidad de la salvación, sin que importara siquiera examinar su vida para ver qué presencia tuvieran en ella el amor y la justicia. La que aseguraba la comunión con Dios era la ortodoxia. La ortopraxis se reconocía simplemente como una consecuencia derivada, congruente con la ortodoxia, pero de naturaleza secundaria.

Restituyendo la ortopraxis a su lugar privilegiado (y no considerándola como axiológicamente simétrica a la ortodoxia ni del culto) estamos dando crédito a la regla de oro manifestada por Jesús, no sólo cuando la proclamó literalmente, sino en la proclamación que hizo de ella en tantas otras páginas de su vida (como hemos explicitado más arriba). La regla de oro, que entre los cristianos ha ocupado clásicamente un lugar oscuro e irrelevante, es, debidamente entendida y considerada, un principio teológicamente revolucionario:

«La gran revolución religiosa llevada a cabo por Jesús consiste en haber abierto a los seres humanos otra vía de acceso a Dios distinta a la de lo sagrado, la vía profana de la relación con el prójimo, la relación ética vivida como servicio al prójimo y llevada hasta el sacrificio de uno mismo. (…) La abrió a través de su propia persona, aceptando pagar con su vida la blasfemia de haberle quitado al culto el monopolio de la salvación»[12].

Hay que reconocer que el cristianismo histórico olvidó esta actitud religiosamente revolucionaria de Jesús y volvió a las categorías y a las prácticas clásicas de las religiones jurídicas, ontológicas y cultualistas: la doctrina, la ortodoxia, el culto, la práctica institucional...

• *Equivalencia entre la regla de oro y la opción por los pobres*

¿Qué es optar por los pobres sino optar por los «injusticiados»?[13] ¿Y qué es optar por los injusticiados sino hacer a los demás lo que quisiéramos que nos hicieran a nosotros si estuviésemos en esa situación? La regla de oro es fundamento suficiente para la opción por los pobres; no hacen falta argumentos especiosos o rebuscados para fundamentarla.

Por eso, podemos comprobar que también la opción por los pobres se da -con más o menor claridad de percepción- en todas las religiones. Todas hablan del amor, de la misericordia, de la atención a los pobres. En todas, los pobres ocupan un puesto central. En unos momentos u otros de la historia, esa centralidad de los pobres puede quedar opacada, olvidada, o simplemente transformada en paternalismo o beneficencia asistencialista.

12 J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995, vol 2, pág. 154.

13 VIGIL, J.M., *La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*, «Theologica Xaveriana» 149 (enero-marzo 2004) 151-166, Universidad Javeriana, Bogotá.

• *Más allá o más acá de lo religioso*

Si la regla de oro es una regla «mínima» y, a la vez, es la «máxima» regla común que las religiones captan de Dios, queda claro que en ella no entra la consideración de la religión misma. Dios no es celoso en materia de religiones. En la regla de oro que hay que salvaguardar como lo mínimo y lo máximo, no entra en consideración la pertenencia o la fidelidad a la propia religión, como mediación primera de salvación. Lo más importante no es la religión misma, sino el amor, la justicia, el comportamiento ético respecto a estos valores. La religión es un medio al servicio de algo mayor que sí misma. No debe ser absolutizada. La importancia de la religión corresponde a un nivel posterior, derivado, subsiguiente. La regla de oro de todas las religiones evidencia que las religiones mismas no deben pelear entre sí, ni deben tratar de conquistar el mundo, ni de imponer su doctrina o su identidad a todo el planeta... («no hagas a los demás...»). Más bien, por el contrario, la regla de oro exige a las religiones una ética mínima y máxima también en su relación con las otras religiones («No trates a los creyentes de otra fe... No trates a las otras religiones...»). Pero esto nos lleva ya a la tercera parte, la de la acción.

ACTUAR

Los elementos iluminadores precedentes ya nos han puesto en la pista de diferentes consecuencias operativas. Dividamos en dos estas consecuencias. Una se refiere a la ética como diálogo interreligioso, y otra a la ética del diálogo interreligioso.

A. La ética como diálogo interreligioso

Si todas las religiones aceptan la regla de oro, es posible un acuerdo en el campo ético, una práctica común, un «diálogo práctico». Y será además un diálogo salvífico para el ser humano, porque va a ser una colaboración que va a poner en el centro la salvación de los seres humanos más débiles, más expuestos a las desgracias de la vida. La tarea urgente de ese diálogo interreligioso sobre la base de la regla de oro consiste en elaborar un programa concreto de realización de la ética mínima que la regla de oro postula.

Si la regla de oro pide tratar a los demás como quisiéramos ser tratados nosotros mismos, las religiones que la consideran regla de oro revelada deben ponerla en práctica no sólo en el interior de sus comunidades y en la relación entre estas comunidades, sino hacia fuera de ellas y en el interior de las comunidades que tienen presencia de varias religiones, y, no con menos importancia, en relación al mundo entero, que es la comunidad interreligiosa más importante. Si las religiones están al servicio de la Humanidad y creen en esa regla de oro, deben sentarse a dialogar para unir sus esfuerzos de cara a «tratar a todos los hermanos y hermanas

que sufren, como todos quisiéramos ser tratados». Las religiones deben dialogar, pero no primeramente de teología y de doctrinas religiosas, sino del ser humano, de la situación de dolor en que se encuentra sumido el mundo, para cumplir cuanto antes con la ética mínima de la regla de oro.

La ética misma, el compromiso a favor de los más desfavorecidos, debe ser el primer diálogo interreligioso, el primer acuerdo entre las religiones. No será el todo del diálogo, pues siempre quedarán por dialogar los aspectos teóricos y la superación de los problemas y diferencias doctrinales y dogmáticas. Será un diálogo parcial, pero será «la mejor parte» del diálogo (la de la ortopraxis), y, ciertamente, la más urgente.

La otra parte, la parte teórica o doctrinal, «puede esperar». Las religiones llevan 3000 o 4000 años viviendo separadas, aisladas, cada una en su mundo propio y cerrado; es apenas en la segunda mitad del pasado siglo XX cuando se han intensificado los contactos y el conocimiento mutuo entre las religiones, en un proceso que en realidad apenas está iniciándose. ¿Cómo podemos pretender superar las distancias y las lógicas incompatibilidades entre sistemas simbólicos que han estado aislados desde siempre, entre los que hay que construir todavía los primeros puentes? Como ya dijimos a propósito de los aspectos cristológicos, es posible que tengamos que esperar varias generaciones hasta que tengamos respuestas nuevas satisfactorias a las preguntas teológicas que el pluralismo religioso plantea.

Pero la convivencia y el diálogo de las religiones para poner comunitariamente en práctica la regla de oro que todas ellas profesan y proclaman es un imperativo primero y urgente, es una convivencia y un diálogo también urgente, y en principio posible. Se trata del «diálogo de vida» que muchos proclaman como el primero que ha de llevarse a cabo entre las comunidades de las diferentes religiones. No se trata de una idea nueva, o de una propuesta teórica; el diálogo de vida es una realidad en muchos lugares de comunidades interreligiosas, en todo el mundo: comunidades religiosas que se unen para resolver problemas comunes de agua, de abastecimiento, de vivienda, de acogida de emigrantes… Personas y comunidades de diferentes creencias que muestran que es posible luchar juntos por la justicia, porque creen en el Dios de la Vida y en la regla de oro que propone por encima de todo el amor al prójimo, especialmente a los más injusticiados o necesitados. Las cúpulas de las instituciones religiosas muestran con frecuencia recelo ante este diálogo de vida, y le ponen restricciones (prohíben que se rece juntos, o que se celebre liturgias comunes, que se proclame litúrgicamente textos de otras Escrituras Sagradas distintas de la propia, exigen que se espere a que los teólogos expertos discutan los aspectos dogmáticos…), pero la experiencia del «diálogo de vida» es una realidad, y es una experiencia que crece cada día.

En el capítulo 24 retomaremos este tema del «diálogo de vida».

B. La ética aplicada al diálogo interreligioso mismo

El mismo diálogo religioso debe ser introducido en el espíritu de la regla de oro. Hay una «ética mínima» que también debe aplicarse al diálogo mismo. Cada persona religiosa y cada una de las instituciones religiosas debe hacer suya la regla de oro en el campo de su misma relación con las demás religiones: «no trates a las demás religiones como no quisieras que te trataran a ti, a tu religión».

¿Nos gustaría que otra religión hablara de la nuestra como de una religión «en estado de salvación gravemente deficitario»? ¿O que nos considerara «inútiles intentos humanos» por captar a Dios, frente a ella misma, que supuestamente sería la «salida de Dios al encuentro del ser humano»? ¿Nos gustaría escuchar la prédica celosa de otra religión que buscara nuestra «conversión para evitar nuestra perdición eterna»? ¿Cómo nos sentiríamos ante una religión que proclamara públicamente su convicción de que sólo ella es la verdadera, y que todas las demás –con todas sus mediaciones, mediadores, Escrituras…- fueran falsas, inútiles, deficientes o destinadas a desaparecer?

Dice John Hick: «Uno debe seguir la regla de oro, concediendo a la experiencia religiosa de otras tradiciones la misma presunción de veracidad cognitiva que uno justamente reclama para la propia religión[14]. Conceder a las otras religiones la misma presunción de veracidad y de validez que reclamamos para la nuestra... No podía estar mejor dicho.

Hablando del cristianismo, recordemos que en la historia incumplió notablemente la regla de oro. Como hemos hecho notar en el capítulo 11, la iglesia cristiana, que había sido perseguida bajo el imperio romano, se convirtió casi inconscientemente en una Iglesia perseguidora de las otras religiones. Más adelante, la convicción de ser la religión verdadera le llevó a imponer la persecución también dentro de sí misma, con la inquisición, la caza de brujas, la quema de herejes, el rechazo a la democracia y a las libertades modernas, la censura, el magisterio excluyente… Una consideración mínima de esta regla de oro la hubiera librado de aceptar esos métodos de violencia y persecución, tanto hacia otras religiones como hacia sus propios miembros.

El principio de la regla de oro exige a las religiones suspender las tradicionales actitudes de exclusivismo, de intolerancia, de desprecio hacia las demás. Incluso aunque las convicciones doctrinales de una religión insistieran en ser ella la única verdadera, la regla de oro seguiría insistiendo en el imperativo de no tratar a los demás como ningún ser humano quisiera ser tratado. Aun la persona que estuviera en un «error religioso» debe ser tratada con todo

14 HICK, J., *God has many names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, pág. 24.

respeto, ayudada en todas sus necesidades materiales, escuchada y favorecida para que pueda seguir su conciencia y practicar su religión.

(Es bueno recordar en este momento la crisis que en la Iglesia católica produjo el Concilio Vaticano II cuando aceptó el principio de la libertad religiosa con la declaración *Dignitatis Humanae*; afamados teólogos conservadores esgrimieron el conocido argumento de que «sólo la verdad tiene derechos, el error no los tiene». Es el pensamiento fundamentalista: si sólo nosotros estamos en la verdad y los demás están equivocados, sólo nosotros tenemos el derecho, y el mundo tiene que ser como nosotros lo vemos, y tenemos derecho a que nuestra religión se imponga, y a que la sociedad adopte los usos y las leyes de nuestra religión (y nuestra cultura), mientras que los demás y las demás religiones (y culturas) no tienen derechos, porque están en el error… Y ésa es precisamente una grave conculcación –aún frecuente- de la ética mínima de la regla de oro).

La prevalencia de la ética, del respeto, de la escucha al otro, de la tolerancia de la diversidad cultural y religiosa, de las minorías religiosas, de la pluralidad, de los derechos humanos culturales y religiosos… son una ética mínima que debemos conquistar, tanto desde una conciencia ética secular humana, como desde la conciencia religiosa de las grandes religiones, que, como hemos visto, secundan con su «regla de oro» esta misma ética mínima.

No obstante, en esta lección hemos hablado de la ética «mínima». En la lección 22 trataremos de proyectar este sólido fundamento ético hacia su máxima proyección, hacia el ámbito mundial.

II. Textos antológicos

• Cuando uno adquiere una cantidad infinitesimal del Amor, se olvida de ser musulmán, mago, cristiano o infiel. *Ibn 'Arabi*

• Hallé el Amor por encima de la idolatría y de la religión. Hallé el Amor más allá de la duda y de la realidad. *Ibn 'Arabi*

• Si sientes en lo más profundo de ti mismo que eso que te incita al bien es tu amor por Dios y tu amor por los seres humanos que Dios ama; si piensas que el mal consiste en apartarse de las personas, porque Dios las ama como te ama a ti, y que perderás tu amor por Dios si haces daño a aquellos a quienes él ama, es decir, a todos los seres humanos… Entonces, tú eres discípulo de Jesús, cualquiera que sea la religión que profeses. *Kamill Husayn.*

• Lo importante no es lo que una persona dice de su fe, sino lo que esta fe hace de esa persona. *Ibn Hazm (Córdoba, 994-1064).*

III. Preguntas para reflexionar y trabajar en grupo

-¿Llegarán las religiones a un acuerdo teológico o doctrinal? ¿Es posible? ¿Por qué?

-En nuestra formación cristiana, ¿qué importancia se le dio a la «regla de oro»? Narrar la propia experiencia.

-¿Por qué la llamamos a esta regla de oro como de la «ética mínima»?

-¿Me parece «verosímil» que Dios se haya revelado sólo a un pueblo (el nuestro), que haya dejado que los demás –durante toda la historia humana- evolucionaran culturalmente con «religiones que no dan con Dios verdaderamente, y que nos pida a nosotros que vayamos a convencerlos de que abandonen su religión y se conviertan a la nuestra? ¿Es «verosímil»? ¿Puedo creerlo? ¿Es «bonosímil»? ¿Me parecería una actitud digna de Dios?

-¿El error tiene derechos? Las personas que están en el error, ¿tienen derechos? ¿Tiene derecho una persona a practicar cualquier religión, incluso una «religión que no es la verdadera»? ¿Tiene una persona derecho a equivocarse? ¿Por qué?

-¿Qué consecuencias tiene para el diálogo interreligioso de los cristianos cada uno de los cuatro puntos presentados en la parte de «Fundamentos bíblicos» de esta lección?

IV. Bibliografía

STAUFFER, E., *Die Botschaft Jesu damals und Heute, Bern-München*, 1959, pp 55-56.

PHILIPPIDIS, L.J., *Die goldene Regel, religionsgeschichtlich untersucht*, 1929.

JEREMIAS, J., *Goldene Regel*, en RGG, (1958) 1688s.

KÜNG, H. - KUSCHEL, K.J., *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*, Trotta, Madrid 1993.

KÜNG, H., *Projeto de Ética Mundial. Uma moral Ecumênica em vista da sobrevivência humana*, Paulinas, São Paulo ^{3}2001.

RAHNER, K., *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*, en «Escritos de Teología» VI, 271-292.

VIGIL, J.M., *La opción por los pobres, lugar privilegiado para el diálogo entre las religiones*. En ASETT, «Por los muchos caminos de Dios - II», Abya Yala, Quito 2004, pág. 17-32, colección «Tiempo Axial».

VIGIL, J.M., *La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*, «Theologica Xaveriana» 49 (enero-marzo 2004) Bogotá.

14

Otro modelo de verdad

En el recorrido que vamos haciendo en esta segunda parte de nuestro curso (la del «Juzgar»), hemos abordado el tema desde las principales ramas de la teología clásica (revelación, cristología, eclesiología...), y en la lección anterior hemos abierto una salida nueva: el camino de la ética. Es necesario ahora abordar un tema que está en un plano diferente: el de «la cuestión de la verdad», un tema no propiamente teológico, no religioso, sino más bien filosófico; o sea, lo que sería la «epistemología» (teoría de la ciencia) o «gnoseología» (tratado del conocimiento) que utilizamos consciente o inconscientemente en todas nuestras afirmaciones teológicas...

I. Para desarrollar el tema

Para abordar en profundidad el tema del pluralismo religioso, no basta elaborar reflexiones a partir de la propia tradición religiosa, ni siquiera es suficiente confrontarlas con las tradiciones de otra u otras religiones. Hay problemáticas que están más allá de los argumentos que puedan dar las tradiciones religiosas mismas, porque dependen de otros estratos del conocimiento humano. Es como cuando proyectamos una película o un video: aparte del tratamiento de la imagen y el color en la filmación y en la producción, hay otro problema, que no está en la película misma, ni siquiera en su guión, pero que afectará inevitablemente a su visualización: es la pantalla sobre la que proyectamos, que ha de ser blanca y plana, y ha de estar limpia. Si no se dan estas condiciones –ajenas enteramente a la película misma-, su visualización resultará distorsionada.

El debate teológico sobre el pluralismo religioso se efectúa necesariamente sobre una pantalla: la del «modelo de verdad» con el que pensamos y elaboramos nuestro conocimiento. Es lo que en filosofía se conoce como los aspectos epistemológicos, criteriológicos, gnoseológicos... o sea: las condiciones implícitas en que se produce la verdad, las reglas con que producimos nuestras inferencias argumentativas, los

criterios de verdad con que nos conducimos al elaborar el conocimiento, criterios muchas veces inconscientes, que sólo una reflexión filosófica o antropológico-cultural puede sacar a la luz. Haciendo esa reflexión podremos descubrir si nuestra pantalla no tiene un relieve plano, o está teñida de un color que va a colorear también artificialmente nuestro pensamiento, o si tiene manchas que puedan estar deteriorando o hasta falseando esa verdad que nos parece percibir claramente.

Haciendo esta reflexión podremos descubrir tal vez que nuestra religión y nuestra misma concepción de «la verdad de la religión» está influida por condicionamientos previos, epistemológicos, filosóficos... que pueden sesgar nuestra perspectiva, o pueden privarla de una visión más a la altura de los tiempos que vivimos, lo cual redundará en perjuicio final de nuestra propia experiencia religiosa.

VER

Muchos de nosotros tenemos la experiencia de que en nuestra infancia fuimos formados religiosamente con la convicción de que nuestra religión era «la verdadera» y las demás eran «falsas». Y no es que se nos lo dijera expresamente y se nos insistiera en ello, como se insistía –y tan machaconamente- en tantas otras enseñanzas, no; era un planteamiento que casi no se abordaba explícitamente, y no hacía falta hacerlo, porque «estaba en el ambiente». Era un «supuesto natural», evidente para todos. Una vez admitida la verdad de tu religión, no hacía falta decir más: ya se entendía que rechazabas las demás por ser, lógicamente, falsas.

«Lógicamente», hemos dicho. ¿En razón de qué «lógica» se consideraba evidente que las otras religiones distintas de «la verdadera» eran falsas? En razón del «modelo de verdad» que había en la cultura ambiental. Ese modelo de verdad postulaba, como si se tratara de un axioma, que si una religión era verdadera, las otras «tenían que ser» falsas, necesariamente. Y nadie discutía eso, porque, efectivamente, se trataba de una especie de «presupuesto cultural», estaba en la «pantalla» común sobre la que todos proyectábamos nuestros pensamientos, aunque no fuéramos conscientes de que estábamos utilizando una pantalla externa a nosotros, común a nuestro colectivo cultural...

Para partir pues de la realidad (VER), pero de la realidad más profunda, importa analizar ese «modelo de verdad» que ha estado en vigor, no durante nuestra infancia, sino durante muchísimo más tiempo... Veamos.

El viejo modelo de verdad

El modelo de verdad que está vigente en Occidente no es de ayer. Viene de los tiempos de la antigua Grecia. Diríamos que su padre

reconocido es Aristóteles[1] (siglo IV antes de Cristo). A él se remontan los «primeros principios», axiomáticos[2], por los que se rige el conocimiento en Occidente, que se pueden encontrar en cualquier libro de filosofía. Aristóteles creyó hallar que el primero de estos principios, que parece mostrarse evidente por sí mismo y que si lo negamos nos impedimos dar cualquier otro paso para construir el edificio de nuestro conocimiento, es el principio de no contradicción, que reza así: algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo respecto[3]. Dicho plásticamente: de dos afirmaciones, una que afirma algo y otra que lo niega, una de las dos es verdadera y la otra es falsa; no pueden ser las dos verdaderas[4]. La verdad es una, no pueden ser dos (contrarias); o es una o es otra[5].

Esto es esto porque no es aquello. Yo soy yo porque no soy tú. Y tú eres tú porque no eres yo. La verdad de las cosas está separada, delimitada, como las cosas mismas, que son externas unas a otras, y el conocimiento de la verdad consiste en conocer esas fronteras, en delimitar, en separar, en distinguir una verdad de la otra, en «de-finir», marcar la separación entre lo que es y lo que no es, lo que es una cosa y no es la otra. Porque todo se regula por este criterio de no contradicción: «o uno u otro, pero no los dos». La verdad es única, es exclusiva, es excluyente de otras verdades; está bien definida, con unos límites bien precisos. Por eso se buscará la verdad «clara y distinta»[6], una verdad que salte a la vista y sea indubitable.

Esta concepción de la verdad, que procede por definiciones, por la disolución de la ambigüedad, por la exclusión de lo que no es... da a la verdad un marcado carácter de unicidad y absoluticidad. La verdad es una, sólo una. Es única. Y por tanto es absoluta. La verdad plena y verdadera no es relativa, no «depende de». Es «ab-soluta», autosuficiente, contundentemente cierta, incontrovertible. Lo que es verdad, es –en su ámbito- verdad única, y verdad absoluta.

Modernamente, a la exclusión se ha añadido la inclusión. Una verdad puede ser verdad, no sólo porque excluya toda otra alternativa, sino

1 Lo decimos de una forma simbólica, pues él fue el que legó una teoría del conocimiento más elaborada, pero no podríamos ignorar la enorme influencia del modelo de verdad platónico… A la filosofía griega en general se debería la paternidad de este modelo.

2 Por «axiomas», en filosofía, se entiende aquellos principios fundamentales, que resultan evidentes y por eso mismo indemostrables, que están a la base de todo el pensamiento.

3 Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 35ss.

4 Aunque sí podrían ser las dos falsas… No entramos en ello.

5 Cfr. P. KNITTER, *No Other Name?*, 217, a quien sigo aquí especialmente de cerca.

6 La expresión es muy posterior, de Descartes (1596-1650), padre del racionalismo moderno, que intentó recomenzar de nuevo la construcción de una filosofía enteramente racional, sin fisuras.

porque la incluye necesariamente. En el fondo, esa inclusión sigue siendo una exclusión... O sea: esta verdad es cierta y es absoluta, porque sus alternativas de hecho no son verdaderas alternativas, no existen separadas de ella, sino que están incluidas en ella. No son realmente «otra» verdad, sino la misma verdad. La inclusión no deja lugar a la alteridad, sino que la absorbe: fuera de la verdad A, no hay realmente otra verdad B, porque descubrimos que la verdad B está dentro de la verdad A, la verdad B es nada más que una forma aparentemente distinta de la misma verdad A. Por la inclusión, la verdad B es de hecho negada (excluida), aunque sea por absorción en vez de por pura negación destructiva.

Este modelo de verdad que hemos tratado de caracterizar simplemente a partir del axioma aristotélico de la no contradicción, es un modelo que ha hecho un gran servicio a Occidente. Ha dado origen a escuelas de lógica inimaginablemente precisas, sistemas metafísicos implacables, y ha posibilitado una metodología científica impecable y una tecnología poderosa, que han enriquecido a la Humanidad, sin duda. Buena parte de la hegemonía –y del imperialismo de Occidente sobre el resto del mundo- pueda tal vez ser explicado a partir de este modelo de verdad o de conocimiento que tan profundamente ha marcado a Occidente.

Estas características del modelo de verdad de Occidente se han dado, si cabe, más agudizadamente en el campo religioso: la verdad religiosa, sobre todo ella, pretende ser única y absoluta, y, en principio excluye toda otra verdad religiosa. Es indubitable y eterna, inmutable. Podremos conocer otros aspectos nuevos de ella, pero no podremos descubrir que no es lo que era o que no fue lo que es: no hay ninguna historicidad ni evolución en la verdad, sino una inmutabilidad metafísica propia de lo que goza de unicidad y absoluticidad perfectas.

El cristianismo es sobradamente conocido por su carácter occidental. A pesar de que su origen es semita y no griego, y, en ese sentido sería más oriental que occidental, muy pronto se inculturó en Occidente, en la cultura griega, y, en la amalgama que se produjo, la hegemonía la llevó el pensamiento occidental, que se constituyó en uno de los fundamentos de la construcción de Europa y en uno de los componentes esenciales del ser de Occidente.

El cristianismo se identificó plenamente con este modelo de verdad griego, como un elemento más de su identificación con la cultura -y la filosofía- griega. A pesar de que el dicho clásico escolástico dice que la filosofía es «ancilla theologiae» (esclava o servidora de la teología), cabe preguntarse si la filosofía griega no acabó siendo en el fondo, detrás del escenario, la señora y la dominadora de la teología cristiana, la que «tenía la sartén por el mango», pues establecía el criterio o modelo de verdad.

No sólo en la recepción que de ella se hizo en los primeros siglos, sino también en la recepción de los siglos XII y XIII, la Iglesia cristiana asumió la filosofía aristotélica, se identificó con ella, la proclamó «philosophia perennis», y hasta en los siglos XIX y XX registró movimientos de «restauración» escolástica y neoescolástica. Aún hoy, ya en el siglo XXI, no puede decirse que la Iglesia cristiana, principalmente el catolicismo, se haya desprendido formalmente de su matriz cultural aristotélico-tomista...

Este modelo de verdad absoluto y de exclusión, no sólo ha sido como el trasfondo filosófico inconsciente en el que se ha movido el cristianismo (la pantalla en la que se proyectaba la película), sino que ha sido tematizado teológicamente y ha acabado por configurar al mismo cristianismo. El catolicismo en particular es, por antonomasia, la religión de los dogmas de fe, de los anatemas, de las definiciones, de la Inquisición que vela por la «pureza» de la fe para «mantener intacto» el «depósito» de la fe... La concepción fixista de la doctrina y de su interpretación ha sido proclamada y subrayada hasta la saciedad. El cristianismo es una religión famosa en el mundo por sus ilimitadas pretensiones acerca de la verdad universal, inmutable, eterna, absoluta...

Lo podemos observar en un teólogo de la categoría de Karl Rahner (+1984). Él afirma que la libertad humana, confrontada con la multiplicidad de opciones y de verdades, se siente impulsada a tomar decisiones en función de valores definitivos y absolutos. Los seres humanos quieren hacer un compromiso absoluto en sus vidas, y eso necesita del conocimiento de una verdad también claramente definida y absoluta. A este deseo y a esta necesidad sale al paso el cristianismo, que es «la única entre las religiones que tiene seriamente el valor de exigir absolutamente la adhesión a él»; el cristianismo «se atribuye a sí mismo desde el principio una misión universal; no se tiene a sí mismo por una forma externa, relativa y particular de lo religioso, sino como la única relación justificada del ser humano con Dios, por haber sido establecida por Dios mismo para todos los humanos»; «considera a todo ser humano, de cualquier raza o cultura que sea, como sujeto llamado a recibir su mensaje»; «pasó a ser religión universal en la marcha de aquella historia europea gracias a la cual se ha logrado, en la edad moderna, la unidad planetaria de la humanidad en una única historia»; «en consecuencia podemos decir que el cristianismo es la única religión que realmente se ha convertido a sí misma en religión universal de hecho. Posee universalidad temporal y espacial»[7].

7 Karl RAHNER, *Esencia del cristianismo,* en *Sacramentum Mundi* (vol 2, cols. 35-36). Disponible en servicioskoinonia.org/relat/329.htm

JUZGAR

En los últimos siglos el modelo clásico de verdad que subyace a la tradición occidental ha sido sometido a una fuerte crítica. La Ilustración y el advenimiento de la modernidad suponen una quiebra de aquel orden medieval escolástico en el que tan a gusto se sintió el cristianismo. La Ilustración, diríamos que fue el descubrimiento y la entrada en el mundo de la libertad y de la historia, saliendo del ámbito de la necesidad y de la naturaleza. El ser humano se descubre a sí mismo como perteneciente al mundo de la libertad y de la creatividad, no al orden de la simple naturaleza que obedece a unas leyes inmutables. El orden del mundo humano no es un orden «natural», ya dado, al que haya que someterse, sino que es un orden histórico, perteneciente por tanto al orden de la libertad, un orden que no está ahí ya dado, que no existe, sino que hay que crear.

El pensamiento ilustrado también hizo saltar en pedazos la seguridad que siempre había rodeado el mundo del conocimiento humano. Kant (1724-1804), tras su análisis del conocimiento, hacer ver la complejidad y la relatividad del mismo, que hasta entonces habíamos considerado que se correspondía directa e infaliblemente con la realidad (adaequatio rei et intel-lectus). La distancia entre el noumenon y el fenómeno, el análisis de las categorías a priori del conocimiento, el «fin del sueño dogmático», la pérdida definitiva de la ingenuidad epistemológica y gnoseológica... serán de alguna manera un paso adelante que resultará irreversible para la Humanidad.

El pensamiento moderno historicista descubre que todo es histórico, evolutivo, y que todo está en movimiento, que nada está encerrado en su propia definición, que todo lo que existe es un nudo de relaciones, y que todo está relacionado con todo. La biología y la historia de la evolución refuerzan el convencimiento de que la naturaleza, que había sido antiguamente captada como un mundo de géneros y especies fijados desde la eternidad por el Creador, es más bien un mundo evolutivo sin ley y sin fronteras. Y con frecuencia, o en muchos aspectos, es más un caos que un cosmos. Las ciencias modernas, como la nueva física, con su principio de indeterminación de la materia, han puesto de relieve claramente las limitaciones y la relatividad de todo conocimiento. La ciencia hoy no avanza tanto por el conocimiento cierto de las causas, cuanto mediante las hipótesis más probables...

En el campo religioso la crisis del modelo clásico de verdad ha sido también profunda. El conflicto de las Iglesias con el pensamiento moderno ha sido –sigue siendo- multisecular. La crítica de la ilustración a la fe premoderna, el conflicto fe-razón, la deserción de los intelectuales y de la ciencia... son de sobra conocidos. No son cosa del pasado, sino realidad todavía presente.

Una de las causas principales de la crisis de la Iglesia católica, por ejemplo, es el malestar que sienten tantos de sus miembros frente al estilo dogmático y cuasi «infalible» con que se han conducido sus jerarquías (sacerdotes, obispos, papa), que han dictado preceptos de conciencia en todos los terrenos de la conducta humana, basados en una teología y una concepción de la verdad, que es pretendidamente autoritaria, fixista, dogmática, indiscutible, inspirada o asistida directamente por el Espíritu Santo en su elaboración por el magisterio eclesiástico, un magisterio nada participativo ni democrático. Se trata de un modelo de verdad periclitado que ya muchos hombres y mujeres de hoy -que han accedido a la adultez crítica de la edad moderna- sienten que no pueden aceptar. Se produce entonces un éxodo silencioso de personas que abandonan las iglesias por la puerta de atrás; los más de ellos, no discuten, no quieren enfrentarse; simplemente se marchan; porque, a veces, tampoco es que tengan argumentos claros en contra... Tienen más bien la «sensación» o la «percepción profunda» de que están en otro mundo, en «otro paradigma», a leguas de distancia cultural y filosófica respecto a quienes siguen manejando la verdad como si perteneciera a las «ciencias exactas», «claras y distintas», perfectamente manejables y esgrimibles contra cualquiera que no piense lo mismo o que simplemente dude... Este desajuste de «modelos de verdad» -un verdadero «cambio de paradigma»- no es fácilmente identificable en los conflictos que se dan en las Iglesias, pero, mucho más frecuentemente de lo que puede parecer, es lo que está en el fondo de tales conflictos.

Otro modelo de verdad

Dando un gran salto y sin tratar de justificar cómo se origina concretamente, podríamos decir que la verdad del nuevo modelo que se expande por Occidente y por el mundo en los últimos tiempos no es una verdad que se basa en la exclusión o la inclusión de otras, sino que se caracteriza por su capacidad de relacionarse con otras verdades, y que crece y se enriquece en ese multirrelacionamiento. Una verdad no basada en la exclusión, ni en la inclusión, sino en la relación[8].

Ninguna verdad puede estar sola, aislada, completa y perfecta en sí misma... ni puede percibirse como intocable y entronizada en la cúpula de la absolutización. La verdad, por su propia naturaleza, necesita otra verdad, se completa y se enriquece en su relación con otras. Si una verdad no se puede poner en relación con otras, ha de ser puesta en cuestión y hay que dudar de su calidad. Volviendo al ejemplo personal: yo soy yo, no porque no soy tú, sino porque soy tu correlato; yo soy yo porque existo ante ti y soy parte de ti, y viceversa. Yo no puedo llegar a ser yo y a constituir mi unicidad personal sino en relación a un tú. Una verdad que no tolera

8 KNITTER, P., *ibid.*, p. 219.

ser puesta en relación con otras, es una verdad que no puede «veri-ficarse». Una verdad se consolida y se prueba a sí misma, no triunfando sobre las otras porque las destruye excluyéndolas o las sustituye incluyéndolas, sino porque se entrega y se enriquece en relación con otras; interactuando con ellas muestra su lugar propio en la multi-red universal. W.C. Smith expresa esto diciendo que, en última instancia, la verdad no es cuestión del tipo de «esto o aquello», sino «las dos cosas»[9].

En el viejo modelo, el sujeto exigía una seguridad absoluta, exclusiva, excluyente (o incluyente) de los demás, para tomar su opción religiosa. Hoy día, «los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdad, no necesita ser absoluto»[10]. Este avance parece imposible a algunos espíritus más conservadores, pero es una realidad que se extiende y avanza.

Muchos creyentes de espíritu «moderno» prefieren aceptar que la verdad es más humilde y «relacional», que hoy no se puede pretender tener la seguridad y la certeza absolutas, el punto indiscutible e indubitable sobre cuyo apoyo podríamos desafiar exitosamente a los demás, sino que es mejor –y más verdadero- aceptar la condición limitada del ser humano y su capacidad también limitada de captación del misterio, que es más hermoso compartir con todos los hombres y mujeres de buena voluntad el riesgo y la aventura de esta maravillosa peregrinación de búsqueda que es la vida humana, en vez de imaginarnos una falsa seguridad[11]...

Interpretaciones varias

Nuestra intención no es resolver aquí un problema de epistemología o gnoseología, pues no dejamos de estar en un curso de teología. Pero, aun sin pretender resolver el tema, sí necesitamos apuntar a algunas de las principales pistas por donde el pensamiento teológico moderno, echando mano interdisciplinarmente de las ciencias, principalmente de la filosofía, trata de orientar sus respuestas tentativas.

• *Interpretación en línea kantiana: gnoseología filosófica*

Una de las líneas de interpretación de la pluralidad de religiones echa mano de la aportación de Enmanuel Kant a la crítica del conocimiento[12].

9 *Faith of Other Men*, New York, Mentor, 1965, p. 17.

10 KNITTER, P., *ibid*, 219

11 No le falta una dosis de verdad al moderno adagio que dice: «la seguridad no existe, es simplemente un estado de la mente»…

12 John HICK es uno de los que más se ha significado en esta línea de orientación kantiana. Cfr *God has Many Names*, The Wesminster Press, Philadelphia 1980, p. 53-54. Véanse también sus otros libros, citados en la bibliografía.

Los autores que se mueven en esta línea distinguen entre Dios o el Misterio en sí mismo, y el Misterio en su relación con la Humanidad, como percibido desde el interior de diferentes situaciones humanas culturales concretas. El Misterio divino es percibido en esas diversas situaciones culturales con diferentes figuraciones o representaciones, formadas en la interacción de la presencia del Misterio y los condicionamientos humanos.

En términos kantianos podríamos distinguir, por una parte, entre el «noumenon» divino singular, el Misterio en sí mismo, trascendente al pensamiento y al lenguaje humano, y, por otra parte, la pluralidad de los «fenomena», las representaciones teístas y no teístas que de él se hacen las diferentes religiones. La religión es, así, una compleja totalidad de formas de experiencia religiosa, con sus propios símbolos y mitos[13], sus sistemas teológicos, liturgia, arte, ética y estilos de vida, escrituras y tradiciones, elementos todos ellos que interactúan entre sí y se refuerzan mutuamente formando parte de un todo. Estas diferentes totalidades constituyen «respuestas» humanas variadas, dadas por el ser humano dentro de diferentes culturas y formas de vida, a esa realidad infinita y trascendente que llamamos Misterio, o Dios, o...

El Misterio divino al que se remiten las diferentes religiones es el mismo, y está más allá de nuestros conceptos y de nuestras mismas capacidades de conceptualización. Ahora bien, la experiencia del misterio de lo divino la hacemos cada uno en los condicionamientos culturales propios de nuestro colectivo religioso y de nuestra propia persona. Por eso, hay que distinguir cuidadosamente entre el Misterio en sí mismo, por una parte, y las representaciones que los humanos nos hacemos del mismo, que, con frecuencia, tendemos a identificar y a confundir con aquél.

• *La dimensión cultural de la experiencia religiosa*

A estas alturas de la historia, son ya conocidos para nosotros –desde la filosofía, la antropología cultural y muchas otras disciplinas- los procesos con los que toda experiencia humana es elaborada, procesos en los que intervienen las estructuras conceptuales y lingüísticas en cuyo interior se da esa experiencia humana. No existe una experiencia espiritual pura, externa al mundo humano, incontaminada, sino que es siempre encarnada, llevando en su carne y en su esqueleto las huellas de la cultura y de las estructuras lingüísticas de la matriz en que se realiza. Nuestra mente está activa constantemente, y nada que en nosotros ocurre a nivel consciente deja de ser procesado con nuestros propios recursos y procedimientos conceptuales particulares. Eso ha sido bien estudiado por la filosofía del lenguaje, la psicología cognitiva y la sociología del conocimiento. Ahora puede ser aplicado a la experiencia religiosa.

13 Utilizamos aquí la palabra en el sentido positivo que tiene en la antropología cultural.

Ninguno de nosotros tiene una experiencia religiosa «a partir de cero», sino a partir del patrimonio religioso de la tradición en la que ha nacido y se ha formado, y en cuya «comunidad de sentido» vive. Esa tradición, su historia, su patrimonio doctrinal y espiritual, sus Escrituras santas, sus prácticas devocionales y litúrgicas... constituyen una especie de filtro o de lente que se instala en cada uno de nosotros y nos hace percibir la experiencia religiosa dentro de un modelo común, amplio y capaz de diversificaciones, pero a la vez específico y determinante. Cada elemento de esa experiencia religiosa, por muy personal e intransferible que nos parezca, tiene una elevada proporción de elementos que son del patrimonio religioso común, que llevan todas las huellas de la cultura ambiente (filosófica, social, lingüística, simbólica...) en la que se inscribe el colectivo humano al que pertenece el sujeto que hace la experiencia.

Aquí cabe recordar aquel principio aristotélico-tomista: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, «lo que se recibe, es recibido en la forma propia de quien recibe». La experiencia y el conocimiento religioso, en lo que tengan de «recibido», son recibidos por el ser humano concreto en su propia forma y capacidad de recibir, vale decir: en sus categorías conceptuales y culturales, siendo producidas e insertadas en su marco de valores, circunscribiéndose siempre a las limitaciones propias de la cultura y de la persona.

Las religiones no están pues en el aire, en una estratosfera intelectual, o en el puro espíritu, sino que tienen un gran componente humano cultural, específico en cada religión.

• *Todos somos espontáneamente exclusivistas*

Ya lo hemos insinuado en otro momento, y conviene abordarlo aquí también en lo que se refiere al modelo de verdad.

Podríamos decir que el exclusivismo es un «pecado original» humano. Todos nacemos en él. Centrado en sí mismo, el ser humano que viene a este mundo -como decía Aristóteles- *tamquam tabula rasa*, como una tablilla en la que nada ha sido escrito, sólo puede comenzar haciendo la experiencia de sí mismo. No hay otro punto de arranque. Por eso, él es el centro de sí mismo y de su percepción del universo. Y todo lo que le advenga, va a ser incorporado a su acervo experiencial relacionándolo con ese centro universal que es él mismo. No por egoísmo, sino por un egocentrismo «natural»: así «viene de fábrica», así ha sido hecho y concebido, y viene con esa limitación y esa necesidad.

Serán necesarios procesos largos y complejos –los procesos educativos- para que surja una visión que le haga descubrir que existen otros «centros», y que él no es el único centro, ni mucho menos «el» centro. Aún en ese momento tenderá a dominar a los otros centros y a supeditarlos a sí mismo. Madurando, podrá tal vez ingresar en otro estadio de com-

prensión, en el que será capaz de aceptar la existencia independiente de otros centros, hasta el punto incluso de descentrarse de sí mismo voluntariamente y pasar a centrarse fuera de sí, en torno a esos otros centros descubiertos...

Todo esto es -digámoslo sin apurar la expresión- «ley natural», mecanismo espontáneo.

Y lo es también, paralelamente, en los procesos de concienciación religiosa. La mayor parte de nosotros hemos nacido en una religión, y hemos percibido originalmente que ella era «la» religión, la única existente, la única verdadera, o al menos la única significativa para nosotros. Sólo más tarde hemos descubierto en la práctica que existían otras religiones. Y la reacción espontánea ha sido la de excluirlas en un primer momento, o incluirlas[14], en un momento más avanzado. Ahora estamos en una etapa nueva del mundo en la que esas «otras religiones» se nos hacen obligadamente vecinas y conviven constantemente con la nuestra. La reacción espontánea en muchos de nosotros ha sido la del inclusivismo[15]. Hablamos de reacciones «espontáneas»: no decimos pecaminosas, ni siquiera malintencionadas. Diríamos que tal vez no podrían haber sido de otra manera. Son tal vez lo que se podía esperar que hubiesen sido, dadas las limitadas condiciones de conocimiento y de experiencia de la pluralidad religiosa del mundo real.

Somos afortunados de poder hablar así: somos la primera generación de la historia de la Humanidad que ha llegado a esta altura, desde la que nos es posible observar las actitudes religiosas con una distancia y una «objetividad» mayores que nunca.

Todo esto dice relación directa a la cuestión de la verdad, que nos ocupa. Aparte del influjo ya señalado del modelo de verdad griego, esta tendencia espontánea de autocentramiento y de exclusión de toda verdad religiosa que no está supeditada a nuestro centro, arroja mucha luz sobre nuestra capacidad de discernir la verdad religiosa ajena. No debemos espantarnos al descubrir en nosotros las tendencias excluyentes e incluyentes de nuestra propia religión... No son características particulares nuestras, ni siquiera de nuestra religión, sino mecanismos inherentes a la mayoría de las religiones. Son frutos de un modelo de verdad del que, afortunadamente, nos estamos liberando. Una actitud de humildad y de tolerancia, de acogida y de no exclusión y de no condenación, debe ser una «lección aprendida» en la observación atenta y penitente de nuestra historia.

14 Paul KNITTER dice que «todos somos inclusivistas»… (*Introducing Theologies of Religions*, Orbis, New York 2002, 216). Creemos que eso es verdad a esta altura de la historia, pero que no es más que la forma avanzada de nuestro exclusivismo espontáneo, religiosamente «cuasigenético»...

15 Ya hemos dicho que la inclusión es, en cierto sentido, una forma de exclusión. «Una conquista mediante un abrazo», al decir de Hans Küng.

• *Teología de las religiones en un tiempo posmoderno*

Cabe señalar que los conceptos fundamentales que estamos manejando en nuestro curso (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) son recientes, pues la misma teología de las religiones es bien joven, de después de 1960, pero que no lo son tanto como para pertenecer a la etapa del «posmodernismo». Éste es aún mucho más reciente. Los libros y artículos sobre teología de las religiones no suelen hacer alusión siquiera a este movimiento cultural. Sólo en el último libro de Paul KNITTER encontramos la presentación de un cuarto modelo o paradigma de teología de las religiones, que él llama «The Acceptance Model»[16] y que él presenta como relacionado con la cultura posmoderna.

Dice Knitter que es el modelo más joven, y que ha nacido en la cultura posmoderna, a la que incorpora. Los anteriores modelos trataban de eliminar o absorber, o superar las diferencias entre las religiones; el «modelo de la aceptación» (posmoderna), por el contrario, trata de subrayar y valorar las diferencias: todas tienen derecho a existir, y disolverlas sería destruir una inmensa riqueza que pertenece a la Humanidad, sería un acto de imperialismo homogeneizador.

En la base de todo esto está la critica que el posmodernismo hace a la modernidad: la acusa de tener una excesiva confianza en la razón, de supervalorar unos valores supuestamente universales, de pretender tener la explicación total, de confiar temerariamente en la capacidad humana de intervenir en la historia para alcanzar sus ideales y utopías. El posmodernismo cifra esta crítica en el rechazo a los «megarrelatos», esas grandes explicaciones que pretenden dar una razón o un sentido universalmente válidos para la vida humana. Estos megarrelatos son nocivos -piensa el posmodernismo- ya sean históricos (por ejemplo, la liberación) o económicos (como el capitalismo), o de orden político (la democracia). Y son peligrosos porque, al pretender tener una validez universal, lo que hacen es imponer una cultura sobre otra. Para el posmodernismo no debería haber verdades que se reclamen universales; al contrario: las verdades, como las flores, deben crecer de mil maneras diferentes, cada una en su suelo.

Autores representativos de este modelo, como George Lindbeck, subrayan la incomparabilidad mutua de las religiones; cada una es cada una, y no se pueden comparar, ni se pueden «traducir», ni se puede establecer puentes entre ellas...; lo que hay que hacer es respetar sus diferencias y dejarlas vivir y crecer a todas ellas en libertad, como las flores...

Creemos que es la primera vez que se presenta este modelo, y nos parece muy pronto para dirimir si efectivamente es un nuevo modelo, o

16 *Introducing Theologies of Religions*, 171ss.

es nada más el aspecto extremoso en que podría derivar alguna forma del paradigma pluralista, aspecto extremoso que consistiría en una especie de indiferentismo, o tal vez relativismo-, y un abandono anticipado de todo intento de «diálogo unitivo»... En todo caso está ahí, y probablemente está más extendido de lo que podemos creer.

ACTUAR

La preocupación final de la teología de la liberación es siempre: ¿qué debemos hacer? También es nuestra preocupación ahora. Aterricemos extrayendo de todo lo dicho algunas conclusiones operativas.

• Abandono del viejo modelo de verdad

Una primera conclusión «operativa» debe ser la descalificación de ese modo de ser religioso que se basa en el modelo de verdad griego escolástico fixista dogmático. Hay que abrir la mente, abrirla a la realidad histórica y evolutiva, multirrelacionada y holística. Y hay que convertirse de los resabios de exclusivismo e inclusivismo que aún queden en las interioridades de nuestra conciencia. Hay que renunciar a ese inmovilismo de los que creen que «tenemos la verdad» y la tenemos escrita y descrita y codificada y canonizada, como si estuviera escrita en piedra, inmutable e infalible para toda la eternidad. Hay que desnudarse de todas esas pretensiones, y, sin pasarse ciertamente al extremo del relativismo o del indiferentismo, abrirse a la hermosura de la aventura de la búsqueda de la verdad, y sentirse hermanos y hermanas de todos los hombres y mujeres y pueblos, que comparten con nosotros el interés excitante de esta peregrinación inacabable de la Humanidad hacia la Verdad siempre mayor. En ese estar codo a codo, mano a mano, con todos los que buscan la verdad, nos relacionamos con ellos no desde la cátedra, ni desde el púlpito, ni con los dogmas en la mano, sino como hermanos que quieren compartir y también aprender[17].

El cambio de modelo de verdad es una verdadera conversión, y un verdadero «cambio de paradigma». Hemos querido titular este capítulo como «otro modelo de verdad», y no sólo «la cuestión de la verdad», para indicar que proponemos un cambio de modelo de verdad[18], una conversión epistemológica.

17 Esto tiene consecuencias graves para la «misión» cristiana y para la «acción misionera» específicamente. En la lección 21 las abordaremos.

18 Una parte de ese cambio de modelo de verdad es lo que se quiere decir con la famosa «deshelenización del cristianismo».

• Aceptación sincera y serena de la relatividad

Todo esto implica una conversión, como decimos. Es preciso aceptar la relacionalidad y la relatividad[19] de la verdad, esa verdad que hoy percibimos relevante precisamente en fuerza de su capacidad de relación, y no por su supuesta capacidad de exclusión de las demás verdades. No queremos una verdad que sea «nuestra» y «única» porque elimine las demás descalificándolas o absorbiéndolas. Queremos más bien descubrir cómo nuestra verdad se relaciona positivamente con toda otra verdad, y cómo la verdad de los demás no nos es ajena, ni era ya anteriormente nuestra (por absorción o inclusión).

Este abandono de aquella seguridad en que –sobre todo los cristianos y, específicamente, los católicos- fuimos educados, puede desconcertar a más de un cristiano, y no deja de ser un punto muy sensible de nuestra fe. Por ello, este tema debe ser presentado siempre con pedagogía, con tacto y con mucha delicadeza.

Elementos sagrados de nuestra fe que han sido las columnas que creíamos de valor absoluto para toda la Humanidad, son releídos ahora por muchos teólogos desde otra perspectiva. No se trata de aminorar el carácter absoluto del compromiso que exigen de nosotros, sino, simplemente, de descubrir que no debemos deducir de ellos una verdad exclusiva o inclusiva respecto a toda otra verdad religiosa[20].

Ya hemos aludido antes al replanteamiento crítico del conocimiento que propició la filosofía moderna del tiempo ilustrado, muchas veces con la oposición del cristianismo. No obstante, con el tiempo, un proceso sanamente secularizador acabó imponiéndose y terminó siendo aceptado también por las Iglesias cristianas. Vivir en un mundo sacralizado, donde todo nos hablaba de una presencia providente de Dios, podía ser muy confortador y nos daba mucha seguridad, pero hoy reconocemos que Dios nos quiere adultos responsables, y respeta la «autonomía de las realidades terrestres», de forma que las cosas acontecen «etsi Deus non daretur», como si Dios no existiese, y hoy aceptamos que nos hemos de acostumbrar a vivir bajo ese presupuesto secularizado.

Paralelamente, hoy podríamos decir que –como una etapa más o una consecuencia más de aquel mismo proceso- descubrimos que hemos de vivir «etsi religiones absolutae non darentur», como si las religiones no fueran absolutas, tomando esta palabra en el sentido de la absoluticidad clásica. Tal

19 Cuidado: no confundir relatividad con relativismo.

20 «La conciencia de un pluralismo religioso insuperable nos invita a redescubrir la singularidad propia de la verdad cristiana y a comprender mejor que puede exigir un compromiso absoluto al creyente, sin convertirse por ello en una verdad exclusiva o inclusiva con respecto a toda otra verdad en el orden religioso o cultural». GEFRRÉ, prefacio al libro de Jean Claude BASSET, *El diálogo interreligioso*, Desclée, Bilbao 1999, p 12.

vez es Dios mismo quien no quiere darnos esa seguridad que podríamos añorar: Dios no quiere que vivamos en posesión de una verdad absoluta y total, única, excluyente/incluyente de todas las demás verdades religiosas del mundo, sino que quiere que vivamos aceptando una verdad que, siendo digna de recabar nuestro compromiso absoluto, no deja de ser una verdad hermana de la verdad de las demás religiones[21]. Aquella religión cuyas tradiciones y símbolos eran consideradas por nosotros literalmente históricas, cuyos dogmas eran considerados expresión también literal de la verdad eterna e inmutable... ya no está en su hora. Con el fin del «sueño dogmático» que preconizara Kant, hoy tenemos que aceptar que ya llegó también el «fin del sueño religioso dogmático»[22]. Hoy somos tan conscientes de la pluralidad, de la relatividad[23], de las múltiples formas de sentidos figurados por los que la verdad religiosa se expresa, de la legítima pluralidad de interpretaciones, de la necesaria complementariedad de verdades, de la continua evolución del ser humano y de sus culturas, del carácter siempre inacabado de la búsqueda religiosa... que debemos reconocer que, también en este tema, «no estamos ya en una época de cambios, sino en un cambio de época». Más: no estamos todavía en el cambio de época; el cambio ya se dio; estamos en la época ya nueva, distinta.

Es un horizonte que puede «decepcionar» a quien aún esté anclado en la cosmovisión del cristianismo conservador, pero que puede entusiasmar a las personas con espíritu joven, que descubrirán en esta situación nuevos llamados del Dios siempre sorprendente para que asumamos nuestra libertad y responsabilidad.

Esto choca con la doctrina oficial, que tiene la obsesión del relativismo. Hace quince años el tabú era el «marxismo», acusación que se formulaba contra todo el que se preocupara de la liberación y de la opción por los pobres. Hoy el nuevo tabú es el «relativismo», y en todo lo que se vea un nuevo modelo de verdad, una nueva interpretación del cristianismo alejada de las pretensiones de superioridad absoluta e indiscutible sobre todas las demás religiones del mundo, habidas y por haber, los inquisidores de turno lanzan la acusación de «relativismo». El temor obsesivo al relati-

21 Sin pretender tampoco un igualitarismo sin matices, como si *a priori* admitiéramos que «todas las religiones son iguales».

22 Lo cual, refiriéndonos al cristianismo, no es de ahora, sino de los últimos siglos, si pensamos en la relectura que se ha llevado a cabo respecto sobre todo a la comprensión de la Biblia y de la mayor parte de la teología. Ahora ha llegado el momento de realizar esta relectura en el ámbito de la teología de las religiones, y de reemprender una nueva relectura de todo el conjunto religioso, tomando pie en lo que hemos llamado con frecuencia «paradigma pluralista» de la religión.

23 «Las intervenciones del magisterio no pueden ser ya tan claras e irrevocables como han pretendido ser... Es preciso confesar la relatividad de toda formulación en relación a lo absoluto del misterio de Dios». R. COFFY, arzobispo de Albi, «Orientierung», Zürich, 40 (1976) 63-66.

vismo les hace verlo donde no lo hay, donde simplemente se trata de una superación de esas pretensiones de superioridad absoluta. Es cierto que se debe huir del extremo del relativismo, pero también es cierto que no se debe hacerlo a base de absolutizar lo que es relativo. En este punto hay que tener las ideas claras, y no dejarse atropellar por la falta de distinción entre el reconocimiento de la relatividad de lo que es relativo, por una parte, y la caída en el relativismo extremoso, por otra, y olvidar que, en todo caso, el absolutismo no está más cerca de la verdad que el relativismo, aunque lo parezca o se lo imagine.

• Liberarse de sí misma

El viejo modelo de verdad fixista e inmutable afecta a la Iglesia católica mucho más de lo que parece. La tradición cristiana ha sido deudora de un procedimiento que ha sido clásico en muchas religiones: se elabora una doctrina, o se establece una costumbre, y luego, para refrendarla y darle más autoridad, es atribuida a Dios y considerada sagrada o divina, y por tanto irreformable e intocable... De esta manera la Iglesia acaba quedando presa de sí misma, de sus propias elaboraciones, de las que dice no se atreve a cambiarlas, porque las considera «de derecho divino», o procedentes del mismo Jesús, cuando en realidad se trata de doctrinas, decisiones, gestos sacramentales, costumbres... creados por la misma Iglesia y sometidos por tanto a su propia autoridad y voluntad.

Esto es lo que ocurre especialmente con la doctrina considerada «dogmática». Si fue declarada como tal, quienes son deudores del modelo clásico de verdad consideran que con ello pasó a convertirse en una verdad que lo es de un modo absoluto, o sea, trascendental, metafísica, eterna, y que por tanto ha de ser entendida de un modo literal, sin posibilidad de reinterpretación ni mucho menos de reformulación. Es una actitud fundamentalista.

Curiosamente, esta actitud se dirige mucho más hacia los «dogmas» eclesiásticos que hacia la Biblia misma. A estas alturas de la historia, la Biblia en todas sus páginas ha pasado por una relectura crítica, pero muchos «dogmas» eclesiásticos, es decir, elementos de categoría muy inferior a la Biblia misma, son tenidos como intocables, estando de hecho vedado su análisis crítico y mucho más su reinterpretación.

Herber HAAG, teólogo católico suizo fallecido en 2001, se esforzó en los últimos años por mostrar esta situación paradójica, en la que la Iglesia queda presa de sí misma, sobre todo por este «modelo de verdad» fixista que atribuye a Dios o a Jesús -y que considera intocable e irreformable- lo que en realidad puede cambiar por su propia decisión[24].

24 Cfr HAAG, H., *Nur wer sich ändert, bleibt sich treu*, Herder, Freiburg; traducción portuguesa como: *A Igreja católica ainda tem futuro?*, Notícias Editorial, Lisboa 2001.

El modelo de verdad no tiene repercusiones sólo para el diálogo inter-religioso, sino también para la vida interna de cada religión, lógicamente.

• Teología «en diálogo»: para varias generaciones

La teología de las religiones no es sólo una teología «para» el diálogo, sino que ha de ser también una teología «del» diálogo, y hasta una teología «en» diálogo.

Es *para el diálogo*, porque ella nos permite hacer dentro de nosotros mismos un «intradiálogo», que «arregle nuestra casa» antes de que venga a visitarla nuestra religión interlocutora hermana. El intradiálogo nos permite reconvertir muchos elementos que resultarían insoportables e inaceptables para nuestro compañero de diálogo, elementos que caen por sí solos con una simple revisión interna. El intradiálogo no sólo nos purifica de estos elementos que causarían sufrimiento innecesario a nuestro interlocutor, sino que reconvierte la estructura misma de nuestra cosmovisión religiosa, desbloqueando los elementos rígidos que nunca habían sido confrontados en diálogo, y disponiéndonos al mismo.

Es teología del diálogo, porque, en una segunda fase, el diálogo concreto inter-religioso, bilateral y hasta multilateral, aportará sin duda nuevas visiones, nuevos elementos, nuevas perspectivas críticas constructivas. Ver nuestros elementos religiosos leídos desde ojos ajenos nos va a permitir descubrir perspectivas para las que nuestros propios ojos estuvieron siempre ciegos... Esos aportes del diálogo y la experiencia misma del dialogar la propia religión, son sin duda materia apta para ser teologizada como teología del diálogo.

Pero será también teología en diálogo[25], en camino, que no pretende todavía tener soluciones, ni respuestas plenamente satisfactorias, sino que se dispone al trabajo paciente por reconstruirlo todo, contando con el diálogo más amplio posible. Una teología humilde y paciente que sabe que sería pretencioso querer ver ya ahora el término del camino, y que sabe que su cometido no es obra de una persona o de una generación... Este diálogo ha de estar fundado, evidentemente, en un nuevo modelo de verdad...

Concluimos.

Este cambio de modelo, esta «conversión» hacia «otro modelo de verdad» nos va a mostrar que «otra forma de ser cristiano es posible».

25 «Se empieza a hablar no sólo de una teología del diálogo, sino de una teología en diálogo: entrar en un ámbito de encuentro que nos lleve hacia una Plenitud que todavía desconocemos»: MELLONI, Xavier, *La globalització en un diàleg multidisciplinar*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 2001, p. 42.

Frente a los pesimistas o derrotistas y temerosos, queremos mostrar que es posible abandonar el absolutismo y fixismo sin caer en el relativismo, y que la aceptación de este otro modelo no hace que nuestro compromiso sea menos absoluto, aunque sí lo hace más humano y dialogante. No dimitimos de nada, no nos hacemos escépticos ni relativistas. Simplemente renunciamos al absolutismo y al exclusivismo/inclusivismo.

II. Textos antológicos

-«La verdad es única; los sabios la llaman de modos diferentes». Adagio hindú. *Rigveda* 1. 164.46

-«El Eterno es uno, pero tiene muchos nombres». *Rigveda*, Divisa de Ramarkrishna. [Hinduismo].

-«El Dios de todos los nombres», CASALDÁLIGA, en la *Missa dos Quilombos*.

-«God has many names», Dios tiene muchos nombres, título del famoso libro de John HICK.

-«Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis». Las cosas conocidas están en el que conoce según su propio modo de conocer. Santo Tomás, *Summa Theologica* II-II, q. I, a.2

-*Verum* (verdad) no puede identificarse con *unum* (unidad). Raimon PANIKKAR.

-«No clames diciendo que todas las religiones son vanas, pues en todas ellas hay un perfume de verdad sin el cual no encenderían la fe de los creyentes». RUMI.

-«Nadie puede jactarse de haber llegado a la Verdad, si no ha sido tratado de hereje por mil personas honestas». YUNAYD.

Puede trabajarse igualmente el texto de Rahner en *Sacramentum Mundi* bajo la voz «Cristianismo», disponible también en: servicioskoinonia.org/relat/329.htm

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿A qué nos referimos cuando hablamos de «modelo de verdad»?

-El «modelo de verdad» es como la pantalla en la que proyectamos nuestros pensamientos y nuestras imágenes. Comentar esta imagen que aparece en el texto.

-Una rama de la filosofía se llama «epistemología», o tratado de la ciencia. Otra se llama «gnoseología», tratado del conocimiento. ¿Tenemos a alguien entre nosotros que pueda explicarnos más detalladamente estos términos y su significado?

-¿Cómo podríamos describir entre todos, aportando cada uno algún elemento, el «modelo de verdad» que había en nuestro ambiente cultural cuando siendo niños fuimos formados en nuestra fe? Dar ejemplos concretos.

-La historia de las religiones –también del cristianismo- está llena de casos de intransigencia, de asesinatos incluso de «herejes» o, mejor, de acusados de herejía. Por supuesto que detrás de muchas de estas violencias había intereses de otro tipo. Pero, ¿se podría decir que las personas que ejercían la violencia (censores, inquisidores, verdugos...) también eran víctimas de un «modelo de verdad» que les llevaba a esas actitudes? ¿En qué sentido?

-Dar datos concretos sobre la rigidez en la concepción de la verdad que encontramos en nuestra religión, aún en la actualidad.

-Buscar ejemplos concretos, de situaciones observadas por nosotros mismos, en las que se pueda observar la dependencia cultural de las expresiones de la religiosidad...

-Comentar los textos antológicos del apartado anterior.

-Diferenciar entre absolutismo, relatividad y relativismo.

-Imprimir y comentar en grupo los posters indicados.

IV. Posters (http://servicioskoinonia.org/posters)

Servicios Koinonía tiene en línea varios posters (susceptibles de ser impresos en gran tamaño, en plotter) que pueden utilizarse pedagógicamente en relación con este tema:

-«Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdad, no necesita ser absoluto». Paul KNITTER.

-«Una verdad superficial es un enunciado cuyo opuesto es falso; una verdad profunda es un enunciado cuyo opuesto es también una verdad profunda». Niels BOHR.

-«Si cierran la verdad a todos los errores, las cerrarán también a la verdad». Rabindranat TAGORE.

-«Dios es mayor que lo que las religiones dicen sobre Él».

-«La religión es un mapa del territorio, no el territorio mismo». Paul KNITTER.

-«La Verdad, Pilatos, es ponerse de parte de los humildes y de los que sufren». Van der MEERSCH.

-«Todas las religiones son verdaderas. El proselitismo es pecado». KOINONIA - TORRES QUEIRUGA.

V. Bibliografía

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, EDIM Ediciones, Valencia, España, 1996; 13ss; 54ss.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, Bilbao 2001.

HICK, J., *An Interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven, USA, 1989.

HICK, John, *La metáfora del Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004.

KNITTER, P., *No Other Name?*, p. 217ss (*A New Model of Truth*).

15

Todas las religiones son verdaderas

Con esta lección y la siguiente estamos llegando al punto alto de nuestro recorrido, a la cima de nuestro curso. Lo que vamos a expresar en esta lección es como la consecuencia mayor y más englobante de todo lo que hemos venido planteando en los capítulos anteriores, y su título podría quedar como el slogan que mejor resumiera el curso (el póster que recomendamos lo plasma gráficamente).

I. Para desarrollar el tema

VER

Todas las religiones han sido exclusivistas

Antes de formular la afirmación global que queremos establecer en esta lección, queremos abrir la mirada al contexto en que la vamos a lanzar. Hemos de darnos cuenta de que se trata, precisamente, de un contexto hostil a dicha afirmación. La historia universal testimonia que las religiones, prácticamente todas, afirman lo contrario de lo que pretendemos afirmar nosotros.

Es un hecho llamativo que toda religión conocida se considera a sí misma como «la» religión, como «la religión verdadera», frente a todas las demás, a las que considera religiones «falsas», o tal vez como religiones que no son siquiera religiones, sino sucedáneos de religión: «creencias»[1], supersticiones, pensamiento mágico, tradiciones culturales religiosas...

---

1 Así considera la misma *Dominus Iesus*, de fecha 16 de junio de 2000, a las religiones no cristianas: «Debe ser firmemente tenida en cuenta la distinción entre la fe teologal y la creencia en las otras religiones. Si la fe es la acogida en la gracia de la verdad revelada, que permite penetrar el misterio, favoreciendo su comprensión coherente, la creencia en las otras religiones es esa totalidad de la experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y de religiosidad, que el hombre, en su búsqueda de la verdad ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto» (nº 7).

Las religiones se consideran a sí mismas –cada una de ellas por su parte- como obra directa de Dios, y como obra única de Dios. Este tener su origen en Dios mismo, y ser ellas «la única religión existente, la única querida por Dios, la única establecida por Dios en el mundo para la salvación del mundo», les da a cada una de ellas un estatuto de verdad absoluta, divina, insuperable, capaz de llevar al ser humano a vivir y morir por la religión, por su defensa, por su expansión, o por el cumplimiento de sus leyes. Prácticamente sólo las religiones son capaces de llevar al ser humano a ofrendar su vida como mártir. Y sólo se puede ofrendar la vida cuando se tiene la seguridad absoluta de estar dándola por la verdad máxima, y con la seguridad máxima (la seguridad máxima de la salvación).

Por este convencimiento de cada una de las religiones de ser «la verdadera» religión -unas más que otras-, se han embarcado en la historia en la aventura de salvar al resto de la Humanidad «que yacía en las sombras de muerte», estableciendo campañas misioneras para «convertir» a los pueblos y «salvar sus almas». Se han llevado a cabo también «cruzadas» contra otras religiones, a las que se consideraba como enemigas de Dios, se han erradicado religiones indígenas quemando libros sagrados, persiguiendo a sus practicantes, tratando de erradicar esas religiones por todos los medios.

Otras veces, sobre todo modernamente, una religión considera que las otras son sólo participaciones de su propia verdad. Esa religión «trata de incluir» a las demás. Éstas no son sino participaciones, extensiones de la única religión verdadera. Es el caso del «inclusivismo», que ya hemos dicho que no deja de ser una forma atenuada de exclusivismo. Las otras religiones en realidad no existen autónomamente, pues simplemente participan del valor salvífico y de la verdad de la única religión verdadera...

No sólo la cristiana

Los cristianos podemos pensar que sólo nosotros experimentamos estas situaciones, pero no es así:

En la religión **Krishna** se piensa que su dios «es el mismo que adoran los cristianos, los budistas y los musulmanes. Lo que sucede es que los creyentes de estas religiones no conocen el nombre del verdadero Dios, que es Krishna»[2].

Como dice el **Corán**, el Islam es la única religión verdadera, completa, definitiva y universal[3]. Entre los musulmanes se está dando

2 BELTRÁN, Amparo, *En A.L., ¿por qué ganan terreno las sectas?*, en «Misiones Extranjeras» 182-183 (marzo-junio 2001) 177.

3 Corán: 3, 19.110; 5,3;9,33;61.9; 48,28... Cf. CASPAR, R., *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae 1995, 25.

el fenómeno del inclusivismo, por el que a las otras religiones se les considera en el fondo una participación de la realidad salvífica musulmana[4]. «El musulmán es heredero de una tradición que, desde el Corán, hace del islam la 'religión de la naturaleza humana', en el sentido de la afirmación de una tradición del Profeta: 'Todo recién nacido nace musulmán por naturaleza; son sus padres los que lo convierten en judío o en cristiano'. Ésta es una profunda convicción de todos los musulmanes de todos los tiempos, reforzada más aún por las tendencias racionalistas del islam moderno: 'El islam, religión de la razón'; afirmación que alude a la simplicidad de su dogma y a la sobriedad de su culto»[5].

La **Nueva Era** piensa que el Cristo de los cristianos sólo es una más de las muchas personalidades en que se ha encarnado la energía. Buda, Krishna, Mahoma... son otras encarnaciones de esa energía[6].

En **Japón** se dice que «todos los caminos llevan al Fuji», como en muchos lugares cristianos se dice que «todos los caminos llevan a Roma».

El sutra de la flor de Lotus es tal vez el sutra más importante del **budismo** Mahayana. Enseña que el budismo es el único camino -aunque se presente de diferentes formas- a través del cual todos los seres pueden llegar a la salvación. El sutra del Lotus Sublime enseña que todos los seres tienen en sí la naturaleza de Buda, y todo lo que existe y acontece está misteriosamente relacionado[7].

Si conociéramos mejor las religiones, probablemente podríamos encontrar muchos más datos para avalar estas afirmaciones. Cada religión cree, pues, ser el centro del mundo[8], el centro único, obra de Dios (no obra humana)[9], obra única de Dios (no una religión más entre otras muchas), comunidad elegida (la privilegiada entre todas las demás)[10], cargada con el honor y la responsabilidad de estar llamada a salvar al mundo... y por eso históricamente las religiones han preferido vivir aisladas, incontaminadas, cerrándose a la influencia ajena, rechazando todo

4 Cf. BLANPAIN, Jean Luc, *La fe cristiana al encuentro del Islam*, Selecciones de Teología 160 (2001) 313.

5 R. CASPAR, *Para una visión cristiana del Islam*, Sal Terrae, Santander 1995, p. 35.

6 *Ibid*.

7 VARIOS, *Religiões*, vol 1, Editora Mundo e Missão, São Paulo 1999, p. 21.

8 «Cada religión tiene la impresión de estar en el centro del mundo del sentido, con todas las otras fes distribuidas en su periferia»: HICK, J., *God has many names*, p. 119.

9 «La revelación pertenece a la autocomprensión de toda religión, que siempre se considera a sí misma creación divina, y no meramente humana»: EDSMANN, C.M., *Offenbarung*, I, «Die Religion in Geschichte und Gegenwart» 4 (1960) 1597, Tübingen.

10 «Todas las religiones se consideran de algún modo 'elegidas'»: TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal terrae, Madrid 1992, p. 19.

lo que es ajeno, o creyendo que es propio cuanto es obvio que no se puede rechazar. Ellas son las únicas, por exclusión o por inclusión de las demás.

¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué ha sido así la historia toda de las religiones? ¿Qué pensar de esta pretensión de las religiones?

JUZGAR

En primer lugar, cabe pensar que si todas las religiones pretenden ser «la religión verdadera», este dato desacredita en principio esta pretensión común a todas. Porque si todas dicen ser «la única verdadera», es lógico pensar que todas estén equivocadas (o «todas menos una», aquella que fuese efectivamente «la religión verdadera»). Es decir, de entrada sentimos una fuerte sospecha[11] hacia esta pretensión de las religiones. Escuchando a una sola religión podríamos tal vez acoger su pretensión de ser «la verdadera»; escuchando a muchas religiones que tienen la misma pretensión, ya comenzamos a sospechar vehementemente de la veracidad de su pretensión.

Una primera respuesta a esta sospecha es: ¿será esa pretensión de superioridad y de exclusividad un «mecanismo espontáneo y natural» de la religión? Ya lo hemos dicho: el exclusivismo es un mecanismo natural y espontáneo, porque, entre otras razones, responde a la estructura misma del conocimiento humano, que está obligado a partir de sí mismo como centro de su propia experiencia de la realidad. Lo que ocurre a escala personal individual ocurre también, paralelamente, a escala de colectivo humano, de sociedad, de cultura y de religión. Si así es, esta pretensión de unicidad de las religiones debe ser mirada con cierta dosis de benevolencia y comprensión, sin dar necesariamente valor de objetividad a la pretensión de cada una, considerándola más bien como un mecanismo natural, como una distorsión óptica explicable, que debe ser entendida como un lenguaje de autoafirmación, y no como una afirmación de carácter realmente absoluto.

Otra respuesta que abunda en la misma dirección tiene que ver con el «modelo de verdad», estudiado en la lección anterior. La mayor parte de las religiones, sin duda debido al mismo mecanismo espontáneo por el que se consideran únicas e irremplazables, adoptan el esquema bipolar de «verdadero/falso, bueno/malo». Una religión tiene que ser verdadera o falsa, buena o mala, y sólo una puede ser verdadera y buena; las demás

11 Es también ésta una «hermenéutica de la sospecha», aunque distinta de aquella principalmente socio-económico-política a la que nos referíamos en la lección quinta.

han de ser falsas y malas. Este modelo de verdad tiene a las religiones presas en este baremo bipolar extremo (verdadero/falso) para evaluarse a sí mismas y evaluar a las demás. Y la toma de conciencia de esta causa desacredita también ante nosotros la rigidez de valoración que las religiones hacen unas de otras y nos deja el camino abierto para proceder a nuestra afirmación fundamental.

Eliminados pues estos obstáculos, y teniendo como premisas preparatorias todos los elementos que hemos desarrollado hasta ahora en este curso, estamos en condiciones de hacer la afirmación central que da título a esta lección: **todas las religiones son verdaderas**.

El fundamento de esta afirmación hay que buscarlo en un nuevo concepto de revelación, en la línea en que fue tratado en la lección octava de este curso. Allí nos remitimos. Todas las religiones son búsqueda de Dios por parte del ser humano. Y por otra parte, Dios está a la búsqueda de todos los seres humanos, de todos los pueblos, a los que busca comunicarse lo más posible, con la mayor intensidad posible. Por eso, en todas las religiones hay presencia de revelación[12]. La historia religiosa de cada pueblo es un proceso de revelación donde se da inevitablemente una presencia de verdad y santidad. Y «si hay verdad y santidad en las religiones, ello significa directa e inmediatamente que los hombres y mujeres que las practican se salvan *en y por ellas*; no a simple título individual, ni -menos aún-, al margen ni a pesar de ellas. Dios se está revelando y ejerciendo su salvación en *todas y cada una* de las religiones, sin que nunca ningún hombre o mujer hayan estado privados de la oferta de su presencia amorosa»[13]. «Si Dios se revela a todos, entonces *todas las religiones son reveladas y, por tanto, en esa misma medida*, verdaderas[14].

Esta verdad que hay en toda religión podemos calificarla como «absoluta»[15], una verdad en sí misma, no participada por una vía metafísica a partir de la verdad de otra religión. Las religiones tienen valor en sí mismas.

Estos datos teológicos podemos completarlos con aquel otro principio: «No hay elegidos», que hemos presentado en la lección novena. Allí lo justificamos. No resulta ya aceptable pensar que Dios sólo hubiera podido

12 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 32.

13 TORRES QUEIRUGA, A., *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Verbo Divino, Estella 2000, pág. 295. «Dios está realmente presente em todos os homens, e se revela a eles realmente -a pesar de todas as deformações-: revela-se a eles sobre tudo nas experiências mediadas por suas tradições religiosas»: ID, *A revelação de Deus na realização humana*, Paulus, São Paulo 1995, 150.

14 *Ibid*. 296.

15 TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de religiones*, Sal Terrae 1992, 30.

llevar adelante su salvación con «una» religión, y que, por eso, hubiera suscitado una, y hubiese dejado al resto de la Humanidad, durante toda su historia (¿cuántos millones de años?) abandonado a su suerte, en las tinieblas de la ignorancia, presa de religiones inventadas o de supersticiones religiosas. Hoy sabemos que esa manera de hablar de la elección, que creíamos que era cierta y que era «nuestra», se da también en todas las religiones y es ese mecanismo espontáneo del que ya hemos hablado, y que pertenece a una forma de lenguaje confesional y autoafirmativo que hoy podemos reinterpretar.

Por ello, si no hay ninguna religión «elegida», y hay revelación, verdad y santidad en todas las religiones humanas, **todas las religiones son verdaderas**.

Esta afirmación, que a algunos puede parecerles «provocativa»[16] y a otros puede producir desconcierto[17] y hasta rechazo[18], es, en realidad, una simple consecuencia de uno de los principios más básicos de toda religión: la universalidad del amor de Dios. Dios nos ama, Dios nos ama infinitamente, sin limitaciones por su parte, y con universalidad, a todos los hombres y mujeres, a todos los pueblos, a todas las culturas... y a todas las religiones. Sin «acepción de» personas, ni de pueblos ni de culturas ni de religiones[19].

Por otra parte, este planteamiento se casa mejor con la mentalidad actual, a la que se le impone, como un imperativo incontestable, el rechazo a todo etnocentrismo, que es una dimensión que no deja de estar latente debajo de las pretensiones de exclusividad y absoluticidad de las religiones.

Nótese, sin embargo, que no estamos diciendo que las religiones sean perfectas, todas ellas constituidas puramente por verdad sin mezcla de error alguno... De ello hablaremos ampliamente en la lección siguiente.

Para concretar o explicitar más este principio de que todas las religiones son verdaderas, será bueno extraer una conclusión que daremos con palabras ajenas:

-En palabras de SCHILLEBEECKX, «hay más verdad religiosa en todas las religiones en su conjunto que en una única religión, lo cual también vale para el cristianismo. Existen aspectos verdaderos, buenos, bellos –sorprendentes- en las múltiples formas (presentes en la humanidad) de

16 *Ibid*., 29.

17 «Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas»: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, Librería Vaticana 1996, nº13.

18 TORRES QUEIRUGA, A., *Del terror…*, 296.

19 Cfr. Hech 10, 34ss.

alianza y entendimiento con Dios, formas que no encuentran lugar en la experiencia específica del cristianismo»[20].

-En palabras de DUPUIS: «Hay más verdad y gracia en la amplia dinámica de la historia de las relaciones de Dios con la Humanidad, que en el capital disponible de la tradición cristiana»[21].

-En palabras de C. GEFFRÉ: «Si las diversas tradiciones religiosas tienen su lugar en el interior del proyecto salvífico de Dios, ello quiere decir que hay más verdad 'religiosa' en la suma de todas las religiones, que en una religión separada, incluso en el propio cristianismo»[22].

No hace falta que subrayemos que esta forma de pensar y de acoger la pluralidad religiosa es muy diferente –tal vez en algunos aspectos, diametralmente opuesta- a aquella que ha sido común en el cristianismo hasta hace apenas 40 años, o a la que es común en muchas otras religiones y aun en no pocos sectores del cristianismo.

Todos estos replanteamientos nos hacen sentir **nuevas preguntas**. Es lógico, porque conmueven seguridades y presupuestos que llevamos dentro, cuyo fundamento se resiente también al reconsiderar nosotros estas verdades fundamentales. En efecto, sería interesante profundizar ahora en:

a) Qué es entonces la religión desde un punto de vista antropológico, o incluso antropológico-teológico. Porque cuando pensábamos que sólo había una religión verdadera, «traída» por Dios mismo a la tierra... no hacía falta preguntarse por la identidad antropológica de la religión. Pero cuando sabemos que todas las religiones, de todos los pueblos, son búsqueda de Dios y participan de la verdad, la cuestión se replantea: cómo conceptuar antropológicamente lo que es el proceso vital histórico de una religión, y cómo interpretarlo teológicamente, pero desde una perspectiva no *exclusivista ni inclusivista*.

b) ¿Qué relación hay entonces entre las religiones y la Verdad? ¿Son las varias religiones, simplemente, manifestaciones diferentes de una misma Verdad? ¿Sólo una o algunas son verdaderas? ¿Todas son iguales? ¿Son diferentes pero complementarias? ¿Convergen las religiones hacia una misma meta?

---

20 SCHILLEBEECKX, E., *História humana, revelação de Deus*, Paulus, São Paulo 1994, 215, citado por Teixeira en *O diálogo inter-religioso como afirmação da Vida*, Paulinas, São Paulo 1997, p. 144.

21 DUPUIS, J., *Verso una teologia*…, p. 521.

22 GEFFRE, *O lugar das religiões no plano da Salvação*, en TEIXEIRA, *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, p. 121.

Ha habido y hay posiciones teóricas distintas al respecto. Respecto al segundo punto, concretamente, se puede plantear pedagógicamente a partir de la leyenda hindú del elefante y los ciegos, que transcribimos en la sección de textos antológicos en la versión del sufí Rumi. También hay un póster sobre este tema en la serie de posters sobre pluralismo religioso de los Servicios Koinonía. Puede servir igualmente el texto Bahá'í de la sección de textos antológicos («La misma luz en diferentes lámparas»).

ACTUAR

• Una primera consecuencia teórico-práctica es la de la **revisión del concepto de la absoluticidad y la unicidad** que las religiones pretenden. Esa exigencia de absoluticidad ha sido como una exigencia de seguridad que el espíritu humano ha dirigido siempre a la religión y que ésta ha respondido no sin imaginación y buena voluntad. Desde la antigüedad, el ser humano ha necesitado un punto absoluto de referencia para la composición de su propia conciencia humana, un punto que le diera total seguridad, y ese punto es lo que las religiones han denominado con la sagrada palabra «Dios». El conocimiento humano no estaba en capacidad de percibir de un modo temático el hecho fundamental de que ser verdadero no implica ser «único» ni ser «perfecto» o «absoluto», sobre todo en Occidente[23]. Exponiendo el pensamiento teológico moderno al respecto, la Comisión Teológica Internacional presenta las explicaciones que se encuentran hoy a las posiciones clásicas de exclusividad:

a) el contexto histórico-cultural: cultura clásica (sólo una verdad cierta e inmutable),

b) mentalidad escatológico-apocalíptica (profeta final, revelación definitiva), y

c) actitud de una minoría (lenguaje de supervivencia, único salvador)[24].

Hoy estamos en condiciones de revisar nuestro concepto de absoluticidad, y de moderar nuestras exigencias a este respecto. Como dice Paul Knitter, en la cita que hacíamos de él en la pasada lección, «los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdad, no necesita ser absoluto»[25]. Están pues evolucionando, están siendo revisados los conceptos de absoluticidad y unicidad[26].

23 Como ya hemos dicho, según F. WILFRED, teólogo indio, la cuestión de la absoluticidad traduce una problemática típicamente occidental. Cfr. DUPUIS, J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 268.

24 *El cristianismo y las religiones*, Librería Vaticana 1996, nº20.

25 Paul KNITTER, *No Other Name?*, 219.

26 «Toda religión es única, y a través de esa unicidad, las religiones se enriquecen mutuamente»: Declaración de la XIII Reunión anual de la Asociación Teológica India (31 diciembre 1989). En DUPUIS, J., *Verso una teologia*…, 268-269.

• Una segunda consecuencia es la de la **complementariedad de las religiones**. Decíamos que las religiones, clásicamente -y aún hoy la mayor parte de ellas-, han adoptado un esquema bipolar extremo de evaluación de unas por otras: las religiones sólo podían ser o la verdadera o una de las falsas. Es claro que si todas las religiones son verdaderas, este viejo esquema resulta inadecuado. El esquema correspondiente a la nueva forma de ver ya no es verdadero/falso, o bueno/malo, sino verdadero/más verdadero, o bueno/mejor. La verdad y la revelación se dan en todas las religiones; entonces, en todas ellas podemos encontrar algo positivo, y de todas ellas podremos aprender.

De aquí se sigue una consecuencia obvia: las verdades no se oponen ni se restan, sino que se suman, convergen, se complementan. Las religiones se complementan, deben complementarse. No son ni deben ser miradas como verdades disyuntivas (o una u otra), sino como verdades complementarias (una y otras, todas, llamadas a completarse).

Demos un paso más: la complementariedad se da no sólo porque todas las religiones son verdaderas, sino también porque ninguna religión es perfecta e imperfectible, como si todo lo hubiera captado y nada tuviera que aprender. «No podemos pretender que una religión tenga la verdad totalmente, ni encasillar a Dios en una determinada religión. Hemos de «dejar a Dios ser Dios», por encima de nuestras categorías y definiciones. Porque en la medida en que renunciemos a poseerlo, lo encontraremos como Dios verdadero. El verdadero Dios nunca es «a nuestra medida»... Nadie posee la verdad completa. Sólo Dios»[27].

Esto es difícil de aceptar para quienes tienen todavía de su religión una idea absolutizada, como la teníamos todos hace pocos años. Se nos decía que la verdad nos había sido revelada enteramente, si bien podría ocurrir que no éramos conscientes de ella y que tendríamos que irla desenvolviendo pero a partir de lo nuestro, porque nosotros teníamos toda la verdad y no necesitábamos de ninguna verdad venida del exterior. Era –no cabe duda- una afirmación gratuita, y hoy, con más fundamento, nos atrevemos a decir que Dios tiene –que Dios es- toda la Verdad, pero que una religión no puede tenerla toda en exclusiva[28].

La palabra del saila kuna Iguanabiginia ilumina este pensamiento: «Dios no creó un solo pueblo sobre esta tierra. Por eso, cuando un pueblo dice «lo que yo sé de Dios es mejor y más exacto», ese pueblo no conoce a Dios; está creyendo que Dios es poca cosa. ¿Cuándo entonces vamos a

27 PETEIRO FREIRE, A., en «Vida Nueva» (Madrid) 2308 (diciembre 2001) 50.

28 DUPUIS hace equilibrios para distinguir entre una posible plenitud cuantitativa diversa de una plenitud cualitativa de la verdad, exclusiva ésta última del cristianismo. Cfr *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 336ss.

conocer mejor a Dios? Nunca en el odio o en el rechazo. Cuando todos nos encontremos desde la diferencia de nuestros pueblos, entonces, poco a poco, conoceremos a Dios» (Ver el texto completo en la sección II, de textos antológicos).

Más concretamente: «la doctrina cristiana de la Trinidad necesita la insistencia islámica en el monoteísmo; el vacío impersonal del budismo necesita la experiencia cristiana del Tú divino; la enseñanza cristiana sobre la distinción entre lo absoluto y lo finito necesita la visión hindú sobre la no dualidad entre Brahma y atman; el contenido profético-práctico de la tradición judeocristiana necesita la acentuación oriental de la contemplación y del actuar sin perseguir la eficacia. Estas contrastantes polaridades no se cancelan unas a otras, como el día no suprime la noche, o viceversa. Por eso es por lo que las religiones deben darse testimonio unas a otras, en su diversidad, de manera que puedan llegar a su plenitud»[29]. Admitir sinceramente esta complementariedad significa, evidentemente, una conversión profunda respecto de aquella forma de mirarse las religiones unas a otras desde el exclusivismo, el inclusivismo, o la descalificación o la mutua ignorancia.

Esta complementariedad en realidad no es una «doctrina nueva», no es ninguna novedad. Está testimoniada por la historia de las religiones, y, concretamente en el cristianismo, está presente en su misma raíz.

En el origen mismo de la Biblia, el papel jugado por Moisés es actualmente interpretado como un papel de fusión y de relectura de tradiciones. El Dios que invoca Moisés es «el Dios de los Padres», que eran tradiciones religiosas dispersas de los patriarcas. La Biblia subraya la influencia de los madianitas en la nueva experiencia formulada por Moisés. Cazelles y Van der Born sugieren que «parece que Moisés no hace ninguna distinción entre su Dios y el de los madianitas». Pero, aún más allá, Moisés está inserto en el mundo religioso-cultural del Antiguo Oriente. «Sin ceder a las exageraciones de la Escuela histórica de las religiones, que pretendía hacer del yavismo una simple derivación de este mundo oriental, tampoco parece aceptable el cliché, tan extendido, del carácter enteramente secundario de las tradiciones en torno al tema de la creación en la Biblia»[30].

«Esta evolución de la religión de Israel, que se va gestando como resultado de una fecundación y maduración de tradiciones anteriormente dispersas e inconexas, nos hace constatar algo que también ha sucedido en las demás religiones: todas ellas se han fraguado a partir de elementos dispares y eclécticos. De hecho, todas las religiones son el resultado de una lenta conjunción de tradiciones diversas que han ido fraguando en torno a un Núcleo Originario que les da su identidad. Con el paso del tiempo, el

29 KNITTER, P., *No Other Name?*, 221.

30 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación…*, 65-66.

horizonte se va ampliando y profundizando, propiciando una síntesis que aglutina unos elementos que originariamente estaban dispersos. De este modo las tradiciones precedentes no se pierden ni se diluyen, sino que se integran en un todo más amplio y son portadoras de los matices que alimentaron en su momento la experiencia religiosa de múltiples personas y generaciones»[31].

«Infinidad de cosas del Antiguo Testamento que hoy calificamos (con no demasiados matices) como «palabra de Dios» las aprendió Israel de los pueblos y las religiones vecinas que fueron, por tanto, el camino elegido por Dios para revelar aquello a Israel. Las aprendió enriqueciéndolas muchas veces y matizándolas, o hasta mejorándolas. Pero las recibió de las otras religiones. Y sólo a través de ellas las recibió de Dios»[32].

Es decir, el mismo proceso de gestación y aparición de la Palabra de Dios en la historia humana, dentro concretamente del cristianismo, se realiza integrando, incorporando, reformulando... elementos y verdades que ya han sido «recibidos» dentro de otras tradiciones religiosas. La tradición bíblica desde siempre, mucho más de lo que nosotros solemos decir, es un ejercicio de sincretismo y de complementariedad, asumiendo la verdad religiosa que otras tradiciones religiosas han logrado crear/recibir en su seno. Es cierto que se trata de una recepción activa[33], pero no deja de ser sincretismo y complementariedad.

Si hablamos desde un punto de vista sociológico, «el cristianismo es ciertamente una religión, pero es en realidad el antiguo paganismo, o para ser más precisos, es la compleja religión hebrea, griega, latina, céltica, goda y moderna, convertida a Cristo con mayor o menor éxito[34]. El obelisco de la plaza de San Pedro en Roma, plantado allí en medio, habiendo sido un monumento religioso egipcio, es todo un símbolo de sincretismo.

«La experiencia histórica muestra que las tradiciones humanas y religiosas del mundo han surgido, en general, de recíprocas interferencias, influencias y fecundaciones, y la mayor parte de las religiones hoy conocidas son el resultado de tales mutuas fecundaciones (hinduismo, budismo, islam, etc.). Los grandes maestros religiosos no han partido nunca de cero, sino

31 MELLONI, J., *El Uno en lo múltiple*, Sal terrae, Santander 2003, 62.

32 GONZÁLEZ FAUS, J.I., Agenda latinoamericana'2003.

33 «En los escritos del AT se encuentra mucho de lo que cabe decir: esto es un mito de Canaán, esto otro sabiduría de Egipto, aquello filosofía del helenismo. Pero siempre está aclarado, retocado, colocado en un contexto nuevo y por consiguiente modificado según la fe bíblica». LOHFINK, Gerhard, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, pág. 52.

34 PANIKKAR, R., *The Relation of Christian to Their Non-Christian Surroundings, en Christian Revelation and World Religions*, Joseph Neuner (ed.), Burn & Oates, Londres 1967, 168. Citado por P. KNITTER, *No Other Name?*, 222.

que han partido del interior de alguna corriente religiosa, purificándola y fecundándola con sus propios dones proféticos»[35]. Y en la historia reciente el cristianismo mismo tiene que reconocer cómo algunos de sus grandes valores actuales ha logrado sacarlos a flote y recuperarlos gracias a otras religiones. Podríamos poner el ejemplo del influjo innegable que la religión hinduísta está ejerciendo en los últimos decenios sobre el cristianismo occidental[36]. O también podríamos reconocer con González Faus: «La pasión por la justicia y la opción por los pobres que hoy dan identidad a lo mejor del cristianismo actual, son enormemente cristianas. Pero será difícil negar que –históricamente hablando- el cristianismo de hoy las aprendió y las recuperó de aquella «religión» que fue el marxismo, por pasado y denostado que hoy se le considere. Es así como Dios dirigió (y sigue dirigiendo hoy) la historia de su pueblo»[37].

Si además de tener su base teológica antes expuesta, esta complementariedad ya se encuentra históricamente en la base misma de la religión judeo-cristiana y de las grandes religiones de la historia, ¿cómo no vamos a superar la tradición última de alejamiento y distanciamiento por la que muchas religiones –también la nuestra- venían pensando que nada tenían que aprender de las demás? La complementariedad de las religiones, y una actitud positiva hacia ellas que nos haga estar abiertos a reconocer sus valores y a enriquecernos con ellos, es una nueva exigencia de nuestra conversión integral y de la práctica del diálogo interreligioso.

• «Inreligionación» e interreligiosidad

Andrés Torres Queiruga ha sugerido este término nuevo que se está difundiendo, recibiendo una acogida general que muestra el acierto con que expresa una realidad. Nos resulta extraño, y al principio suena incluso como poco estético, pero cuando se explica capta la aceptación general. Andrés lo propone como paralelo al término «inculturación». Esta es un concepto proveniente de la antropología cultural, que se refiere a una dimensión de la que la Iglesia se ha hecho más y más consciente en los últimos decenios[38]. Se puede decir que ya es patrimonio común en el cristianismo la distinción entre fe y cultura, y la afirmación clara de que el Evangelio y la fe son supraculturales y no están ligados a ninguna cultura,

35 PANIKKAR, R., *Il dialogo intrareligioso*, 33, 46, 158.

36 Las obras reproducidas en multitud de ediciones del P. Anthony de Mello son el ejemplo más notorio.

37 GANZÁLEZ FAUS, J.I., ibídem.

38 Para la Iglesia católica latinoamericana ha sido la IV Conferencia General del CELAM, en 1992 en Santo Domingo, el momento de máxima acogida oficial del tema de la inculturación.

por lo que al ser acogidos en sociedades o comunidades humanas de otra cultura, el Evangelio y la fe han de ser «inculturados», traducidos, leídos desde la nueva cultura.

Algo paralelo o análogo puede y debe ocurrir con la fe. La religión, como la cultura, es siempre una vivencia y una experiencia «interpretada». No es que, por una parte, el sujeto vive la experiencia religiosa, y por otra la expresa luego en palabras y conceptos (que pertenecen a una cultura), no. La realidad es que la misma vivencia de la experiencia es en sí misma interpretación, y no puede darse sino por la mediación de las categorías y conceptos religiosos del sujeto que la vivencia. No existe la experiencia religiosa pura, anterior o al margen de toda religión o cultura. La cultura y la religión del sujeto forman parte necesariamente de su experiencia religiosa.

Ello significa que cuando un anuncio religioso nuevo llega a una persona, aquel será recibido por ésta en y a través de su sensibilidad religiosa. Deberá ser traducido e interpretado desde las categorías religiosas de la persona (o comunidad) que recibe. Será «inreligionado».

Esto no es un problema teórico, sino muy real, actual, que está continuamente en curso. A esta altura de la planetización del mundo, todas las religiones han entrado en contacto y no pueden evitar ya el vivir en contacto permanente. El aislamiento en que han vivido durante milenios ha sido enteramente superado en muchas partes del planeta. La mutua presencia, la permanente exposición recíproca, la convivencia continua, ofrecen y hasta obligan a un intercambio inevitable. Se está dando un entrecruzamiento, una fecundación mutua permanente. Hace varias décadas que los cristianos occidentales están siendo influenciados por las religiones orientales, por el hinduismo principalmente. Lo mismo se podría decir, a la inversa, de las demás grandes religiones del mundo. Todo esto es un fenómeno de mutua «inreligionación» a nivel mundial.

Cuando un cristiano cree encontrar en el hinduismo elementos religiosos que le ayudan y enriquecen en la vivencia de su relación con Dios, no necesita dejar el cristianismo, sino que incorpora esos elementos (captados desde su propia sensibilidad cristiana) a su vivencia cristiana integral, y, muy probablemente, los modifica y acomoda al captarlos y recibirlos, pero, a la vez, afecta inevitablemente al conjunto de su fe cristiana. Si un hindú, en su contacto con el cristianismo, percibe en Cristo una plenitud de revelación capaz de llevar su vivencia religiosa a un cierto crecimiento, puede aceptar a Cristo (captado, sin duda, desde su sensibilidad oriental tan distinta de la europea), pero no necesitará abandonar todos los elementos de verdad que constituyen su experiencia religiosa hindú; su aceptación de Cristo quedará inculturada en su religión hindú.

No se trata, pues, de «abandonar una religión y convertirse a otra», sino que la persona permanecerá en principio en su religión, pero incor-

porará elementos y dimensiones que enriquecerán su vivencia religiosa. Puede haber elementos incompatibles que exijan una decisión, pero ello no constituye la regla general, sino la excepción.

Somos conscientes de que se trata de un planteamiento nuevo, ante una experiencia cuya masividad es también un fenómeno nuevo, y que por ello, «un mínimo de realismo exige, por un tiempo aún no previsible, estar atentos al desarrollo de la experiencia misma, para dejarse aleccionar por ella sin imponerle pautas aprióricas»[39]. El tiempo nos permitirá decir. Mientras, nos toca observar y tratar de interpretar, con la mente abierta y el corazón dispuesto, sin prejuicios ni condenas.

En todo caso, cada vez se impone más la conciencia de que hoy ya no es posible vivir nuestra propia religión aislados, como en un fanal que nos librase de cualquier influencia de otra religión. Al contrario, como declara la Sociedad India de Teología, «en una sociedad pluralista la religión auténtica implica necesariamente una relación con las otras religiones. Dicho en pocas palabras: ser religiosos es ser interreligiosos»[40]. O también: «ser profundamente religiosos hoy día significa ser ampliamente religiosos»[41], es decir, estar abiertos a recibir las aportaciones y experiencias que nos pueden aportar otras religiones. Y más aún: viene la sospecha de que vivir y conocer una religión sin conocer otras religiones no puede repercutir sino en una vivencia incompleta de la propia religión. Sólo conociendo otras religiones llega uno a comprender mejor la suya[42], aun antes de enriquecerla. Como ha dicho F. M. Müller con frase que se ha hecho eslogan, «quien no conoce más que una, no conoce ninguna»[43].

---

39 TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo…*, 35.

40 PATHIL, K. (ed.), *Religious Pluralism. An Indian Perspective*, ISPCK, Delhi 1991, p. 348.

41 KNITTER, P., *Religiones, misticismo y liberación. Diálogo entre la teología de la liberación y la teología de las religiones*, en VIGIL-TOMITA-BARROS (orgs.), *Por los muchos caminos de Dios* - II, Abya Yala, Quito 2004, 92.

42 «Nadie puede conocer bien su lengua sin conocer, al menos, los rudimentos de otra. De la misma forma, difícilmente una persona –la excepción la constituyen los verdaderos místicos- podrá captar verdaderamente su propia religión sin tener una idea de la existencia y de la legitimidad de otros universos religiosos. Si las realidades últimas tienen para nosotros sólo una única expresión, tenderemos a pensar que nuestras concepciones definen la realidad con validez universal»: PANIKKAR, R., *Il dialogo intrareligioso Assisi* 2001, 10.

43 «They who know one, know none»: *Introduction to the Science of Religions*, Londres 1873, p. 16. La frase parece provenir de Goethe, que la aplicaba al estudio de las lenguas.

• Ecumenismo en marcha

El ecumenismo[44] está en marcha, está vivo, está actuando, día y noche, constantemente, explícita e implícitamente, no sólo donde es secundado por su nombre, sino incluso allí donde no se le conoce, o donde se cree estar a salvo de él. Está en marcha y no hay quien lo pueda detener. El mundo se unifica, se interrelaciona, dialoga, conoce, percibe, experimenta, se informa, intercambia... y las religiones se acercan, intuyen, adivinan, presienten, dialogan y convergen. Y, como siempre, Dios no es ajeno a su obra.

Concluiremos con palabras de Torres Queiruga que nos confirman:

«Si se mira a los procesos reales, se comprende sin gran dificultad que en el movimiento profundo de la historia está aconteciendo ya un *ecumenismo* real de alcance incalculable. Hoy, prácticamente todas las religiones han entrado en contacto; y es claro que esto no sucede sin profundas modificaciones. Las intuiciones cristianas están real y verdaderamente presentes en las demás religiones, igual que las de éstas lo están en el cristianismo. ¿Resulta concebible el estado actual del cristianismo sin su contacto con el hinduismo y el budismo o sin su secular convivencia con el Islam? ¿Cabe pensar –recuérdese a Gandhi- que la sacralización de las castas no ha sido profundamente erosionada por la afirmación cristiana de la igualdad de todos ante Dios? ¿Puede alguien imaginar que –a pesar de las actuales restricciones- la lectura del Corán seguirá con su literalismo fundamentalista después que los teólogos islámicos han empezado a entrar en contacto con la crítica cristiana de la Biblia?[45]

Las preguntas podrían continuar. Lo que intentan sugerir es obvio: de hecho se está produciendo una expansión real de las valencias universalistas presentes en cada revelación concreta»[46], sin que ello sea malo ni evitable, porque «todas las religiones son verdaderas», y porque estamos en la era de la mundialización.

---

44 Empleamos la palabra en su sentido etimológico universal, no reducido al «ecumenismo entre cristianos».

45 Añadamos por nuestra cuenta otro ejemplo: ¿puede alguien pensar que la teología de la liberación y la opción por los pobres de las Iglesias cristianas latinoamericanas se ha quedado en ser una particularidad de estas Iglesias, o es ya hace tiempo una experiencia religiosa que ha transcendido los límites del cristianismo y ha influenciado y ha sido acogida en las más diversas religiones mundiales?

46 *TORRES QUEIRUGA, A.,* 37.

II. Textos antológicos

• Testimonio de Raimundo Lulio (Llull, 1233-1315)

Hay una forma segura de no llegar a Dios, y es instalarse en una religión. Raimundo LULIO.

• Testimonio de Gandhi (1917-1984)

Yo digo a los hindúes que su vida será imperfecta si no estudian respetuosamente la vida de Jesús.

Mahatma GANDHI, *Freiheit ohne Gewalt*, K. Klostermeier (hrsg.), Colonia 1968, p. 118.

• Testimonio de Ibn Arabi (1165-1240)

Mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de gacelas y claustro de monjes cristianos, templo de ídolos, y Kaaba de peregrinos, Tablas de la Ley Judía y Pliegos del Corán.
Ibn Arabi.

• Testimonio de los místicos sufíes

«Los místicos sufíes y el pluralismo religioso», en *Agenda latinoamericana'2004*, p., 154-155. También en latinoamericana.org/2003/ textos/ castellano/SufiesCompleto.htm Y también: servicioskoinonia.org/agenda/archivo

• El elefante y los ciegos

El elefante se hallaba dentro de una casa a oscuras; unas gentes de la India lo habían llevado allí para exhibirlo. Y para verlo, varias personas entraron, uno por uno, en la oscuridad. Dado que nadie podía verle con los ojos, cada uno trataba de tentarlo en las tinieblas con las palmas de las manos. La mano de uno se posó sobre su trompa, y dijo: 'esta criatura es como un caño de esos por donde pasa el agua'. La mano de otro tocó su oreja: le pareció semejante a un abanico. Otro, habiendo asido su pata, declaró: 'Opino que la forma del elefante es la de un pilar'. Otro posó su mano sobre su lomo y dijo: 'En verdad este elefante es como un trono'. Así, cada uno hacía su propia versión del elefante según la parte que él mismo había tocado. Según la parte tocada e interpretada, sus afirmaciones diferían: un hombre lo llamaba A, otro Z... Si cada uno de ellos hubiese llevado un candil para alumbrar la estancia, la diferencia habría desaparecido de sus palabras. El ojo de la percepción sensorial es solamente como la palma de la mano: la palma de la mano carece de medida para abarcar la totalidad de lo que tantea. RUMI.

• La misma luz en diferentes lámparas

En todas partes del mundo, los pueblos han honrado a uno u otro de los Portavoces de Dios y han adoptado sus enseñanzas. Reverencian a Cristo, Buda, Zoroastro, Krishna y otros altos Profetas como sus más grandes guías. Pero no los han contemplado como relacionados unos con los otros. Piensan en ellos como rivales, compitiendo para lograr la reverencia del mundo. Se imaginan que al aceptar la revelación de uno, precisan negar la revelación de los demás...

Las grandes religiones no son rivales, sino que se complementan como las notas de una Divina Sinfonía, cada una representando un papel importante en el gran drama de la evolución humana y su marcha hacia un destino común, la unidad mundial, la armonía, la paz universal y el desarrollo espiritual.

Todos los Mensajeros han sido los Portavoces y los canales de la invisible Divinidad. Todos reflejan la misma luz de Dios. Ellos no están en lucha, compitiendo los unos con los otros, sino que han venido con una misión común: adelantar cada vez más, en forma progresiva, la civilización del género humano y la espiritualización del alma, y conducir a toda la humanidad hacia un glorioso destino común que será el logro de la unidad mundial, la concordia y la paz universal. Son como diferentes lámparas en las cuales brilla la misma Luz Divina. En otras palabras: siendo Dios uno, su religión es una, y todos los Mensajeros la han enseñado en diferentes etapas evolutivas.

George TOWNSHEND, *The Promise of All Ages*, p. 69, en WOOLSON, Gayle, *Divina Sinfonía*, Editorial Bahá'í, Buenos Aires 1992, p. 14, 17, 107).

• Ese pueblo no conoce a Dios

Baba ha creado esta tierra, Dios ha creado esta tierra, estas montañas. Dios es muy grande, es inmenso. No se deja atrapar por un solo pueblo; un solo pueblo no puede conocer todos sus caminos, no puede entenderlo todo. Por eso, Dios creó sobre esta tierra muchos pueblos. Baba no creó un solo pueblo. Nana no creó un solo pueblo sobre esta tierra.

Por eso mismo, cuando un pueblo dice «lo que yo sé de Dios es mejor y más exacto», ese pueblo no conoce a Dios; está lejos de conocer su mensaje; está creyendo que Dios es poca cosa.

Los kunas decimos que Dios está en lo alto. Y es verdad, es una verdad. Y no sé qué dirán nuestros amigos negros, pero dicen la verdad. Y así los otros pueblos que baba dejó sobre esta tierra. No podemos decir exactamente lo que es Dios, nunca lo vamos a entender todo.

¿Cuándo entonces vamos a conocer mejor a Dios? Nunca en el odio o en el rechazo. Cuando todos nos encontremos desde la diferencia de nuestros pueblos, entonces, poco a poco, conoceremos a Dios.

Saila kuna IGUANABIGINIA, Horacio Méndez.

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

-¿Qué impresión nos produce en conjunto esta lección? ¿Ha tenido alguno de nosotros sentimientos de desconcierto, sensación de inseguridad, como de que se conmueven certezas que había tenido siempre por firmes? ¿Qué certezas? ¿Por qué siente eso? ¿Qué pensar?

-¿Sabíamos que también otras religiones son inclusivistas? ¿Podemos dar datos de religiones (o de personas de otras religiones) que conocemos?

-Si tuviéramos un diálogo con alguna comunidad de otra religión y tuviéramos que dar testimonio de nuestra fe, ¿cómo lo haríamos?, ¿qué diríamos?, ¿podríamos ahora decir cuáles podrían ser las ideas principales? Comentarlas entre todos.

-¿Seríamos capaces de decirles que nuestra religión es la verdadera y la de ellos no? ¿Qué diríamos acerca de la verdad del cristianismo y acerca de la verdad de la otra religión?

-¿Conocíamos el dato de que en la misma Biblia y en el cristianismo hay muchos elementos tomados de otras religiones? Desarrollar este punto, aportar datos quienes los tengan.

-¿Qué cosas deberían cambiar en nuestra vida si creyéramos consecuentemente que todas las religiones son verdaderas? ¿Y qué debería cambiar en nuestra vida? ¿Y en la misión, en la actividad misionera?

-Todas las religiones son verdaderas... ¿Todas? ¿También la que puede fundar cualquier día un líder religioso en un suburbio de mi ciudad? ¿También una secta satánica instituida con mala voluntad? ¿Qué queremos decir con que «todas» las religiones son verdaderas?

-¿Todas son igualmente verdaderas? ¿Qué significa «pluralismo asimétrico?

-¿Qué entendemos por proselitismo? ¿Qué diferencia esencialmente el proselitismo del apostolado? ¿El proselitismo es pecado? ¿El apostolado no lo es? ¿Bajo qué condiciones?

-Si por su contacto con el hinduismo, un cristiano lo descubre como bueno y válido para su persona y compatible con su fe cristiana, ¿qué debe hacer? ¿Debe renunciar al cristianismo? ¿Debe renunciar al hinduismo? ¿Puede tener una «doble pertenencia»? ¿Pasará a ser un cristiano hindú o un hindú cristiano? ¿Qué será ahí la inreligionación?

-La teología de la liberación rompió todas las fronteras de las religiones. Hoy día hay TL islámica, hindú... Sin ese nombre muchas veces, pero no sin su confesado influjo. ¿Por qué se da este fenómeno? ¿La TL era algo católico o protestante, o más bien «cristiano», o -simplemente- profundamente humano? ¿En qué sentido? ¿Podría haber una religión insensible a la opción por los pobres? ¿Por qué? ¿Qué nos dice todo esto sobre el tema de «todas las religiones son verdaderas»?

-Trabajar colectivamente alguno de los posters que se indican a continuación.

IV. Posters

Servicios Koinonía (servicioskoinonia.org/posters) ofrece una serie de posters sobre el pluralismo religioso. Dos de la serie tienen que ver mucho con este tema:

-«Todas las religiones son verdaderas. El proselitismo es pecado».

-«El elefante y los ciegos» (concretamente, el poster de Koinonía quiere representar expresamente a una elefanta).

V. Bibliografía recomendada

DUPUIS, Jacques, *El pluralismo religioso en el plan divino de la salvación*, «Selecciones de teología» 151/38 (1999) 241-253.

GEFFRÉ, C., *O lugar das religiões no plano da salvação*, en TEIXEIRA (org), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, Paulinas, São Paulo 1997, p. 111-137.

GRIFFITHS, Paul J., *Sobre Dominus Iesus: la complementariedad es sostenible*, «Concilium» 302 (2003) 523-526.

KNITTER, Paul F., *Jesus and the Other Names*, Orbis, Maryknoll 2001.

KÜNG, H., *El cristianismo y las grandes religiones*, Cristiandad, Madrid 1986.

ROBLES, Amando, *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*, EUNA, San José de Costa Rica, 2001.

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en J. GOMIS (org.), *El Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, Herder-El Ciervo, Barcelona 2001, p. 67-84.

TORRES QUEIRUGA, A., *Cristianismo y religiones: «inreligionación» y cristianismo asimétrico*, «Sal Terrae» 997 (enero 1999) 3-19; RELaT nº 241 ().

TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, antander 1992, 40 pp.

TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 505 pp

16

Todas las religiones son verdaderas... y falsas

Lo que hemos afirmado en la lección anterior, que «todas las religiones son verdaderas», podrá parecer muy optimista en comparación con la convicción inveterada de que sólo había una religión verdadera (la nuestra). Pero como el optimismo debe ser realista, esta lección viene a completar la anterior: «todas las religiones son verdaderas... y a la vez falsas». Con ella cerramos el punto más alto del curso. Los capítulos siguientes serán de algún modo consecuencias y aplicaciones, la bajada de la cima de la montaña.

I. Para desarrollar el tema

VER

Las religiones no han sido santas

Contra lo que generosamente hemos afirmado de las religiones en la lección anterior, podrían hacerse muchas objeciones apelando a los hechos históricos. La historia es muy benévola con las religiones. Al contrario, «la historia de las religiones realiza ya la crítica de las religiones»[1]. No hay mejor atemperador del optimismo ingenuo hacia las religiones que su misma historia. A ella queremos volver la mirada una vez más, para «partir de la realidad», como corresponde a nuestra metodología de «ver, juzgar y actuar».

Invitamos al lector a revisar las primeras lecciones de este curso, donde hacíamos una somera revisión de datos históricos sobre el comportamiento intolerante y en nada dialógico de las religiones. Esta falta de diálogo entre las religiones no ha sido sin embargo su único ni su principal pecado. Podemos decir que, en general, la historia de las religiones está tejida tanto de bien como de mal, tanto de gracia como de pecado.

1 PANNENBERG, W., *Erwängungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, 288. Alude a la famosa frase de Schiller, retomada por Hegel: «La historia del mundo es el juicio del mundo».

Si dirigimos la mirada a los males más llamativos de la Humanidad, las guerras, podemos decir que no ha habido una guerra que afectase a una nación cristiana, que no haya sido apoyada y bendecida por las religiones[2]. Éstas han apoyado las guerras y lo han hecho con mucha frecuencia como un elemento más de la autoafirmación egoísta (cultural, racial, económica, política...) de los pueblos implicados en ellas; han revestido sus razones con teología y las han avalado poniendo de su parte a la revelación, pero sólo han sido ropajes con los que se ocultaba ideológicamente los intereses egoístas o de poder de cada pueblo; las religiones, poniéndose por encima de la esfera humana, trataban de sancionarlos divinamente.

Invasiones, conquistas, «cruzadas», colonizaciones y neocolonizaciones, imperialismos... han sido llevados a cabo en la historia, no por pueblos descreídos y sin religión (¿han existido esos pueblos?), sino por pueblos religiosos, cuyas religiones han proporcionado las armas más poderosas: legitimidad y mística, mandato divino, misión trascendente, promesa de gloria eterna posmortal, obligación en conciencia, amenaza de culpabilidad o de excomunión y condenación... ¿Quién, sino la religión, ha tenido hasta ahora las armas más poderosas que mueven realmente a la Humanidad?

La historia humana, en su anverso y en su reverso, es una historia religiosa. La religión ha sido protagonista de la historia y es corresponsable tanto de sus aciertos como de sus grandes errores, y estos últimos no han sido pequeños. Las religiones no han estado siempre a favor de la justicia y en defensa de los pobres, sino bendiciendo con mucha frecuencia la guerra contra los pobres y sancionando ideológicamente los mecanismos que los han empobrecido. Hasta nuestros días, las religiones han estado contra los movimientos de liberación, contra los movimientos populares, contra las revoluciones, contra la independencia de los pueblos frente a sus metrópolis, contra las «libertades modernas», contra la emancipación de la razón, contra el progreso de la ciencia, contra la democracia...

Es verdad que siempre –sobre todo recientemente- ha habido también una presencia de la religión en el otro lado: con los pobres, con las minorías aplastadas, con los pueblos invadidos, con las revoluciones, con los movimientos populares, a favor de la independencia de los pueblos, de la libertad, de la democracia... Pero esto -que no deja de ser «la otra cara de las religiones», su dimensión profética, y también es como un iceberg, del que sólo se ve una pequeña parte- siempre ha sido excepcional respecto a la religión institucional. Sociológicamente, es una evidencia histórica que la religión institucional es, por naturaleza, un factor de conservadurismo, de oposición al progreso, de defensa del *stablishment*, un instrumento que el poder utiliza a su servicio...

2 HICK, J., *God Has Many Names*, 54ss.

El juicio de la historia está ahí, condenando todos esos aspectos pecaminosos de las religiones. En eso las religiones no han sido verdaderas, sino falsas y bien falsas.

Las religiones no han sido infalibles...

Para ser objetivos, hemos de decir que no todo lo negativo que se ha dado en la historia de las religiones ha sido verdaderamente «pecados» de las religiones. Muchos elementos negativos han sido simplemente limitaciones de las religiones o de las sociedades, limitaciones inherentes al ser humano en cada momento de su evolución y de su progreso.

La religión, como los seres humanos que la practican, está sometida a la cultura y a la incultura de cada época, a los espejismos humanos, a los errores, al riesgo de confundir la fantasía con la realidad, a la dinámica de los intereses institucionales, a los prejuicios de contra los avances humanos... Todo esto –que podría ser elencado y detallado en una lista casi infinita- ha hecho cometer a las religiones errores en los que han caído de bruces, situaciones en las que han apostado por el error –involuntaria o inconscientemente- con todas sus fuerzas, proclamándolo a veces como verdad absoluta «en nombre de Dios» y siendo capaces de condenar y hasta de hacer guerra o asesinar. Basta pronunciar una palabra como testimonio: Inquisición.

Las religiones han cometido un sinfín de errores materiales y científicos. Aquí podríamos intentar hacer un elenco interminable de los mismos, desde los más solemnes y llamativos, hasta los más curiosos e incluso ridículos.

Todo ello no es fruto –como decíamos- sino de la ubicación de las religiones en sus propias sociedades, en este mundo limitado y en trance de progreso; es fruto de la historicidad de la sociedad humana, más que reflejo de inspiraciones divinas dimidiadas. Los providencialismos («Dios guía a su pueblo, el Espíritu Santo guía a su Iglesia, Dios no permitirá que sus representantes se equivoquen...) de poco sirven. La «autonomía de las realidades terrestres» y de la marcha de la historia –autonomía de la que hoy no podemos dudar- hace que también aquí las cosas acontezcan «etsi Deus non daretur», como si Dios no existiera, o como si guardara silencio absoluto. Si las religiones han cometido errores en la historia, si tantas veces no han acertado con la verdad, si se han puesto oficial y formalmente de parte del error y de la falsedad... Dios no ha salido al quite para remediarlo. Ahí está la historia para demostrarlo.

Concretamente, por lo que se refiere a la «teología de las religiones», o sea, al concepto que las religiones han tenido de sí mismas y de su relación con las demás, hemos de decir que la tradicional actitud exclusivista «se ha formado en un período de sustancial ignorancia respecto a la vida

religiosa de la Humanidad, y recientemente se ha visto empujada a un replanteamiento radical debido al surgimiento de un conocimiento mucho más profundo y mucho más amplio»[3]. Los cristianos concretamente, hemos pasado casi dos milenios en el error exclusivista sin que Dios lo haya remediado (y lo han pagado caro otros pueblos)...

Todavía en el momento metodológico del «ver», y como para alzar el vuelo hacia el «juzgar», podemos apelar una vez más a la «hermenéutica de la sospecha»: ¿Puede ser árbol bueno éste que ha dado tales frutos de sufrimiento y de dolor en la historia? ¿Pueden ser verdaderamente absolutas –o absolutamente verdaderas- las religiones, que han defendido errores «infaliblemente», y se han puesto de parte del egoísmo, del poder y del error comprometiendo solemnemente toda su autoridad?

En realidad, lógicamente, se trata de una sospecha simplemente «metodológica», porque no es una sospecha, sino una evidencia confirmada. Hay exceso de pruebas, de testimonios, de víctimas... como para seguir hablando simplemente de «sospecha»[4]. Por eso, más que «sospechar» sobre una «no verdad» ya comprobada, lo que queremos hacer es preguntarnos por su significación. Para eso vamos a entrar en la segunda parte.

JUZGAR

Relatividad

Podemos afirmar que las religiones son relativas, no absolutas. Es decir, no cabe pensar que hay una religión que es absoluta en este sentido de que tiene toda la verdad, sólo tiene verdad, nunca ha cometido institucionalmente pecados gravísimos, ni ha presentado como «doctrina segura» o incluso como «revelación» errores que hoy son manifiestos. Y podemos afirmar que no sólo no hay una religión así, sino que no puede haberla. ¿Por qué? Por muchas razones.

En primer lugar, porque las religiones son obras al menos tan humanas como divinas. En nuestro mundo humano no existe nada «exclusivamente divino». Y todo lo que es humano es limitado, falible, perfectible, ambiguo. Los elementos divinos y de verdad que dan valor a las religiones

3 HICK, J., *ibid*., 29.

4 Refiriéndose a la Iglesia y a la Biblia, Renán decía: « Un solo error prueba que la Iglesia no es infalible; un solo punto flaco prueba que un libro no es revelado... En un libro divino todo es verdadero y no debe haber, por tanto, ninguna contradicción... Un libro inspirado es un milagro. Debería, por lo mismo, presentarse en condiciones únicas, distintas de las de cualquier otro libro. E. RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* 160, citado por TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación*…, 83.

«cuando entran en su realización dentro de las limitaciones de una comunidad histórica, no pueden ser tomados nunca en sentido absoluto», y lo que hay que mirar es «el saldo de conjunto» de cada religión, saldo que «no debe ocultar la evidencia de que todo progreso humano comporta siempre una sombra de regreso, de que toda clara visión se paga con algún tipo de ceguera parcial, de que toda ganancia va acompañada de alguna pérdida»[5]. Como realidades humanas que son, como mediaciones humanas que implican limitaciones y debilidades, no hay ninguna religión que sea perfecta.

Cada religión, en efecto, significa una perspectiva única, una forma peculiar de abordar el misterio y de reaccionar ante él, de forma que siempre hay en cada religión riquezas y sensibilidades que no poseen las otras, igual que todas sin excepción tienen que reconocer algunas cegueras inevitables, causadas por los límites de su propias circunstancias[6].

Ambigüedad

Las religiones son, pues, realidades ambiguas, tienen un doble rostro. Son «lo mejor y lo peor de la Humanidad», como el ser humano mismo, que es a la vez *sapiens* y *demens*. «La religión –dice Raimundo Pánikkar- no tiene necesariamente un valor positivo... La religión representa lo mejor y lo peor del ser humano, precisamente porque afecta a las cuestiones últimas»[7]. O, dicho más fuertemente, con palabras autorizadas: «La religión es, a la vez, divina y demoníaca»[8].

No hay una religión en la que todo es puro, una religión que toda ella es sólo religión pura... «Concretamente, toda religión es una mezcla de fe, superstición e incredulidad»[9]. Albert Samuel ha mostrado hasta qué punto en las religiones más formales no dejan de estar presentes formas consideradas «inferiores» como el animismo[10]. Los agentes de pastoral saben perfectamente cómo en la religiosidad –no sólo la llamada religiosidad popular, sino en la de todos los estratos sociales- actúan entremezcladamente la fe y el amor, junto con el temor, el interés, el pensamiento mágico, la superstición... Y es sabido que aun en sectores desarrollados y

5 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación*…, 386.

6 TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones en el mundo actual*, en J. GOMIS (org.), *El Vaticano III*, Herder-El Ciervo, Barcelona 2001, p. 74.

7 PANIKKAR, R., *Il dialogo intrareligioso*, Assisi 2001, 11.

8 ID, *El escándalo de las religiones*, en TORRADEFLOT, Francesc (org.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid 2002, 175.

9 KÜNG, Hans, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, p. 108.

10 *Les religions aujourd'hui*, Éditions Ouvrières, Paris 1992. Hasta las fechas de las grandes fiestas judías, cristianas e islámicas coinciden fundamentalmente con los cambios estacionales, los solsticios, equinocios y con el ciclo lunar. Ritos que se realizan en estas religiones están también presentes en el animismo.

cultos y urbanos, las prácticas de horóscopos, lectura de cartas, consulta a los adivinos del futuro, brujería, etc., están mucho más extendidas de lo que se cree.

Quien permanece sereno y sincero, acepta que las fronteras entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo inocente y lo pecaminoso... pasan también por la propia religión.

Pluralismo «asimétrico»

Tanto en la afirmación de que todas las religiones son verdaderas, como en la afirmación complementaria de que todas tienen a la vez algo de falso, no tratamos tampoco de hacer afirmaciones absolutas y niveladoras de todas las religiones en igualdad. Todas son verdaderas y a la vez falsas, pero no lo son en el mismo grado ni en la misma forma. No hay una «simetría» que las iguale a todas. Ni siquiera dentro de cada religión se da esa simetría. Una religión –como ya dijimos- tiene una clarividencia y una sensibilidad especial para unas determinadas perspectivas, y otras la tienen para otras perspectivas. Unas tienen unas debilidades y unos «puntos ciegos» ante determinados aspectos, y otras los tienen para otros. Es lo que se quiere decir por «pluralismo asimétrico».

Ese no ser perfectas las religiones, y ese no serlo todas de la misma manera, es otro fundamento de la necesaria complementariedad de las religiones, ya tratada en la lección anterior. Por no ser perfectas, ninguna puede decir «yo lo sé todo sobre Dios»; por ser asimétrico el pluralismo, tampoco puede decir ninguna: «yo lo sé mejor que las demás»[11]. Y por eso es por lo que todas pueden aprender. Entre dos religiones, ¿cuál de ellas tiene la verdad? Las dos. ¿Cuál debe enseñar a cuál? Las dos pueden aprender de la otra. «No caben acaparaciones excluyentes ni autoproclamaciones aprióricas de la propia excelencia. Sólo tiene sentido la convivencia fraternal y, en cada caso, una conclusión a posteriori, a partir del examen y la comparación, de la discusión y el diálogo con las demás. Es por otra parte lo que en realidad sucede cuando alguien abraza una religión y no otra»[12].

La realidad muestra que en los diferentes elementos y dimensiones de las religiones no se logra igual grado de avance hacia Dios. Muchas veces las diferencias entre lo conseguido en una religión y lo logrado en otra, son simplemente de contexto cultural, y eso debe llevarnos a todos a la cautela y al respeto de un pluralismo amplio y legítimo. Pero hay ocasiones en que las diferencias tienen serio alcance religioso. De ahí la conciencia de que

11 Estamos aludiendo a las palabras del saila kuna Horacio Méndez, citadas por extenso en la lección anterior. Cf. *Agenda Latinoamericana'2003*, portada final.

12 TORRES QUEIRUGA, A., *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2000, 297.

el pluralismo sea concebido asimétricamente, no de un modo igualitariamente nivelador.

Ya dijimos más arriba algo sobre el origen de este adjetivo, «asimétrico». Hace apenas 10 ó 15 años, algunos teólogos no aceptaban entonces la posición pluralista porque la imagen que tenían del pluralismo era sinónimo de igualación radical de todas las religiones, de indiferentismo, de relativismo... En aquellos tiempos no parecía posible un pluralismo sereno, maduro, respetuoso de las diferencias... Por eso se consideraban más bien inclusivistas, aunque, matizando, se confesaban partidarios de un «inclusivismo abierto». Como sabemos, la teología de las religiones es muy joven, y está en franco crecimiento. El paso de los años ha hecho a estos teólogos avanzar[13] y sentirse francamente incómodos en el inclusivismo, por muy abierto que se considere ese inclusivismo. Han dado el salto y han pasado a aceptar el pluralismo, sólo que especifican este matiz de «asimétrico» para ahuyentar la vieja acusación de relativismo e indiferentismo. Hoy, sin embargo, cada día más, se hace innecesaria la matización, pues, ya, para casi nadie, el pluralismo sin más especificación es sinónimo de radicalismo igualitarista e indiferentista. Como dijimos más arriba, «un pluralismo igualitarista sería irreal, falto de realismo. Todo pluralismo realista es asimétrico, mientras no se diga lo contrario»[14].

ACTUAR

Llegamos al momento de las conclusiones operativas.

Renunciar a los absoluticismos

Es una conclusión que ya hemos extraído en varias ocasiones anteriores en nuestro curso, y en este momento no hacemos sino reforzarla desde otros fundamentos.

13 «La teología actual lleva ya tiempo trabajando estas cuestiones… Todavía queda mucho camino por andar… Será preciso elaborar nuevas categorías que permitan ir consiguiendo una mayor claridad… Ni siquiera pretendemos ya, aunque haya sido un gran avance por parte de algunos de nuestros teólogos, hablar de inclusivismo… A falta de otra categoría mejor, a cuya búsqueda común invitamos a todos, preferimos la de pluralismo asimétrico, pues nos parece que, al tiempo que –más allá del inclusivismo- respeta la pluralidad, evita el peligro –pluralista- del relativismo, como si todos los caminos fuesen iguales y no fuese preciso estar siempre en éxodo hacia una mayor profundidad y pureza en la confesión y en la práctica del misterio». TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones en el mundo actual*…, 73.

14 Cfr. el capítulo séptimo, donde hablamos del pluralismo.

Para quienes tienen ya un cierto recorrido de renovación de la mentalidad teológica, esta renuncia al absolutismo no presenta ninguna dificultad. Pero la posición mayoritaria es la contraria: los cristianos –por hablar ahora de este campo que es el que más conocemos-, cuando se inician en este tema, sufren con frecuencia un primer momento turbador. Han vivido desde siempre en el sentimiento inconsciente de estar en la Verdad, en una verdad absoluta frente a la que las verdades de los demás eran falsas o fatuas... de forma que cuando la reflexión teológica les hace ver que la realidad no es tan absoluta como daban por supuesto (a partir sin duda de lo que se les enseñó cuando eran menores), sienten una primera sensación como de angustia, como de que se sienten un poco en el vacío.

Esto nos pasa a los cristianos y especialmente a los católicos. José María Díez Alegría, con su estilo desenfadado y humorado, cuenta que «en el Concilio Vaticano I, respecto a la cuestión de la infalibilidad había tres partidos. Uno, el de los infalibilistas extremos, que querían una definición de este tenor: «el Papa es infalible», y basta. Uno de estos tipos, el periodista W. G. Ward, decía que su ideal hubiera sido encontrarse todos los días, junto con el desayuno, una definición dogmática. Con perspectiva histórica y desapasionada, se puede decir que eran unos animales...»[15].

Ello no es simplemente una humorada. Aunque estamos a casi siglo y medio de aquel Concilio, en el que los infalibilistas triunfaron sobre un sector minoritario de obispos más formados en teología que discutían y se oponían vehementemente a la definición, el resultado fue una definición matizada en su letra[16], pero lo que en el vulgo cristiano se extendió fue una concepción de infalibilidad sin matices ni visión crítica. El pueblo cristiano católico ha vivido sobre una conciencia de seguridad, de verdad absoluta, de confianza ciega en sus autoridades eclesiásticas... inconciliable con la mentalidad moderna. Así que cuando «modernizamos» nuestra mentalidad, entramos realmente en otro paradigma, y esto no puede hacerse sin sentirse conmovidos. Pero no es para echarse atrás, sino para asumir esa sensación interna como un nuevo estímulo al estudio personal y a la reflexión asumida por el propio sujeto.

Cada religión es un mapa, no el territorio mismo

Esta acertada frase de Paul Knitter nos puede resumir una actitud operativa: reconocer que las religiones son «mapas» del territorio del misterio, no el territorio mismo[17].

15 *Rebajas teológicas de otoño*, Desclée, Bilbao 1980, 53.

16 *Ibid.,* capítulo IV, págs 49-59. .

17 «*Each religion is a map of the territory, but not the territory itself*»: P. KNITTER, *No Other Name?*, 220.

Ya lo hemos dicho: las religiones, con sus diferentes formas de experiencia religiosa, sus propios mitos y símbolos, sus sistemas teológicos, sus influjos culturales, sus avatares políticos en la historia, sus liturgias y su arte, sus éticas y sus estilos de vida, sus escrituras sagradas y sus tradiciones, constituyen diversas respuestas humanas al mismo Misterio, en el contexto de las diferentes culturas o formas de vida humana, a la misma realidad divina, infinita y trascendente. Porque a todos esos humanos intentos de búsqueda y de respuesta, Dios los acoge y se les manifiesta, por eso es que todas las religiones son verdaderas, tienen Verdad en sí mismas, gozan de la presencia del Misterio. Y porque todos esos intentos son humanos, es por lo que todas las religiones son también, en su medida, «falsas», es decir, deficientes, conniventes con el error y con el pecado, con los espejismos y la fantasía, la propia peculiaridad e idiosincrasia.

Tales elaboraciones de respuesta, las religiones, son, pues, de alguna manera, un «mapa», el mapa que cada pueblo religioso ha elaborado laboriosamente a lo largo de su historia en íntima relación con su Dios. Es comprensible que, encerrado ese pueblo en su relación única con Dios, aislado de otras influencias, marcado por las limitaciones inimaginables del pensamiento primitivo y de la falta de instrumentos críticos, cada pueblo haya confundido sus propias representaciones religiosas con el mismo misterio religioso representado por ellas. Es comprensible que se haya puesto tanta pasión y tanta intolerancia en la defensa de lo que parecía ser no un mapa sino el territorio mismo de la Verdad y del Misterio.

La imagen de Kniter[18] nos parece muy sugerente, y, por ser imagen, «vale más que mil palabras».

La viga en el propio ojo

Otra conclusión operativa que se deduce de todo esto es la de la comprensión y la humildad. Con demasiada facilidad enjuiciamos a otras religiones sin la debida comprensión: sus sagradas escrituras nos parecen extrañas, o fabulosas, o increíbles; sus ritos nos parecen «supersticiones»; sus prácticas religiosas, demasiado vulgares; la posición de la mujer en alguna otra religión nos parece intolerable; la connivencia con algún determinado tipo de injusticias nos parece imperdonable... y a algunos, hasta les parecería que esos rasgos serían indicios de que ésas no son «la religión verdadera».

A estas alturas de nuestro curso, eso ya no nos debe pasar a ninguno de nosotros. Más bien, la conclusión que sacamos es que debemos ser sumamente comprensivos, y pensar que una interpretación de una religión, sobre todo si es negativa, no vale si no es refrendada por quienes la viven.

18 También HICK la refiere: *God Has Many Names*, 53-54.

No valen las interpretaciones de una religión hechas por personas que no la conocen desde dentro. Muchas de esas interpretaciones negativas tienen mucho de incomprensión y hasta de calumnia, aunque sea sin mala intención. «La regla de oro de toda hermenéutica es que la cosa interpretada pueda reconocerse en la interpretación. En otras palabras: toda interpretación externa a una tradición, debe coincidir, al menos fenomenológicamente, con una interpretación dada desde el interior, o sea, con el punto de vista del creyente»[19]. La interpretación de una religión, dada desde fuera, debe ser validada por la aceptación de los que son interpretados, de los que viven esa religión desde dentro.

Mientras no tengamos esa validación que podremos recibir de parte de los practicantes de esa religión, no debemos considerar plenamente válidas nuestras interpretaciones desde fuera, y deberíamos tal vez suspender nuestro juicio. Y debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, para descubrir si en nuestro propio ojo tenemos una viga...

En ese sentido, es un buen ejercicio escuchar las opiniones que otras religiones, o que la misma sociedad, desde un punto de vista no religioso, sino simplemente secular, tiene de nuestra religión. Aunque esas opiniones probablemente no valgan para el diálogo religioso, por el hecho de que no han sido confrontadas con la opinión de los que vivimos dentro de ella, sí que tienen valor para nuestra revisión propia, nuestra conversión y purificación.

No sería extraño que nos confesemos escandalizados de la posición en que la mujer es tenida en algunas religiones, y no seamos conscientes del escándalo que a tantas mujeres y hombres causa la desigualdad y discriminación con que la mujer es tratada en la mayor parte de las Iglesias cristianas. Nos podríamos escandalizar de la aparente justificación de las castas en la religión hindú, y no darnos cuenta de que el cristianismo ha transigido durante muchos siglos con la esclavitud y que la misma jerarquía eclesiástica ha sido propietaria de esclavos...

Humildad y comprensión no sólo ayudarán al diálogo, sino que nos ayudarán a nosotros mismos a vivir en verdad.

II. Textos antológicos

• «Yo sostengo que todas las religiones son verdaderas pero imperfectas, en la medida que son presentadas por seres humanos y llevan la impronta de las imperfecciones y debilidades de los seres humanos».

Gandhi.

19 PANIKKAR, R., *Il dialogo intrareligioso*, 101.

• «Todas las religiones son verdaderas. El proselitismo es pecado».

La primera parte de la frase fue Torres Queiruga quien primero la expresó formalmente y con contundencia. El conjunto de las dos frases es el lema de un póster que ofrecen los Servicios Koinonía (servicioskoinonia.org/posters).

• Una persona realmente de Dios, está más allá de la religión.

Rumî (1207-1273).

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

¿Qué nos ha parecido el tema? ¿Objeciones que le haríamos? ¿Elementos que subrayaríamos como más importantes?

¿Hemos sentido desazón, angustia o inseguridad en algún momento de lo que llevamos avanzado en el curso? Describir esa experiencia quienes la hayan sentido. Describir la experiencia que han tenido también los demás. Comentar.

Si todas las religiones son verdaderas y falsas... ¿tiene sentido la misión evangelizadora? ¿Qué sentido tiene?

IV. Bibliografía

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, *La ambivalencia de la religión*, «Frontera» 23 (septiembre 2002); también en www.atrio.org/FRONTERA/frontera.htm

DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal Editor, Madrid 1982, 423 pp.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, *La ambigüedad social de la religión*, Verbo Divino, Estella 1997.

FILORAMO, G. – PRANDI, C., *As ciencias das religiões*, Paulus, São Paulo 1999.

PADEN, William, *Interpretando o sagrado. Modos de conceber a religão*, Paulinas, São Paulo 2001. Original estadounidense de 1992.

RODRÍGUEZ PANIZO, P, *Tipología de la experiencia religiosa en la historia de las religiones*, en: M. GARCÍA BARÓ - C. DOMÍNGUEZ MORANO - P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, PPC, Madrid 2001, 107-150.

SARAMAGO, José, *El factor Dios*, en «El País», Madrid, 18 de septiembre de 2001 y 1 de agosto de 2005.

TAMAYO, Juan José, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones,* Trotta, Madrid 2004, 309 pp.

17

Limitaciones concretas del cristianismo

Esta lección es una aplicación concreta del principio teórico que hemos adquirido de que las religiones no son perfectas. Lógicamente, como las religiones han pensado históricamente lo contrario, es un tema que nunca hemos abordado explícita y directamente. De ahí su novedad.

Dado que los destinatarios de este curso son principalmente personas del ámbito cristiano, nos vamos a reducir a las limitaciones de esta religión concreta que es la nuestra, el cristianismo, y, por razones de espacio, abordaremos sólo dos de estas limitaciones, aludiendo sólo a algunas otras a las que invitamos al lector a reflexionar y profundizar.

I. Para desarrollar el tema

Hemos oído hablar siempre del carácter absoluto del cristianismo y de la «plenitud de la verdad» que en él reside, del «depósito de la verdad» que él custodia... Ya hemos aludido al complejo de autoestima y de superioridad que esto ha creado históricamente en el cristianismo. Hemos también enjuiciado esa pretendida absoluticidad. Hemos aceptado ya que las religiones no sólo son verdaderas, sino también falsas. Pero no basta que nos quedemos en estos principios teóricos: es necesario que los concretemos aplicándolos a las religiones concretas, cada uno a la suya.

En ello nos va nuestra propia veracidad. Sólo podemos ser verdaderos si conocemos los límites de nuestra verdad. Y los límites son ausencias, faltas, carencias... y también errores y hasta pecados. Una persona que no conoce sus errores y pecados –a veces bien manifiestos a los demás- continúa de alguna manera practicándolos, y se condena a repetirlos y a hacer sufrir a sus prójimos. Una religión que no conociese ni reconociese sus límites y deficiencias, no estaría en la verdad completa, ni estaría preparada para un diálogo interreligioso maduro y sincero... Si se quiere dialogar, es preciso purificarse, al menos reconociendo los propios límites, no sólo con una «conversión» sincera, sino con una apertura a la «complementariedad» que esas limitaciones reclaman respecto a las demás religiones, la complementariedad de que hablábamos en el capítulo 15. Estamos pues en un tema de conversión, penitencial, o, simplemente, de «autocrítica».

La «regla de oro» de las religiones, también podría leerse así: «aplícate a ti mismo las críticas que sabes hacer a los demás. Mira la viga de tu propio ojo, además de ver la paja en el ojo ajeno». Todo lo que ya hemos reflexionado sobre la «hermenéutica de la sospecha» respecto a las religiones en general, nos ha preparado el terreno. Extraigamos algunas conclusiones generales sobre las limitaciones propias del cristianismo.

1. La dimensión ecológica

Todos podemos recordar que en nuestra formación cristiana, en la catequesis, en la teología y hasta en la moral, la ecología ha brillado por su ausencia. La palabra misma no ha figurado en los libros de esas materias, ni en los diccionarios teológicos, ni en las homilías, hasta hace pocos años. En nuestra propia vida, el tema ecológico ha entrado muy últimamente, y ha entrado por influjo de la sociedad, no por inflijo de la religión. Todavía hoy, los grupos más preocupados por la dimensión ecológica no son propiamente religiosos, sino cívicos, ciudadanos, sociales, y con no poca frecuencia, no creyentes. El cristianismo apenas está dando el primer saludo y el primer abrazo a la ecología. Durante prácticamente toda su historia, se ha manifestado como ciego a la ecología.

Cuando se trata este problema, un punto inevitable de referencia es el famoso artículo, de Lynn White Jr., de 1967, titulado *Las raíces históricas de la crisis ecológica* [1]. El autor hacía un breve y vehemente llamado a los ambientalistas de la comunidad internacional a romper con la herencia judeo-cristiana, considerada por él culpable de la gran destrucción histórica de la naturaleza. Proponía, además, la necesidad de una «nueva religión», que se inspirase en las creencias antiguas, de tipo animista o incluso panteísta, o en elementos de las religiones asiáticas (o de las religiones indígenas americanas, podríamos añadir nosotros).

La acusación de White fue dura, y sonó como un aldabonazo en la conciencia teológica mundial. Significó una conmoción en el pensamiento teológico, y a partir de entonces muchos estudiosos se abrieron a un reconocimiento más desinhibido de las limitaciones del pensamiento cristiano hacia la dimensión ecológica. Afortunadamente, la acusación fue acogida, no fue minimizada[2].

¿De qué se acusa al cristianismo concretamente? Se le acusa de tener un concepto de la naturaleza simplemente como un objeto, supeditado al ser humano, utilitario, dominador, y de que ello ha conducido a la destrucción de la tierra e, indirectamente, del mismo ser humano.

1 *The historical roots of our ecological crisis*, en «Science» 155 (1967) 1203-1207.

2 La opinión de White –matizada, y ampliada hacia el «espíritu occidental» más que sólo dirigida al cristianismo- se ha ido abriendo paso y se ha ido presentando recurrentemente: cfr las obras de TURNER y de DREWERMANN de la bibliografía de esta lección.

Si hemos de detectar la raíz de esa acusación en una palabra, ésta es: «antropocentrismo». El cristianismo estaría siendo víctima de un exagerado y exacerbado antropocentrismo, por el que el ser humano se autoentroniza como el centro de la creación, como el fin absoluto, a cuyo servicio y entero sometimiento está ordenado todo el resto de la tierra y de la realidad cósmica[3]. El ser humano sería el «hombre imperial», o como diría Descartes, «señor y dueño de la naturaleza». «Debemos tratar a la naturaleza –dice también Descartes en su *Discurso del Método*- como si fuese nuestra esclava, descifrar su lenguaje, acaparar su energía y someterla a nuestros pies como una esclava que nos sirve». Y Francis Bacon, inventor del método experimental de la ciencia moderna, comparaba a la naturaleza con una mujer (!) a la que habría que «acosar, esclavizar, reprimir con fuerza, torturarla hasta arrancarle sus secretos»[4]. Afirmaba: «Todo saber es poder, y poder es dominio de la naturaleza, de las fuerzas de la naturaleza, de las aguas, de los ríos, de las tempestades... Debemos dominar la naturaleza, uncirla a nuestros deseos»[5]...

El texto bíblico emblemático en este contexto es Gén 1,28: «Dios los bendijo, diciéndoles: sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Manden a los peces del mar, a las aves del cielo y a cuanto animal viva en la tierra». Es la conclusión del día sexto, el último día de la creación propiamente dicha; esta conclusión funge, por tanto, como el objetivo final de la creación misma. Todo fue creado para ser puesto a los pies del ser humano, para que éste dominase y sometiese, utilizase y explotase toda la creación, como dueño y señor, delegado plenipotenciario de Dios mismo.

Una visión vulgarizada de la Biblia presenta al ser humano como el único que tendría derecho a reclamar la semejanza de Dios, como si los demás seres no llevaran también la imagen de Dios (Gén 1,26)[6]...

Como fácilmente se comprende, sin embargo, el problema no son unas citas bíblicas, sino todo el imaginario religioso de la Biblia, que fundamenta el antropocentrismo y posibilitó su desarrollo ulterior en la cultura occidental. La elección, la alianza, la redención, la salvación, la sobrevivencia eterna... son temas bíblicos estrictamente «humanos», donde la naturaleza y el

3 Podría hacerse un paralelismo entre el concepto de antropocentrismo y el de exclusivismo o el de inclusivismo. El antropocentrismo no deja de ser un concepto exclusivista o, como mínimo, inclusivista.

4 CAPRA, Fritjof, *El punto crucial*, Editorial Estaciones, Argentina 1992, p. 58.

5 Citado en B. FORCANO, *Leonardo Boff*, Nueva Utopía, Madrid 1997, p. 154.

6 Véase el Catecismo de Juan Pablo II (nºs 1701-1706): se exalta la dignidad del ser humano contraponiéndolo a la naturaleza, acaparando el carácter de «ser creado a imagen y semejanza de Dios».

cosmos sencillamente no existen, o son reducidos a mero escenario en el que transcurre el drama que protagoniza en exclusiva el ser humano.

Y no es sólo la Biblia y la teología, es también la espiritualidad. En el marco cristiano, la aventura ascética y mística de la santificación acontecen estrictamente en la relación del ser humano con Dios. Las criaturas no entran en esta relación sino como competidoras, como «peligros», como «tentaciones» que pueden apartarnos de Dios[7]. Las criaturas son, o bien simples «medios para nosotros merecer» ante Dios con su correcta utilización[8], o bien «ocasión de pecado». Vivir sólo con Dios, alejado del «mundo»[9], ése es el ideal del santo asceta clásico del cristianismo. El mundo (por lo demás, un mundo muy pequeño y local, no el planeta ni el cosmos) no es más que la materialidad de un escenario que Dios ha construido provisionalmente para que en él se realice «el gran teatro del mundo»[10]; pero cuando este drama se haya completado, el ser humano abandonará el escenario e irá a morar con Dios (o con Satán); el mundo desaparecerá, o será «destinado al fuego», dejando paso a un cielo nuevo y a una tierra nueva[11]. La naturaleza, el planeta, el cosmos, pues, no tienen dimensión de salvación eterna para el cristianismo. El cristianismo ha estado veinte siglos ciego a esta dimensión.

Es bueno que recordemos que hubo gloriosas «excepciones», como la de un san Francisco de Asís, nombrado posteriormente patrón de la ecología, que se sintió hermano de todas las criaturas y no precisamente su dominador y explotador. Pero son «excepciones que confirman la regla» contraria, casi inflexible.

El testimonio de la historia del cristianismo muestra con una claridad contundente que los pueblos de la cultura occidental cristiana han jugado un papel enormemente destructivo para la vida del planeta. Ninguna otra cultura ha hecho tanto daño a la naturaleza.

---

7 Para san Agustín el pecado es precisamente «preferir la criatura al Creador».

8 La típica espiritualidad ascética de san Ignacio de Loyola, tan publicitada por la práctica de los «ejercicios espirituales», se centra en la «santa indiferencia» hacia las creaturas, que usa de ellas sólo «en tanto en cuanto» sirven «para la mayor gloria de Dios y la salvación del alma». Por sí mismas no tienen ningún valor.

9 Los dos sentidos negativos principales de «mundo» son el del evangelio de Juan y el de la ascética, que considera al «mundo» como uno de los tres «enemigos del alma» (junto con el demonio y la carne).

10 Al decir del teatro teológico del «siglo de oro» español, en la obra homónima de Pedro Calderón de la Barca.

11 Véase la bellísima carta que, en el pensamiento de Teilhard de Chardin, un director espiritual escribe a su dirigido explicándole cuál ha de ser su relación con el mundo. *El medio divino*, Taurus. Madrid ^{6}1967, pág. 39-41.

No hace falta que aportemos datos y números que hoy día, afortunadamente, están a disposición por doquier. Bastará que recordemos los conceptos principales.

En primer lugar está la *deforestación* masiva del planeta. Regiones enteras que en otro tiempo fueron bosques y selvas, hoy son yermos, pastizales, o tierras amenazadas por una *desertificación* que avanza amenazadora e imparable. La *explotación* exhaustiva de madera para exportarla hacia los países del primer mundo, deja los bosques sin capacidad de autorregeneración espontánea, y provoca la continua *desaparición de especies*. La explotación de gigantescas minas a cielo abierto para la extracción de metales preciosos presentes en ínfimas proporciones, se hace rentable a costa de procesar ingentes volúmenes de tierra con los procedimientos más expeditivos y venenosos (cianuro), produciendo *destrucción y contaminación* irreversible en enormes superficies. La construcción de grandes cantidades de *represas* de dimensiones faraónicas está demostrado que altera el equilibrio ecológico de los ríos y de sus cuencas y subsuelos. La instalación de un sistema de producción industrial y de transportes basado en la quema de *combustibles fósiles* que lanzan a la atmósfera ingentes cantidades de *dióxido carbónico y gases tóxicos* alteran su composición, aumentan irreversiblemente el *agujero de la capa de ozono*, y provocan la *lluvia ácida*, que a su vez mata la vegetación y perjudica la vida animal. A ello se suma la inmensa cantidad de industrias contaminantes, que producen *residuos tóxicos* dexintoxicables. Los recursos no renovables ya anuncian una fecha próxima de *agotamiento*, mientras los recursos en principio renovables no encuentran tiempo suficiente para recuperarse en el ritmo acelerado de explotación al que se les somete. El *cambio climático* que ya empezamos a sentir, el *calentamiento mundial* por el *efecto invernadero*... son nada más que algunos de los muchos síntomas de una amenaza global de descalabro ecológico irreversible.

Todo esto no ha sido realizado indiscriminadamente por todos los pueblos de la tierra. No lo han hecho los pueblos indígenas americanos[12], que han vivido siempre en una relación máximamente respetuosa con la tierra, los animales y las plantas[13]. Con una sabiduría oriental, que ve en

12 No dejemos de citar el emblemático caso del cacique Seattle, extrañado y hasta escandalizado por la pretensión del «hombre blanco» (y por cierto, cristiano y occidental) de querer «comprar» la tierra. «¿Cómo me propone [el presidente de EEUU] una cosa tan absurda como comprarme tierras? ¿Quien es el dueño del viento? ¿Quién es el dueño de la lluvia? ¿Quién es el dueño de la savia de las plantas? ¿Quién puede comprar o vender el perfume de las plantas, los colores de las hojas? ¿Qué pueblo es ése que quiere comprar todo eso?». Cfr su famosa carta en Agenda Latinoamericana'1993, pág. 146, o en: www.eurosur.org/somosmundo/informacion/varios/caciqueseattle.html

13 A los occidentales les suele parecer extraño que el campesino indígena del altiplano boliviano, en un rito religioso, pida permiso a la tierra para ararla antes de sembrar…

las plantas y en los animales la presencia y la manifestación multiforme de Dios, las culturas asiáticas y africanas no han destruido su medio ambiente, y tienen en común elementos y dimensiones ecológicas que sus religiones incluyen en su cosmovisión. Las religiones no han sido ajenas a la conservación de la naturaleza que esas culturas han propiciado.

Por el contrario, el cristianismo no ha sabido inspirar una actitud «ecológica», ni ha sido capaz de impedir que Occidente haya inventado y difundido por todo el plantea un modo de vida depredador fundado en la pretensión de acumular lo más posible en el mínimo tiempo posible, con el menor costo de producción posible (y, por tanto, con las menores medidas posibles para proteger la naturaleza). En aras del desarrollo occidental, la naturaleza y la tierra han sido reducidas a mercancía, a materia prima para la explotación, la compra y venta. La tendencia de los últimos veinte años ha sido a la privatización absoluta de todo, incluso de los bienes comunes patrimonio de la humanidad, como el agua dulce[14], o la Amazonia... Estados bien representativos de lo que es Occidente cristiano figuran entre los principales opositores a los Protocolos de Kyoto y de todos los acuerdos mundiales para la contención de la amenaza ecológica que se cierne amenazadora sobre la Humanidad.

¿Qué decir teológicamente de esta limitación?

-Que se trata de un «punto ciego» del cristianismo, sin duda[15].

-Que el antropocentrismo exagerado del cristianismo es un error dependiente de esta ceguera.

-Que el cristianismo debe reconocer su limitación, debe pedir perdón por los daños causados a la naturaleza, debe asumir una nueva actitud profética de conversión para sí mismo y de denuncia para con los causantes de la depredación ambiental actual.

-Que debe realizar una relectura de su capital simbólico (tanto teológico como bíblico) comenzando por una crítica que saque a la luz y ponga de relieve las dimensiones antiecológicas de su patrimonio, y que desarrolle teológicamente los elementos que pueden aportar una corrección significativa en esta dirección.

---

14 PETRELLA, Ricardo, *O manifesto da agua. Argumentos para um contrato mundial*, Vozes, Petropolis 2002.

15 Véase el artículo de Hugo ASSMANN citado en la bibliografía. También, TORRES QUEIRUGA: «Para determinados aspectos -como la tolerancia con los demás y la transparencia cósmica de lo Absoluto, en las religiones de la India; o la sabiduría de la vida, en la religión china- la tradición bíblica no se muestra especialmente receptiva», en *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, p. 20.

-Que debe tomar este caso de la ecología como una cura de humildad y una prueba concreta de sus propias limitaciones, y desechar de una vez por todas la teología de la «plenitud cuantitativa de la revelación»[16], como si en la llamada revelación cristiana estuviera contenida «toda la verdad» y se tratara sólo de desentrañarla, sin que por tanto el cristianismo pudiera echar nada en falta ni tuviera que aprender, ya fuera de otras religiones, como de la simple sabiduría humana.

-Que, con humildad, debemos potenciar la nueva entrada de los cristianos y de los teólogos[17] y de los espirituales en el campo de la ecología para reparar los daños causados y recuperar el tiempo perdido, uniéndonos con espíritu de colaboración a todos los seres humanos ya tocados por el nuevo espíritu de reverencia hacia la naturaleza.

2. El patriarcalismo y la minusvaloración de la mujer

El tema de la relación entre cristianismo y mujer da para hacer las afirmaciones más contradictorias, aparentemente: por una parte, se puede decir que la situación de la mujer en el cristianismo es lamentable y clamorosa, y, por otra , se puede decir que nunca como hoy la conciencia de la mujer en el ámbito cristiano estuvo tan alta y tan firme, presentando una crítica tan seria a la situación social y eclesial. Las dos cosas son verdad. Pero comencemos por el pasado.

Por lo que respecta al judeocristianismo, el patriarcalismo, la visión de la sociedad a partir del principio masculino aparece ya en la primera página de la Biblia: Dios creó al ser humano como varón en primer lugar, y sólo después creó a la mujer, de una costilla del varón, para serle una ayuda adecuada (Gen 2, 18). La posición inferior de la mujer es patente en este relato mitológico original. No vale argumentar que hoy sabemos ya que se trata de un relato condicionado culturalmente, y que no tiene un influjo mayor sobre la mentalidad de nuestros contemporáneos. La verdad es que durante más de dos milenios, ese relato ha marcado en lo más profundo la mentalidad de los millones de hombres y mujeres que han pertenecido a la corriente religiosa y cultural judeocristiana, y en ellos ha inculcado con la fuerza cultural más potente (la religiosa) la inferioridad de la mujer. Que sea un hecho culpable o no, es otro tema. Que es un hecho real, es

16 Aludimos a la distinción elaborada por J. DUPUIS en su afán por salvar a pesar de todo alguna plenitud de la revelación dentro del cristianismo: ya que no le parece posible afirmar una plenitud cuantitativa de la revelación, pretende salvar una plenitud cualitativa. Cfr. *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, p. 336.

17 Permítasenos recordar la notable producción teológico-ecológica de Leonardo Boff a partir de los años 90. Su obra emblemática, con carácter de manifiesto y de empalme entre la teología de la liberación y la perspectiva ecológica es Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres, Trotta, Madrid 1996. Original brasileño: *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, Atica, São Paulo 1995.

un dato indiscutible. Cómo entender que una religión que se dice revelada pueda errar en un asunto tan grave, tan profundo, tan transversal a toda la vivencia religiosa personal, colectiva e institucional, y de tan graves y funestas consecuencias, es un verdadero «misterio de iniquidad» digno de la mayor y mejor reflexión teológica.

Dentro concretamente del cristianismo, al que nos referimos en esta lección, hoy está claro que en la práctica de Jesús hubo ciertamente un comportamiento «feminista» que rompió moldes y esquemas de la cultura ambiente en relación con la mujer. Mucho menos clara está la participación de la mujer en la vida y los ministerios de la primitiva Iglesia[18], a partir mismo de la vida y muerte de Jesús[19]. Pronto se impuso la exclusión de la mujer de la vida pública ministerial de la Iglesia, y su historia pasó a ser enteramente masculina. La mujer fue «invisibilizada», y todo lo importante y digno de figurar en la historia de la Iglesia resultó finalmente hecho por hombres. También ellos -casi sólo ellos- escribieron la historia, y la escribieron desde su punto de vista masculino, invisibilizando aún más a las mujeres y legitimando su marginación. Decimos: «legitimando» esa marginación y exclusión. Es decir, no se trata sólo de una exclusión del poder, sino de la conceptuación inferior y negativa de que ha sido objeto la mujer.

Lógicamente, también esta historia tiene sus excepciones, pero son excepciones que confirman una regla abrumadoramente omnipresente.

Tampoco hay que ignorar los condicionamientos históricos[20], por ejemplo: la existencia del óvulo de la mujer fue comprobada científicamente sólo en 1827. Quiere decirse que hasta ese entonces, durante toda la historia humana, era posible pensar –como de hecho se pensó- que en la generación de la vida todo dependía fundamentalmente del semen del varón; la mujer aportaba sólo el receptáculo imprescindible para que la vida pudiera reproducirse, pero sin aportar nada propio esencial; la vida la tenía en propiedad natural el varón. Piénsese en lo que este espejismo biológico pudo causar de incalculables consecuencias culturales para la inferioridad de la mujer también en todas las otras áreas de la vida, de la sociedad y de la religión.

(Piénsese también que estos condicionamientos y limitaciones culturales de las sociedades precientíficas son también condicionamientos

18 Véase el libro de TORJESEN citado en la bibliografía.

19 El caso de María Magdalena, reconocida en su momento como «apóstol de los apóstoles», y confundida después expresamente con la prostituta que lava y besa los pies de Jesús, hasta que se borró de su memoria todo recuerdo de un ministerio apostólico, es uno de los casos hoy más clamorosos.

20 Que aunque expliquen el contexto en que fue posible que ocurrieran aquellos errores, no los justifican.

culturales que no pudieron dejar de influir en la gestación de la revelación misma de las religiones, y del cristianismo que nos ocupa en este momento, concretamente. Desde esta luz se comprende mejor que, por ejemplo, la afirmación de la virginidad física de la madre de Jesús, que tan deslumbrante papel desempeñó en la cosmovisión religiosa del cristianismo antiguo y medieval, en aquel contexto biológico precientífico no era fundamentalmente una afirmación sobre María, sino sobre su hijo Jesús: si lo que fue concebido en su seno no provenía de «conocimiento de varón» alguno, entonces no podía provenir sino de Dios; de esa forma, la virginidad física de María fungía como «prueba» de la filiación divina de Jesús. En definitiva, pues, la inferioridad biológica de la mujer está como incrustrada en los supuestos mismos sobre los que fue construida la cosmovisión cristiana[21]. Ello insinúa la magnitud de la tarea de «desconstrucción» y de «relectura» que ha de ser llevada a cabo para devolver el cristianismo a una formulación que no margine ni minusvalore a la mujer).

No hace falta que citemos los «textos antifeministas» de la Biblia (Gén 2-3; 1 Tm 2, 13-14; 1 Co 14, 34-35; 1 Tm 2; Ef 5,21ss), ni las «perlas» de algunos de los más afamados teólogos hablando de la mujer como un «varón que no terminó de formarse» o que «no llegó a plenitud». El caso es que todo el universo cristiano está presidido de hecho por un Dios tenido como plenamente masculino, en unas Iglesias cristianas de entre cuyas jerarquías han sido absolutamente barridas todas las mujeres[22], a las que la participación sacramental también discrimina sin excepción (como dice el dicho popular: «los sacramentos son siete... para los hombres, seis para las mujeres»). La marginación de la mujer no es sólo respecto al ministerio sacerdotal –que es el pretexto que principalmente se utiliza- sino respecto a todo lo que sea poder en la Iglesia: de todos los cargos que implican compartir el poder son excluidas las mujeres, desde el puesto más inferior de presidencia de una comunidad cristiana[23], hasta la máxima autoridad eclesial y su forma de provisión[24].

En el caso concreto de la Iglesia católica actual, durante el gobierno de Juan Pablo II este tema ha sido llevado a su paroxismo. Tal vez nunca ha habido en la historia un mayor divorcio entre la doctrina proclamada desde Roma

21 Y de cualquier otra religión, en principio.

22 Sólo en los últimos años empieza a quebrarse esta práctica en algunas Iglesias cristianas.

23 Sólo también en los últimos años se están introduciendo algunas excepciones, sólo como excepciones, y sólo donde materialmente no es posible encontrar un hombre que asuma el puesto. (Nos referimos ahora a los puestos de gobierno en la comunidad eclesial en sí misma, no en las comunidades femeninas monacales).

24 Nos referimos al Cónclave de elección del Papa, realizado sólo por hombres, sólo por clérigos, sólo por personas elegidas por el antecesor en el cargo a ser elegido, y en la práctica sólo por ancianos.

-con una tenacidad digna de mejor causa- y la opinión mayoritaria, creciente, e irreversible, de los católicos, sobre todo de las mujeres que por no aceptar la declaración «cuasidefinitiva» de que la mujer quede de hecho discriminada en la Iglesia, están abandonando a ésta por millones. Dice Comblin que se está produciendo en la Iglesia «la deserción de las mujeres», como en el siglo XIX se produjo la «deserción de la clase obrera»; y con ello –precisa Comblin- la Iglesia se está negando a sí misma de la manera más efectiva su propio futuro, porque son –eran- las mujeres las que transmitían más poderosamente la fe a sus hijos/as en la educación inicial familiar. Si durante veinte siglos las mujeres han aguantado su marginación y exclusión paciente y resignadamente, la mujer de hoy –la plenamente «mujer» y verdaderamente de «hoy»- ha dicho «basta» y está alejándose de la Iglesia mayoritariamente. En su insistencia[25] la Iglesia se juega su propio suicidio, en buena parte.

Las Iglesias protestantes y evangélicas han compartido en los últimos siglos las mismas prácticas misóginas de la historia del cristianismo en su conjunto. Pero en la actualidad -no sin que en ello influya su estructura más libre-, hace tiempo que muchas de ellas se están abriendo a la incorporación de la mujer a todos los ministerios y a su participación en la distribución del poder en todas sus formas, y no sin que encuentren con frecuencia notables resistencias en su propia membrecía.

¿Qué decir teológicamente de esta limitación?

Hemos recordado más de una vez que en el mundo religioso hay una «jerarquía de verdades»[26]. No todo es igual de importante, no todo tiene el mismo grado de conexión con el centro profundo de la fe, ni todo se manifiesta en la conciencia del creyente con la misma fuerza de evidencia y de convicción. Hay elementos que el creyente puede no tener claros, sobre los que incluso puede albergar dudas notables, pero sobre los que renuncia a su percepción personal para aceptar la propuesta contraria por parte de las autoridades de su religión.

Pero hay otros elementos o dimensiones que se imponen en la conciencia del creyente por su evidencia intrínseca aplastante, por la exigencia ineludible de compromiso, por los innegociables valores de dignidad humana que vehiculan y que ponen en juego. Con la evolución del pensamiento y de la religiosidad humana, algunas percepciones que fueron evidentes en otras épocas, se apagan lentamente, mientras que otros elementos que estuvieron ausentes en el coro de las verdades vigentes, se incorporan y pasan a tener un protagonismo que les hace brillar con luz

25 Insistencia que para no pocos teólogos se trata de una fidelidad mal entendida: cfr. H. HAAG, *A Igreja Catolica, ainda tem futuro?*, Editorial Notícias, Lisboa 2000.

26 Vaticano II, *Unitatis Redintegratio* 11.

propia, enteramente independiente del aval que la autoridad religiosa tenga a bien otorgarles o negarles.

Esto es algo que puede iluminar lo que acontece con la percepción actual de la dignidad de la mujer en pie de igualdad[27] con el hombre. Si en otro tiempo la mujer pudo ser minusvalorada, marginada y hasta excluida, y ello contó no sólo con el consentimiento social sino con una consecuente legitimación ideológico-religiosa, la evolución de la conciencia humana, del pensamiento y de la misma religiosidad, registran hoy día un ascenso tal de la conciencia de la dignidad igual de la mujer, y un crecimiento tal de su «evidencia interna», que la prioridad de este elemento salta por encima de un posible aval del magisterio de turno. Brilla «con luz propia», y quien intenta eclipsar esa luz, se quema. No es cuestión de «independencia de criterio» de los creyentes actuales, ni de racionalismo o de secularización por parte de la sociedad moderna; se trata más bien de un cambio profundo de percepción que se instala en el nivel mismo de los cambios de paradigma, que no dependen de la voluntad de las personas, sino que se les impone con tal evidencia y tal imperativo religioso y ético, que el sujeto, en aras mismas de su fe, sería capaz de dar la vida por defender esa evidencia, y sólo podría negarla traicionándose a sí mismo y negando la más elemental honradez de conciencia.

La igualdad de la mujer (al margen de todo igualitarismo o extremismo) es una evidencia que ha pasado a ser dimensión evidente e ineludible de la comprensión humana y de la vivencia religiosa. Un Dios masculino no es ya un Dios digno de la fe de los seres humanos. Un Dios que discrimine a la mujer no es creíble ni por las mujeres ni por los hombres de hoy. Una religión o una Iglesia que discrimine a la mujer por ser mujer ya no es creíble ni aceptable. En general se puede decir que las mujeres contemporáneas –como decimos: las que se sienten plenamente mujeres y son realmente de hoy- sienten que no pueden aceptar un cristianismo que de alguna manera vehicule o legitime la desigualdad de la mujer, y ello aunque la autoridad suprema religiosa eclesiástica pretendiera legitimar esa desigualdad como «querida por Dios», o «aceptada por Jesús»; una evidencia interna se les impone y les exige una fidelidad mayor.

La pregunta –también aquí- es: ¿cómo es posible que el cristianismo haya estado ciego también durante casi dos milenios a esta igualdad de la mujer y del varón? Ante ese hecho, ¿qué significa que el cristianismo es una religión revelada? Más: ¿cómo es posible que aún esté, como institución, de espaldas a la mujer? Ante ese hecho muchos se preguntan: ¿qué asistencia cabe pensar que el Espíritu presta a la religión para no equivocarse gravemente?

27 No estamos hablando de igualitarismo que niegue las diferencias.

No se trata de preguntas reales que nos estemos haciendo por primera vez. En lo que hemos venido exponiendo en este curso[28] creemos haber puesto ya una base en la que encajar estas preguntas y darles una respuesta al menos inicial. Lo que aquí estamos haciendo es, simplemente, subrayar que estas limitaciones del cristianismo ponen en entredicho, también desde la arena de los hechos, las concepciones mágicas y absolutistas de la verdad del cristianismo en concreto o de cualquier religión en general.

En este punto y en muchos otros semejantes, hay que examinarse a fondo sobre el amor sincero a la verdad. «La Verdad os hará libres», dijo Jesús. Y también lo inverso es cierto: «la libertad les permitirá llegar a la Verdad». Muchas veces no llegamos a la verdad porque estamos encadenados por prejuicios, o por miedos, o por intereses corporativos... Muchos no pueden reconocer todo lo que estamos diciendo sobre la mala relación del cristianismo con la mujer porque son deudores del prejuicio –afectivo más que teórico- de que, por principio, a priori, el cristianismo lo ha hecho todo bien, es «inerrante»... En otros casos es por miedo, un miedo que tiene que ver con la «psicología profunda»: si la mujer recobra un puesto de igualdad y el varón es destronado de su posición de privilegio, los fundamentos mismos de su vivencia sexual se sentirían conmovidos... por lo que es mejor dejar las cosas como están. En otros casos se trata de intereses corporativos, eclesiásticos: no puedo aceptar una crítica a mi propia religión o Iglesia, no puedo pensar siquiera lo que ella niega... Muchos cristianos son capaces de escandalizarse por la existencia del sistema de castas en la India, y se escandalizan todavía mucho más cuando llegan a saber que el hinduismo sanciona religiosamente este sistema, y discrimina con ello a amplísimos sectores de la población india que es considerada como intocable. Pero no se dan cuenta de que la discriminación de la mujer respecto al ministerio sacerdotal, por ejemplo, sancionado con argumentos religiosos y teológicos, es un caso proporcionalmente equivalente. Son capaces de ver el pecado en la religión ajena, no en la propia. Es pues necesario despojarse de miedos, de prejuicios, de intereses corporativos. Sólo con esa libertad podemos admitir la Verdad. «Sólo la libertad os hará verdaderos».

En definitiva, lo que hay que decir teológicamente de este asunto lo están diciendo ya, hace tiempo, las propias mujeres, y a ellas y a su teología nos remitimos. La participación de la mujer en el servicio teológico a la comunidad cristiana, y la aparición –hace ya tiempo- de un poderoso movimiento de teología feminista o teología desde la perspectiva de la mujer, son los mejores síntomas de que esta situación, cuya superación y erradicación será larga, tiene, no obstante, los días contados en cuanto a su reversión fundamental. En realidad, la suerte está ya echada, y es inútil dar coces contra el aguijón.

28 Principalmente en la lección octava, sobre «Una nueva comprensión de la revelación».

3. Otras limitaciones

No vamos a desarrollar en esta lección todas las limitaciones que en el cristianismo podrían ser señaladas. Simplemente vamos a aludir brevemente a otras, que merecerían también un estudio elaborado. Sean éstas las siguientes:

• El amor al poder

La Iglesia católica concretamente, es la institución occidental más antigua de la humanidad. Ha cumplido sus dos milenios, y se sigue mostrando fuerte dentro de su propia estructura como en los mejores tiempos. Maestra de diplomacia política, decana en los Cuerpos Diplomáticos de muchos países a través de sus nuncios, la Iglesia católica tiene un record inigualable de experiencia de relaciones con los poderes políticos y civiles del mundo entero. Heredera del imperio romano, a quien sustituyó en sus funciones sociales tras su caída, la Iglesia hizo suya también la herencia del derecho romano, y el amor al poder absoluto y vertical[29]. Todavía hoy, y a pesar de las denuncias proféticas contra el poder que hizo Jesús, en quien ella pretende fundarse como en su fundador, la Iglesia católica es tenida como «la última monarquía absoluta de Occidente», mientras el Estado del Vaticano todavía no ha realizado la separación de los tres poderes que es esencial a la democracia[30]. Para un mundo que ha aceptado hace varios siglos que la democracia es la menos mala de las formas de gobierno, la institución eclesiástica católica se muestra incapaz de democratizarse.

Este amor al poder y esta impenetrabilidad ante el espíritu de la democracia hacen a la Iglesia católica y al cristianismo en general sumamente proclive a la alianza con las fuerzas sociales más conservadoras: concordatos con los gobiernos, alianzas tácitas o explícitas con la derecha y con el poder del dinero, una red inmensa de representantes diplomáticos, una oposición visceral a todo lo que es renovación social (no simplemente tecnológica) o nuevas corrientes de pensamiento. Esta tendencia recorre toda la historia de la Iglesia católica. ¿A qué se debe y qué significa esta grave limitación?

• La legitimación de la dominación occidental

El «Occidente Cristiano» es reconocido como el centro del que han partido hacia el resto del mundo las mayores conmociones sociales: cruzadas, invasiones, conquistas, expansión comercial e industrial, coloni-

29 Véase el *Dictatus Papae* con el que Gregorio VII (siglo XI) se autoerigió de hecho emperador del mundo: al Papa le es permitido destituir a los emperadores (12); sólo él puede utilizar insignias imperiales (8); es el único hombre al cual todos los príncipes besan los pies (9); puede desligar a los súbditos del juramento de fidelidad (27)…

30 Nos referimos no sólo a la práctica, sino a la letra misma de su Constitución.

zaciones, neocolonialismos, revoluciones... dominación y explotación de otros pueblos, en suma. Se trata del Occidente «cristiano», y aunque no todos estos hechos han sido «eclesiásticos» ni directamente imputables a la religión, sino también a los poderes civiles, muchos de tales hechos han estado legitimados y hasta inspirados de una u otra manera por el espíritu del cristianismo[31]. Ello puede evidenciar una cierta «debilidad» o limitación muy seria del cristianismo en este aspecto.

• Entre los ricos y los pobres

Las anteriores limitaciones hacen explicable ésta otra: con demasiada frecuencia en la historia el cristianismo ha tratado de «servir a dos señores». Por una parte ha amado y servido con extraordinaria caridad a los pobres, extendiendo una ingente obra asistencial en beneficio de ellos, en todos los tiempos[32]. Y a la vez se ha llevado muy bien con los que han explotado a los pobres, los que fabricaban la pobreza y la miseria. A las Iglesias cristianas les faltó valor profético para no haberse acomodado a la esclavitud (y llegar a ser ellas mismas propietarias de esclavos), ni al feudalismo, las monarquías y las dictaduras (asimilando tan profundamente sus estructuras), al capitalismo (que nació en el seno de la sociedad cristiana y durante cinco siglos nunca se vio confrontado por ella ni siquiera con una mínima parte del empeño que pondría después en luchar contra el socialismo incipiente). Siempre ha confiado en las clases oligárquicas, burguesas y adineradas, como destinadas a dirigir la sociedad, y se ha llevado mal con los movimientos revolucionarios, con los levantamientos de los pobres (fueran los esclavos, los campesinos, los indígenas, los movimientos populares, la teología de la liberación...). Su opción ha sido claramente por los ricos y no por los pobres. Por eso ha combatido esforzadamente contra la «opción por los pobres» tratando de reducirla a una simple prioridad de beneficencia[33]. Este récord histórico de infidelidad a la Causa de los pobres es quizá su más intrínseca contradicción, por cuanto la «opción por los pobres» es, sin duda alguna, la característica más central del Dios judeocristiano[34].

31 Véase los estremecedores testimonios aportados por los textos antológicos del capítulo sobre la «hermenéutica de la sospecha».

32 Y mantiene esa característica: es, por ejemplo, la institución que más enfermos de SIDA atiende a nivel mundial (al 25% de ellos). Fue una de las constataciones divulgadas en la Cumbre de las Naciones Unidas del 25/17 de junio de 2001 en Nueva York.

33 J.M. VIGIL, *Opción por los pobres, ¿preferencial y no excluyente?*, en VIGIL (coord.), *La opción por los pobres*, Sal Terrae 1991, 57-68. VIGIL, J.M., *La opción por los pobres es opción por la justicia y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la opción por los pobres*, «Theologica Xaveriana» 49 (marzo 2004) 151-166, Bogotá.

34 VIGIL, J.M., *La opción por los pobres, lugar privilegiado para el diálogo entre las religiones*. En ASETT, «Por los muchos caminos de Dios - II», Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo Axial».

• Complejo de superioridad

El Cristianismo –y la Iglesia católica en particular- es conocido y reconocido también en el mundo por su conciencia de superioridad, de poseer la revelación suprema, de ser la religión absoluta, la realización máxima de la presencia de Dios en el mundo, frente a la cual las demás religiones son sólo preparaciones[35], o lejanas semejanzas... En los últimos siglos esta dimensión del cristianismo llegó a su culmen con la pretensión de infalibilidad, la voluntad de no «reconciliarse con el mundo moderno»[36], la condenación de todos los avances de la racionalidad ilustrada, el rechazo de las «libertades modernas»...

El Concilio Vaticano II quiso empezar una nueva etapa y abrir el camino a un despojamiento de estas actitudes de la Iglesia católica...

4. Reflexión teológica sobre estas «limitaciones»

1. Toda religión, además de ser una vivencia de la relación con Dios, es una obra humana, y como tal es limitada y falible, al menos de la parte que corresponde al ser humano. Que cada religión tiene unas limitaciones propias, es algo que debiera haber sido obvio desde siempre. Sólo el autoendiosamiento propio de las instituciones religiosas ha podido oscurecer esta evidencia.

2. Nos hemos referido a limitaciones de las religiones en cuanto tales, a deficiencias de alguna manera estructurales, inherentes a la propia forma de ser de cada religión, no a defectos o fallos o pecados de sus miembros en cuanto individuos[37].

3. Estas limitaciones globales y estructurales de las religiones son, en alguna medida, la prueba de su no absoluticidad.

4. El que las religiones se declaren depositarias de la «plenitud» de la revelación o de la plenitud de la verdad, o que se proclamen exentas de cualquier género de defectibilidad, no es sino un gesto que contradice el contenido mismo de lo que pretenden afirmar, y que no tiene base en la Palabra de Dios a la que se remiten. En una conceptuación renovada (no mágica ni cosificada) de la revelación[38], no es posible pensar en términos de «plenitud de revelación», ni cuantitativa ni cualitativa[39]; se trataría de un concepto que

35 *Praeparatio Evangelii*. Por ejemplo: *Evangelii Nuntiandi nº 53.*

36 *Syllabus* (1864), proposición 80.

37 Característica de las peticiones de perdón del papa Juan Pablo II ha sido el que se referían a pecados cometidos por «algunos de los hijos de la Iglesia», nunca pecados de la Iglesia como tal.

38 Cfr. la lección octava de este curso.

39 J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, p. 336s.

resulta de antemano inadecuado[40]. Dios no ha revelado a ninguna religión que Él haya depositado en ella en exclusiva la totalidad de la revelación; esa pretensión es muy humana y muy comprensible, pero debe ser evidenciada como desprovista del fundamento revelatorio del que pretende alardear.

5. Renunciar a esa absoluticidad no es renunciar a nada esencial, sino sólo a un espejismo clásico que han sufrido prácticamente todas las religiones.

6. La comprensión de estas limitaciones y su aceptación sincera tendrá un efecto purificador sobre la vivencia religiosa de las personas y sobre el patrimonio simbólico mismo de cada religión. Sólo quien conoce las limitaciones de su religión la puede asumir de un modo maduro, no fanático ni fundamentalista, y con un sano sentido autocrítico. El conocimiento de estas limitaciones llevará a sus practicantes a estar abiertos al enriquecimiento mutuo con que las religiones pueden complementarse y ponerse juntas al servicio de la Humanidad (que es lo que Dios quiere de ellas).

7. Las limitaciones de las religiones son estructurales (no simplemente debidas a las deficiencias personales de sus practicantes), pero no son insuperables. Son signos de la constante marcha de la Humanidad hacia su propia superación, atraída por el misterio mismo de Dios. Lo que el cristianismo ha pensado de las otras religiones (que en éstas muchos de sus bienes han de ser «sanados, elevados y completados»[41]), debe pensarlo también respecto de sí mismo.

8. Muchas de las limitaciones obedecen a una mala percepción de Dios por parte de una religión, lo cual, de alguna manera, es inevitable, en un proceso siempre abierto hacia mejores estadios. La purificación de la imagen de Dios, la búsqueda de mejores «modelos de Dios» es imperativa, y supone la superación definitiva de la concepción fixista, tanto del modelo de Dios como de la idea de religión.

9. Es importante extender la conciencia de estas limitaciones entre los cristianos, y actuar en consecuencia con espíritu compungido. No basta con pedir perdón por los pecados colectivos demasiado antiguos, evitando pedir perdón por los pecados más recientes o hasta por los actuales... No sirve de nada pedir perdón por pecados que todavía se siguen cometiendo... («antes de recoger el agua derramada por el suelo hay que cerrar el grifo que la continúa derramando»).

---

40 Con un tratamiento adecuado del concepto de revelación, «los problemas que ocupan largas páginas en los tratamientos, incluso en los abiertos y avanzados, ni siquiera se plantearían»: TORRES QUEIRUGA, A., *Dios y las religiones*, en ID, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1999, 294.

41 *Ad Gentes* 9; *Lumen Gentium* 17.

10. Las limitaciones de cada religión han de ser subsanadas no sólo por otras religiones –y hasta por el ateísmo, que no deja de ser, en algún sentido, una «religión»-, sino también por otras muchas instancias humanas de búsqueda de sentido: los movimientos de derechos humanos, democráticos, feministas, ecológicos, alternativos... La religión recibe una ayuda preciosa por parte incluso de sus críticos[42].

En definitiva, de esta consideración de las limitaciones del cristianismo debemos extraer la conclusión de que,

-de hecho, cuantitativamente y respecto a nosotros (*quoad nos*), nuestra revelación cristiana ha sido limitada (como corresponde a la parte humana que nos toca, y como lo son todas las demás);

-hemos tenido que aprender mucho de la historia ajena;

-muchas grandes iniciativas y progresos que han surgido en el mundo, incluso en nuestro propio contexto social y cultural, han surgido fuera del ámbito de la religión cristiana, y con frecuencia han sufrido la incomprensión y hasta la oposición de las instituciones e iglesias cristianas.

Una vez relativizada esta pretensión de absolutización de la revelación cristiana, debemos también valorizar la validez y la suficiencia de la revelación de las religiones no cristianas, hasta ahora despreciada por nosotros: debemos afirmar que todas las religiones tienen, a su manera, una plenitud de revelación, porque Dios a nadie niega su gracia, sobre todo a los pueblos.

Es importante concluir recordando que el conocimiento y el reconocimiento de las limitaciones de nuestra respectiva religión no es una actitud negativa o desamorosa, sino fruto de un amor adulto y maduro, y por eso crítico. No amamos ni practicamos más una religión cuando nos dejamos llevar por ella sin conciencia crítica ni subjetividad adulta, sino cuando, porque la amamos, nos arriesgamos a amarla en su verdad desnuda, y cuando, aun reconociendo sus limitaciones, permanecemos fieles a nuestra identidad religiosa y buscamos su crecimiento.

II. Textos antológicos

• «El libro del Génesis les ha dado a muchos, en Occidente, una especie de licencia, de legitimidad de hacer lo que quieran con el mundo. Pero el hecho de que Dios nos haya dado dominio sobre la tierra no significa que nos haya dado permiso para ser tiranos para con ella. Somos criaturas compañeras: debe haber un sentimiento cósmico; la buena mayordo-

42 *Gaudium et Spes* 44.

mía implica una responsabilidad (*accountability*) respecto a los recursos de la naturaleza». Donald GOERGEN, *La espiritualidad: retos para un futuro milenio*, «Alternativas» 14 (2000) 120, Managua.

• ¿Cuál es el lugar del ser humano en el conjunto de los seres? Antes de nada, él es parte y parcela del universo en evolución, un eslabón de la cadena de la vida. Cuando el 99'98% de la Tierra ya estaba constituido, apareció él. La Tierra no dependió de él para elaborar su intrincada complejidad y su rica biodiversidad. Él es fruto de ese proceso, no su causa. El antropocentrismo convencional que afirma que las cosas todas de la Tierra y del Universo sólo tienen sentido cuando se ordenan al ser humano, está fuera de lugar. Supondría desconocer la relativa autonomía de cada cosa y los lazos de relación de todo con todos, que hacen que todos se ordenen a todos. L. BOFF, *Ética* & *eco-espiritualidade*, Verus, Campinas 2003, p. 47.

• «Sólo si todas las religiones abandonan su propio autocentramiento podrán juntar sus manos para salvar el mundo de la autodestrucción. De hecho, todas las religiones, todos los grupos, tienden al autocentramiento. Para Toynbee, las que más han ofendido a la humanidad son las tres religiones occidentales: judaísmo, islam y cristianismo. De las tres, a Toynbee le parece que el cristianismo tiene el peor registro de intolerancia y arrogancia. Sus palabras han sido duras, sus exigencias no han ido respaldadas por un compromiso. 'Deberíamos tratar de purgar al cristianismo de la tradicional creencia cristiana de que el cristianismo es único'. Toynbee admite que la 'mentalidad exclusivista' es congénita al cristianismo, heredada de su religión materna, el judaísmo, y que ha venido a ser un elemento intrínseco de la fe cristiana. Sin embargo, él estaba convencido de que ese elemento pertenece a lo no esencial del cristianismo, y que puede ser desechado sin mutilar la esencia del evangelio». Paul KNITTER, *No Other Name?*, Orbis, Maryknoll 1985, 41.

• «En realidad no se ha visto jamás a la Iglesia tomar partido contra un gobierno legal por la sola causa de que era injusto, o tener una posición favorable ante una revolución por el solo hecho de que era justa. Por el contrario, se la ha visto favorecer a los rebeldes porque protegían sus bienes, sus templos y sus ministros.

Dios solamente vendrá del todo a la tierra cuando la Iglesia entienda que no tiene mayores deberes con sus ministros que para con los demás hombres, para los templos que para las clases de Guernica. Se da una rebelión cristiana, pero siempre localizada: sólo aparece cuando la Iglesia es amenazada». MERLEAU-PONTY, *Sens et non sens*, París, 1968, p. 363.

III. Preguntas y sugerencias para trabajar en grupo

-¿Puedo decir que hubo alguien o algo que, durante mi formación cristiana inicial, me dio noticia de que el cristianismo podría tener, como religión, alguna limitación, o me fue presentado como la religión absolutamente verdadera, compendio infalible de toda la verdad revelada, trasunto fiel de la verdad divina que es Dios?

-¿Cuándo percibí yo, por primera vez, consciente o inconscientemente, que el cristianismo como conjunto, como religión, también tendría sus limitaciones? ¿Cómo fue? Relatar la experiencia. ¿Me fue fácil aceptarlo, o me pareció un pensamiento blasfemo?

-Si fuimos educados en un cristianismo que pensaba que no tenía limitaciones (y eso iba acompañado de toda una teología que lo comentaba y lo justificaba) y ahora pensamos que sí tiene limitaciones, ¿con qué teología lo acompañamos? ¿Cómo reinterpretamos esta nueva opinión? Hacer un pequeño comentario teológico a esta «novedad» de que el cristianismo también tiene limitaciones.

-Aunque conozcamos poco otras religiones, ¿podemos aventurar la sospecha de algunas limitaciones que quizá tengan también esas otras religiones? Concretar en el grupo, entre todos, algunos casos.

-Junto a las limitaciones o «puntos débiles», es posible que cada religión tenga también sus «puntos fuertes», su «carisma particular», su aportación mayor o más clara a la «comunidad religiosa mundial». ¿Podríamos decir cuáles pensamos que son esas aportaciones principales de cada una de las grandes religiones a la Humanidad?

-Y si esto es así, ¿no se justifica la necesidad de una apertura, un diálogo de mutuo enriquecimiento y complementación entre las religiones del mundo?

-Elaborar, como tarea de grupo la presentación ampliada de las limitaciones que en esta lección han sido simplemente aludidas, no desarrolladas plenamente.

IV. Bibliografía

[General]

CASTILLO, José María, *Iglesia y derechos humanos*, servicioskoinonia.org/relat/210.htm

CASTILLO, J.M., *La organización de la Iglesia, impedimento para la democracia y el pluralismo*, XXI Congreso de Teología, Madrid 2001, p. 41-60.

DUQUOC, Christian, *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Sal Terrae 1999.

ESTRADA, J.A., *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*, Herder, Barcelona 1996.

LOHFINK, G., *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao 1986.

PÉREZ AGUIRRE, L., *La Iglesia increíble*, Editorial Trilce, Montevideo 1993; Nueva Utopía, Madrid 1994.

SCHILLEBEECKX, E., *Los hombres, relato de Dios*, Salamanca 1994.

TORRES QUEIRUGA, A., *La democracia en la Iglesia*, XXI Congreso de Teología, Madrid 2001, p. 95-128. También en http://servicioskoinonia.org/relat/309.htm

VELASCO, Rufino, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992.

[Ecología]

ASSMANN, Hugo, *Ecoteologia: um ponto cego do pensamento cristão?*, en VARIOS, *Teologia aberta ao futuro*, SOTER-Loyola, São Paulo 1997, 193-208.

BOFF, Leonardo, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, Atica, São Paulo 1995.

BOFF, L., *Ética & eco-espiritualidade*, Verus, Campinas 2003.

TURNER, F., *O espírito ocidental contra a natureza. Mito, História e Terras selvagens*, Campus, Rio de Janeiro 1990.

WHITE, Lynn Jr., *The historical roots of our ecological crisis*, «Science» 155 (1967) 1203-1207.

[Mujer]

McFAGUE, Sallie, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1987.

RODRÍGUEZ, Pepe, *Dios nació mujer*, Ediciones B, Barcelona 1999.

RUETHER, Rosemary Radford (coord.), *Religion and Sexism*, Simon and Shuster 1974

RUSSEL, Letty M. (coord.), *Interpretacion feminista de la Biblia*, Desclée, Bilbao 1995.

SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En memoria de Ella*, Desclée, Bilbao 1989.

TORJESEN, Karen Jo, *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la iglesia primitiva y el escándalo de su subordinacion con el auge del cristianismo*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1996.

TUNC, Suzanne, *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1998.

18

Macroecumenismo latinoamericano

En un curso de «teología del pluralismo religioso» hecho desde América Latina no podría faltar una alusión al «macroecumenismo» latinoamericano, por ser éste la forma que la «teología del pluralismo religioso» latinoamericano tomó «avant la lettre», antes de que tal teología del pluralismo religioso se desarrollara en el mundo y en América Latina. Vamos a ver cómo fue este «macroecumenismo» y vamos a hacer una actualización y una proyección de futuro del mismo.

I. Para desarrollar el tema

A. Antecedentes

Como ya hemos dicho anteriormente, la TL es una teología muy joven, de apenas 30 años, frente a otras teologías que cuentan por siglos su antigüedad. Tres décadas no dan para desarrollar una teología que no es una teología concreta (una rama del árbol teológico) sino «una nueva manera de rehacer toda la teología». La TL ha desarrollado bastantes de sus ramas, sobre todo las principales; pero, también, ha dejado sin desarrollar, por falta de tiempo, otras ramas. La teología de las religiones, TR, es una de esas ramas que no hubo tiempo ni condiciones para ser desarrollada, y que aún espera ser abordada sistemáticamente.

Evidentemente, no se puede decir que no se pueda encontrar en lo realizado hasta ahora una posición de la TL en el campo de la TR. La naturaleza de la teología es tal que todas sus partes y tratados se implican mutuamente, comparten una misma imagen de Dios e interactúan unas con otras. De alguna forma, en cada elaboración sectorial teológica están presentes todas las demás, y esta presencia en síntesis o en germen puede dar razón, en cada una de ellas, de todas las demás. Pero sólo es, como decimos, «en síntesis o en germen». Un desarrollo que pudiéramos calificar como «suficiente» debería ser abordado explícita y rigurosamente. Este abordaje explícito y riguroso es el que decimos que, de hecho, no ha sido realizado por la TL respecto de la TR, aunque, como decimos, en muchas elaboraciones y realizaciones de la TL se ven presentes, en germen o en síntesis, afirmaciones claras y muy valiosas de TR.

Teologías indígenas, indias y afroamericanas

Para ejemplificar esto que queremos decir, podríamos ir en primer lugar, a las obras que, lógicamente, más tienen que ver con el diálogo de religiones. Podemos acudir al libro colectivo que dentro de la colección «Teología y Liberación»[1] aborda el tema de las religiones indígenas, libro colectivo de Manuel M. Marzal, J. Ricardo Robles, Eugenio Maurer, Xavier Albó y Bartolomeu Melià, titulado «El rostro indio de Dios». Pasa revista el libro a la religión de los Rarámuri-Pagótuame (Robles), al cristianismo Tseltal (Maurer), a la religión Quechua surandina (Marzal), a la experiencia religiosa Aimara (Albó), y a la Guaraní (Melià). En todos los casos se hace una presentación del patrimonio simbólico de estas religiones, se recuenta la historia de su relación con el cristianismo, y se hace una valoración de las posibilidades actuales de esa relación, de cara al futuro, en diversos aspectos y elementos. Pero en ningún caso se aborda un estudio sistemático de la valorización de estas religiones por sí mismas, de la necesidad (o no) de la mediación salvífica de Cristo, ni un estudio pormenorizado del valor de la revelación propia de estas religiones indígenas y de sus libros sagrados... El libro fue escrito en 1988 y no podemos pedirle que responda a unas preguntas que entonces no estaban en el ambiente, ni a unos planteamientos que no se hacía la TL desde la que este libro está escrito.

Otro tanto se puede decir de los volúmenes colectivos que ha producido en el Continente la Teología India[2]. Hágase un repaso de los mismos y véase cómo, por ejemplo, las cuestiones que concretamente –por no ir más lejos- nos hemos planteado hasta ahora en este curso, no están allí presentes. Se trata de una teología con una metodología propia y peculiar, que no ha de ser comparada con el concepto clásico occidental de teología, ya que su objeto y las preguntas a las que responde son otras.

Algo parecido se puede decir de las teologías afroamericanas. Como señala Antônio Aparecido da Silva, el diálogo entre la racionalidad de las teologías de herencia africana y la de la teología de la liberación aún está por llevarse a cabo; «los presupuestos del conocimiento en una y otra reflexión teológica no siguen los mismos caminos», incluso «se ignoran recíprocamente»[3]. No es posible buscar las preguntas y las respuestas de la teología de las religiones o de la teología del pluralismo en las teologías liberadoras afroamericanas, aunque no se niega que un estudio más profundo podría traducir a un lenguaje «sistemático» de cuño occidental

1 Colección dirigida por un comité editorial ecuménico, bajo el patrocinio del CESEP, en 50 volúmenes, que pretendía cubrir de manera sistemática todas las ramas vivas del árbol de la teología clásica desde la perspectiva de la TL.

2 Véase la bibliografía final.

3 DA SILVA, Antônio Aparecido, *Pluralismo religioso y tradiciones religiosas africanas*, en ASETT, *Por los muchos caminos de Dios*, I, Verbo Divino, Quito 2003.

las respuestas implícitas y hasta subconscientes que aquellas teologías han dado a las preguntas –allí percibidas a su manera- que se hace la «teología de las religiones». Ese estudio está por hacerse y no es éste el lugar de suplirlo. Así que damos por sentada la afirmación de que, de hecho, precisamente porque queremos respetar la identidad propia y peculiar de las teologías indígenas y afroamericanas, no podemos pretender encontrar en ellas explícitamente lo que convencionalmente se entiende por una «teología de las religiones».

¿No hay en la TL ninguna otra presencia, aunque sea también implícita, de TR? Creemos que sí.

«Macroecumenismo» latinoamericano

En septiembre de 1992, en Quito, Ecuador, tuvo lugar la «Asamblea del Pueblo de Dios», una asamblea de representaciones de las religiones del Continente Latinoamericano. Participó Pedro Casaldáliga, quien en su alocución a la Asamblea presentó el tema del «Macroecumenismo», neologismo que allí fue propuesto sobre la base del capítulo de igual nombre del libro que también allí, en el marco de la Asamblea del Pueblo de Dios, fue presentado y lanzado, Espiritualidad de la liberación[4]. Los teólogos latinoamericanos refieren de modo unánime que la Asamblea del Pueblo de Dios fue el momento en que ese término, «macroecumenismo», fue «presentado en sociedad» y fue asumido como latinoamericano. Desde entonces, fuera de nuestras latitudes es reconocido como una forma de hablar propia de los latinoamericanos.

El citado libro tiene, como decimos, un capítulo titulado precisamente así, «Macroecumenismo». Y se trata de un libro en el que los autores manifestaban que su propósito no era presentar una nueva espiritualidad, sino simplemente dar forma a la espiritualidad que se vivía en el Continente (el libro salía a la calle en el célebre 1992). El macroecumenismo allí presentado no quería ser una novedad (aunque sí lo fuera su nueva denominación), sino el reflejo de lo que, de hecho, se vivía en la práctica y se reflexionaba en la teología latinoamericana.

Ha pasado el tiempo, y la experiencia macroecuménica latinoamericana ha crecido y madurado. Vamos a tratar de hacer una actualización de aquella síntesis[5], insistiendo en que tampoco aquí queremos expresar una teoría particular, sino exponer lo que el Pueblo Latinoamericano siente en su espiritualidad macroecuménica actual.

---

4 Pedro CASALDÁLIGA y José María VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, en la biblioteca de Koinonía: servicioskoinonia.org/biblioteca

5 Vamos a hacer tal actualización sobre la base misma de aquel texto.

Vamos a utilizar un lenguaje que quiere estar a medio camino entre la teología y la espiritualidad. Y recordamos que no escribimos «universalmente», sino tratando de reflejar el punto de vista latinoamericano, que puede ser muy diferente al simplemente occidental, o al europeo en general (o romano en particular).

B. El macroecumenismo de Dios

Toda teología, toda espiritualidad dependen y provienen en última instancia no de una idea genial original de algún teólogo, sino de la experiencia de Dios que la comunidad hace en un determinado tiempo y lugar. El fundamento más hondo del macroecumenismo latinoamericano es también la experiencia de Dios que viven los cristianos del Continente. El macroecumenismo latinoamericano se basa en el macroecumenismo de Dios mismo. Es pues una imagen y una experiencia de Dios lo que en el fondo están en juego.

Podríamos comenzar diciendo que en nuestra experiencia religiosa hemos percibido el «macroecumenismo» de Dios. Dios es macroecuménico. No es racista, no está ligado a ninguna etnia ni a ninguna cultura. Dios no se da en exclusividad ni en privilegio a nadie.

Macroecuménico en su presencia en pueblos y personas

Hoy tenemos conciencia irreversible de la presencia del Espíritu de Dios a lo largo y ancho de toda la historia, en todos los pueblos, en todas las culturas y religiones... Hoy sentimos más fácilmente que él está presente en todos los pueblos, desde siempre, antes de la llegada física de los misioneros de cualquier religión[6], y aunque éstos no lleguen. Él está presente y actuante en el corazón de cada cultura, que siempre es un destello de su luz. Está presente y vivo en el corazón de cada ser humano, incluso de aquellos que -tantas veces sin culpa y aun con buena voluntad- lo ignoran o incluso lo niegan[7]. El realiza su salvación por caminos sólo de él conocidos[8], mucho más allá de los estrechos límites del cristianismo institucional[9] y de las religiones establecidas, y nosotros nos alegramos y no miramos con malos ojos la generosidad del Padre-Señor con los obreros de todas las viñas y de las más diferentes horas[10].

---

6 Puebla 201.

7 Puebla 208.

8 GS 22. «Mis caminos no son los mismos de ustedes» (Is 55, 8).

9 Recordemos una vez más la afirmación de H.R. SCHLETTE: «El camino ordinario de salvación, por ser el más universal, son las religiones no cristianas», *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, 85-86.

10 «¿Es que no tengo libertad para hacer lo que quiera en mis asuntos?, ¿o ves tú con malos ojos que yo sea generoso?» (Mt 20, 15).

Él no escoge un pueblo en exclusiva para comunicarse por medio de él con los demás; Él ama y escoge a todos los pueblos, y se comunica con todos ellos por medio de cada una de sus religiones. Él no sale al encuentro de unos, mientras simplemente se deja buscar por otros. No tiene acepción de personas ni de pueblos, ni tiene opción preferencial por ningún pueblo, aunque muchos pueblos, en los estratos iniciales de su maduración religiosa, se hayan creído a sí mismos objetos de tal privilegio discriminador. Tampoco margina ni olvida a ningún pueblo, ni deja a nadie en una situación salvífica gravemente deficitaria. Creemos en la igual dignidad de la relación de todos los pueblos con Dios, sin que podamos considerar «fe» la de unos y creencias religiosas o simple religiosidad la de otros, ni «virtudes sobrenaturales» las de unos y simples valores morales las de otros.

Por lo que en nuestra propia historia hemos vivido de orgullo y de conciencia de pueblo elegido y privilegiado, que desprecia a los otros pueblos y religiones y se cree llamado a salvarlos, pedimos perdón.

Macroecuménico en su propio misterio

Después de muchos avatares históricos en los que los cristianos, en el ámbito de la civilización occidental, habían vinculado excesivamente la imagen de Dios a una cultura -confluencia de varias culturas hegemónicas: griega, latina, sajona-, la reflexión y el discernimiento cristiano de los últimos tiempos[11] nos han devuelto una visión más clara del rostro macroecuménico de Dios. Dios no está ligado a ninguna raza, ni a ninguna cultura, ni a ningún sexo. No tiene dueño, ni apoderado, ni lugarteniente. No es blanco, ni occidental, ni masculino, como –penitentemente hay que reconocerlo- los cristianos lo hemos confesado y proclamado. Ni siquiera es un Dios cristiano como contradistinto a hindú, judío, musulmán... Ni siquiera tiene un nombre, porque es el «Dios de todos los nombres».

Todas las cualificaciones y determinaciones de Dios están de parte nuestra[12], son responsabilidad nuestra, y expresan nuestra limitación. Dios está más allá de todo lo que de Él decimos, confesamos y predicamos. Es un Misterio inabarcable, inaprehensible, inexpresable. Ninguna fórmula, ningún credo, ningún conjunto de dogmas, ningún libro sagrado... lo expresan y mucho menos lo encierran en una formulación adecuada, completa, perfecta. Ni tampoco ninguna formulación es «definitiva», ni insuperable o no susceptible de una relectura; la Humanidad sigue buscando al Dios Mayor, y Dios sigue entregándose y autodonándose de forma imprevisible y, muchas veces, sorprendente.

11 Para los católicos el Concilio Vaticano II ha tenido una importancia crucial en este punto. Cfr. sobre todo sus decretos LG, GS, UR, DH, NAe, AG…

12 En lenguaje escolástico se diría «quoad nos».

Esto nos hace sonreír ante las disputas teológicas de la historia que han estado llenas de condenas y anatemas, ante el celo misionero de quienes han despreciado, perseguido y hasta prohibido las religiones de los otros pueblos, o han hecho inmensos esfuerzos –tan generosos como equivocados- para sustituir la religión de los otros pueblos. Desde la contemplación del misterio «inefable» de Dios, reconocemos nuestro espejismo, pedimos perdón a todos los pueblos cuyas religiones los cristianos hemos perseguido y avasallado, y con humildad pedimos ser acogidos en una nueva comunidad religiosa mundial de los pueblos humanos. Estamos dispuestos a abrirnos a las luces, a los destellos de Dios que brillan en la experiencia religiosa de las religiones del mundo, a la vez que ofrecemos también nuestra propia riqueza espiritual.

Macroecuménicos nosotros a imagen y semejanza suya

Esta experiencia de Dios, de un Dios que no se vincula en exclusiva ni en privilegio a ningún gueto, y que actúa y salva en todo el universo y en toda la historia, amplía nuestra mirada y desparticulariza nuestro comportamiento. No podemos mirar el mundo ni enfocar nuestra vida desde la visión exclusiva de una raza, una cultura, pueblo o Iglesia. Nos sentimos ciudadanos del mundo, peregrinos de la historia total, responsables de la universalidad del cosmos, hermanos y hermanas de todas las criaturas.

El ecumenismo de Dios nos impide absolutizar mediaciones tales como nuestra propia Iglesia o nuestra religión. Nuestra pertenencia a una Iglesia no agota ni expresa adecuadamente nuestra pertenencia fundamental, nuestro «lugar social religioso»[13], que no es ya el pequeño mundo de una confesión particular, sino –a imagen y semejanza de Dios- el amplio ámbito macroecuménico, el universo de las religiones, la Humanidad buscadora de Dios. Cada vez más, hoy, para ser religioso hay que serlo intrerreligiosamente[14], y macroecuménicamente.

C. El macroecumenismo de la misión cristiana

La nueva experiencia de Dios que hemos hecho en nuestro Continente a través del redescubrimiento de Jesús, nos hace sentir también

13 Lo decimos aquí por paralelismo con el concepto de «lugar social»: «aquel lugar por el que se ha optado, desde el que y para el que se hacen las interpretaciones teóricas y los proyectos prácticos, el lugar que configura la praxis que se lleva y al que se pliega o subordina la praxis propia» (ELLACURIA, I., *El auténtico lugar social de la Iglesia*, en VARIOS, *Desafíos cristianos*, Misión Abierta, Madrid 1988, 78; servicioskoinonia.org/relat/124.htm). Así, podemos hablar de un «lugar religioso»: aquel lugar religioso por el que uno ha optado, al que uno se siente perteneciente en última instancia, desde el que hace las valoraciones y los proyectos…

14 Declaración de la Asociación Teológica Indiana, n. 36; cfr PATHIL, K., (ed.), *Religious Pluralism. An Indian Perspective*, ISPCK, Delhi 1991, p. 348.

el macroecumenismo de la misión del cristiano. Hablamos de la misión fundamental de todo cristiano, más allá de toda vocación o carisma particular. Esta misión consiste en «vivir y luchar por la Causa de Jesús, por el Reino», y ésa es, evidentemente, una misión máximamente macroecuménica. Porque el Reino es vida, verdad, justicia, paz, gracia, amor... entre todos los hombres y mujeres, entre todos los pueblos, y comunión de ellos y ellas con la naturaleza y con Dios. La misión de que nos sentimos investidas las personas cristianas es vivir y luchar por esta Utopía.

Ahora bien, esta misión no es otra que la de toda persona humana[15]. Nuestra tarea como cristianos no es otra que la que nos compete como personas. En principio los cristianos no tenemos una misión propia, específica, distinta, reservada, sólo viable para los iniciados. Nuestra vocación coincide con la vocación humana, porque nuestro sueño coincide con el sueño de Dios.

Siendo lo que somos, personas cristianas, no nos sentimos pertenecientes a una facción, a un particularismo filosófico o teológico, a una secta que nos sustraiga de las grandes preocupaciones y perspectivas. Nuestras Causas son las Grandes Causas de la Humanidad, Causas y Sueños de todos los pueblos, Causas y Sueño también de Dios.

Por eso, siempre que los hombres o mujeres, en cualquier circunstancia o situación, bajo cualquier bandera, trabajan por las Grandes Causas del Reino (amor, justicia, fraternidad, libertad, vida...) están cumpliendo el sentido de su vida, están haciendo la voluntad de Dios, están luchando por la Causa de Jesús. Por el contrario, no siempre que las personas se declaran cristianas y viven y luchan por sus Iglesias están haciendo la voluntad de Dios. No será otro el criterio escatológico por el que Dios juzgará a los seres humanos (Mt 25, 31ss): un criterio totalmente macroecuménico, no confesional, no eclesiástico, ni siquiera «religioso».

Común a todo ser humano

Esta «gran misión cristiana» que creemos que es común con la misión de todo ser humano, no dejamos de vivirla con nuestra propia luz de fe cristiana, con nuestra propia tradición. Hemos valorado mucho siempre nuestra propia tradición religiosa, como han hecho todas las religiones. Y como ellas también, hemos exagerado su valor cuando hemos absolutizado muchos elementos que eran realmente relativos, y cuando nos hemos considerado a nosotros mismos como el propio centro del universo de las religiones... Hoy consideramos que la luz de nuestra fe es una luz

15 Porque el Reino mismo no es sino «el destino de la raza humana», en una bella expresión de Albert Nolan. «Reino» es su nombre para nosotros, pero sabemos que no es sino la Utopía mejor de la Humanidad, el «sueño de Dios», al decir de la ya citada Asamblea del Pueblo de Dios.

«superior», porque viene de arriba, pero no es una luz superior a las demás por principio, sino una luz más entre las muchas luces de Dios que iluminan a la Humanidad, y cuya superioridad habrá que analizar a posteriori comparativamente con las demás luces, con mucho realismo y objetividad. Macroecuménicamente, valoramos todas las luces que iluminan a todos los seres humanos que vienen a este mundo.

En relación con los otros

Por esta coincidencia entre la misión cristiana y la misión humana, nos sentimos bien en cualquier sociedad humana abierta. No necesitamos vivir en sociedades aparte, ni en sociedades cristianas, de régimen de cristiandad, porque lo que para nosotros importa no es el «decir 'Señor, Señor'», sino estar a favor del proyecto de Dios. Nos sentimos llamados a colaborar con todos los que buscan la verdad y el amor, aunque no sean cristianos, ni siquiera creyentes. Nos alegramos de todo lo bueno que en el mundo fermenta, y nada humano lo consideramos ajeno a nosotros mismos, o irrelevante para una mirada atenta a la presencia de la salvación. El mundo, la sociedad, la historia, son nuestro propio ambiente vital, como ciudadanos del mundo y responsables de la sociedad, de su proyecto, de su misma esperanza... Ese mundo es el campo en el que nos sentimos llamados a realizarnos plenamente. Podemos y debemos colaborar con todos, sin visiones chauvinistas ni ópticas monocromáticas.

No dejamos de tener una identidad cristiana específica, pero es una diferencia accidental añadida y que no nos separa del mundo, sino que nos reenvía a él. Nuestra gran referencia no es esa identidad cristiana ni ninguna otra referencia confesional diferenciante, sino la «gran misión humana», la común vocación de constructores de la Utopía, luchadores por las Grandes Causas. Ante Dios, lo que importa no será ser cristiano, judío, musulmán, hindú o sintoísta... sino haber gastado la vida en pro de las Grandes Causas.

A diferencia de otros tiempos en los que los cristianos hemos medido todo lo ajeno con la medida de nuestros propios valores, hoy valoramos lo que no es cristiano reconociendo su valor intrínseco, por sí mismo. No llamamos a nadie «cristiano anónimo», ni a ningún valor lo llamamos «Verbo sembrado», ni «semillas del Evangelio» o «preparación evangélica». No importa que las personas sean cristianas o no, sino que sean ciudadanas del Reino. Y sus valores no valen por la participación que tengan de nuestros propios valores, sino de la que tengan en los valores de Dios mismo, fuente de todo bien.

El conflicto en la misión cristiana

Pero también nos encontramos con la oposición y el conflicto. Hay quienes se oponen a los intereses comunes de la comunidad humana a

favor de sus propios intereses egoístas y opresores. Unas veces somos combatidos, otras debemos luchar y oponernos. A veces somos perseguidos por nuestra fe, y otras veces somos nosotros los que sentimos la necesidad de criticar la actitud de nuestra propia Iglesia o religión. El conflicto forma parte de la historia y de nuestra vida.

Ahí, nuestra actitud macroecuménica nos hace saltar por encima de fronteras chauvinistas entre «los nuestros y los otros», haciéndonos medir nuestras solidaridades y oposiciones en función de la utopía del Reino. También aquí el reinocentrismo es la medida de todo. Nos sentimos más unidos a aquellos que, aun sin ser de nuestra religión, sin referencia a Cristo o sin fe explícita en Dios, luchan por su Utopía (que nosotros llamamos Reino en lenguaje bíblico cristiano) y por tanto se posicionan a favor de la justicia, a favor de los pobres y de la liberación integral, que a aquellos que tal vez con el nombre de Cristo Rey en los labios, se posicionan a favor de la injusticia y la opresión, y se oponen a los pobres.

Si nuestra verdadera pasión es la llegada del Reino, y todo lo medimos ecuménicamente con esta medida –como decimos-, nos sentiremos más unidos a aquél que realiza la Causa de Jesús aun sin conocerlo, que a aquellos que -quizá incluso en su nombre- se oponen a ella.

Esto es tremendo, pero es real. Y es evangélico. Jesús mismo sentía esa mayor cercanía. Él se identificó más con el samaritano que con el sacerdote y el levita, más con la liberación de los pobres que con el culto del templo (Lc 10, 25ss), más con los pecadores humildes que con los fariseos satisfechos de sí (Lc 15, 11-32; Mt 21, 31-32), más con el que hace la voluntad de Dios que con el que dice «Señor, Señor» (Mt 7, 21), más con los que dan de comer al hambriento, aun sin conocerlo (a Él) (Mt 25, 31ss), que con los que hicieron milagros en su nombre (Mt 7, 22), más con el que decía que «no» pero hacía la voluntad del padre que con el que decía que «sí» pero no la hacía (Mt 21, 28-32).

Conocemos muchos casos en la historia en los que la verdad del Reino ha estado más del lado de los que han sido perseguidos por los cristianos y hasta por la propia Iglesia, que del lado de éstos y de ésta. Cuando los indígenas de Abya Yala fueron invadidos, expulsados y masacrados o esclavizados, la razón de Dios estaba de su parte, y no de la del que esgrimía la Cruz o el mandato del Papa en el «Requerimiento». En la guerra civil española, que fue considerada «cruzada» por la Iglesia, unos murieron con el nombre de Cristo Rey en los labios y en su corazón, pero en connivencia con el ejército que combatía a los que de hecho defendían las Causas de la soberanía popular, el orden constitucional, la democracia y la superación del capitalismo, Causas que entonces daban cuerpo a la utopía del Reino proclamado por Jesús. Las revoluciones por los derechos humanos modernos hubieron de ser anticlericales y perseguidoras de las Iglesias, porque

éstas se posicionaron a favor de las monarquías y oligarquías, a favor del orden del privilegio y del *Ancien Régime*. En la larga marcha del ascenso del socialismo mundial, la Iglesia ha estado invariablemente con el capitalismo, poniendo la libertad económica de los poderosos por encima de la justicia y la dignidad de los pobres. Finalmente, en las revoluciones populares latinoamericanas, la Iglesia católica institucional ha sido uno de las grandes obstáculos que no pudieron superar los movimientos liberadores de los pobres. En estas y otras muchas coyunturas históricas graves, así como en los conflictos de cada día, la perspectiva macroecuménica nos solidariza primariamente con el amor y la justicia, la libertad y el bien de los pobres, y nos enfrenta a quien se opone a ellos, aunque sea de nuestra religión o nuestra Iglesia. El macroecumenismo se mueve en otras coordenadas, sin el fanatismo de defender, por espíritu de cuerpo, a nuestra religión o de nuestra Iglesia, a cualquier precio, por encima de de las Causas a las que la misma Iglesia se debe.

D. Actitudes macroecuménicas

Este macroecumenismo típico latinoamericano produce en nosotros una serie de actitudes espirituales que lo concretan y lo verifican, y que, en conjunto, lo hacen característico. Éstas son las principales:

•**contemplación**, como fundamento último de este macroecumenismo: una capacidad potenciada para contemplar a Dios en la Historia, en la Vida, en todos los pueblos, incluso en los que no conocen a Cristo[16], en las luchas de los pobres, en los esfuerzos de tantos militantes generosos, aunque se manifiesten como lejanos de un Dios confesado o de una Iglesia o religión conocidas. Ahí, nuestro macroecumenismo nos da la capacidad de captar la secreta presencia del Reino de Dios, de su Salvación siempre actuante.

•**optimismo soteriológico**, creyendo efectivamente que Dios quiere que todos los seres humanos se salven, aunque no lleguen al conocimiento de toda la Verdad (cfr. 1 Tim 2, 4), y que esta voluntad suya es una voluntad eficaz. El macroecumenismo nos hace optimistas porque creemos que todos nuestros desvaríos humanos y nuestros mismos conflictos religiosos son como «juegos de niños» ante Dios, nuestro Padre y Madre comprensivo y cariñoso, siempre abierto al perdón y a la acogida. Creemos

16 «El misionero, o es un contemplativo y místico, o no será un misionero auténtico. El verdadero evangelizador está imbuido de fe en la presencia concreta de la Trinidad en cada pliegue del tejido de la historia, a pesar del empañamiento que la perversión humana le causa. En las formas altamente socializadas de la vida de los aztecas, en los trabajos comunitarios de los indios brasileños, en el sentido profundamente igualitario que se da en la mayoría de las tribus indígenas de Brasil discierne sacramentos de la comunión trinitaria y huellas de la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu en el mundo»; L. BOFF, *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Vozes, Petrópolis 1990, p. 80-81.

que a todo ser humano, incluso al aparentemente más cerrado a su gracia, Dios ha de darle, aunque sea «por caminos sólo por El conocidos»[17], una generosa oportunidad de salvación. Para muchos, la propia muerte será el Sacramento de su salvación[18].

•**diálogo con el mundo**, contacto permanente con él. Nada de lo que es humano nos es ajeno. Los gozos y las esperanzas, los sufrimientos y dolores de los humanos, especialmente de los pobres, son también nuestros. Y eso nos lleva a escrutar permanentemente los signos de los tiempos[19].

•**apertura positiva**: por principio nos sentimos predispuestos a acoger y a valorar el trabajo y el esfuerzo de los hermanos, de los militantes, de los pueblos... más que a recibirlo con prevención o a rechazarlo[20]. Y sabemos que nuestro mensaje está de acuerdo con los deseos más profundos del corazón humano[21] y que una sola es la vocación última del ser humano, la divina[22].

•**colaboración** con todos los que luchan de cualquier forma por esa Causa universal que es la Utopía del Reino. Todo el que no está contra el Reino está con nosotros. Todo el que lucha por una buena causa participa de la lucha por el Reino y merece que le apoyemos[23]. No trataremos de impedir el bien que haga cualquier grupo por el simple hecho de que «no sea de los nuestros» (Mc 9, 38-40).

•**desinterés institucional**: nuestro absoluto es el Reino, no sus mediaciones, ni siquiera nuestras instituciones. No somos «eclesiocéntricos», ni funcionarios interesados, ni buscamos nuestro interés, ni ponemos en el centro ninguna otra institución o mediación. Sólo queremos que triunfe el bien, aunque nos cueste la vida.

Para prolongar el tema, una evaluación crítica de este macroecumenismo latinoamericano, un estudio de sus límites y una prospectiva hacia el futuro puede encontrarse en el artículo de J. M. VIGIL, *Macroecumenismo: teología latinoamericana de las religiones*, citado en la bibliografía final. Por razones de espacio no incorporamos esa temática.

---

17 GS 22; LG 16; AG 7.

18 BOROS, L., *El hombre y su última opción*, Paulinas/Verbo Divino, Madrid 1972.

19 GS 4, 44, 62; AG 11; ChD 16, 30.

20 Del diálogo con el mundo y de la apertura positiva al mismo fue modelo la espiritualidad del Vaticano II, que procuró aplicar la «medicina de la misericordia». «La antigua historia del samaritano ha sido el modelo de la espiritualidad del Concilio», afirmó Pablo VI; *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1965, p. 1026.

21 GS 21.

22 GS 22.

23 GS 43, 93, 16, 92, 57, 90, 77, 78; UR 12; AG 12; AA 14.

II. Textos antológicos

• «La Causa de Jesús es la Causa del Reino. Justicia, libertad, fraternidad, amor, misericordia, reconciliación, paz, perdón, inmediatez con Dios... constituyen la Causa por la que luchó Jesús, por la que fue perseguido, preso, atormentado y condenado a muerte.

A fin de que tal Causa siguiese adelante, resucitó de entre los muertos y estará siempre al lado de quienes luchan por la misma. Legalismo en vez de justicia, división discriminatoria en vez de fraternidad, leyes en vez de libertad, odio a los enemigos en vez de amor, dureza de corazón en vez de misericordia y compasión, pacificación en vez de paz, sumisión en vez de reconciliación, venganza en vez de perdón, distanciamiento de Dios en vez de proximidad, constituyen la anticausa de Jesús. Quienes estén por tal anticausa están contra Jesús.

Por esta razón, siempre que los seres humanos, en cualquier hemisferio de la tierra y sea cual fuere su bandera, trabajen denodadamente por el triunfo de esta causa están llevando adelante la Causa de Jesucristo. Por el contrario, no siempre donde hay cristianismo explícito se da ipso facto la bondad, la liberación, la justicia, la fraternidad. En cambio, donde se da la fraternidad, la justicia, la liberación y la bondad, allí se encarna verdaderamente el cristianismo y se está viviendo el evangelio, tal vez incluso bajo el anonimato o bajo cualquier otra bandera.

Ser cristiano es vivir y luchar por la Causa de Jesús.»

Leonardo BOFF, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, ITVR, Madrid 1977.

• *El Pueblo de Dios son muchos Pueblos*. Todas aquellas personas, comunidades y Pueblos que asumimos ese sueño-proyecto de Dios, somos el Pueblo de Dios. Ninguna religión, ninguna iglesia, puede arrogarse la exclusividad de ser ese Pueblo. Se excluyen, eso sí, del Pueblo de Dios todos aquellos y aquellas que se niegan a asumir ese sueño de Dios y de su Pueblo, sirviendo a los dioses del capital, del imperialismo, de la corrupción y de la violencia institucionalizada. Por ese culto idolátrico, en nuestra América y en todo el Tercer Mundo, cada vez son más los pobres y cada vez son más empobrecidos. En nuestro Continente, después de tantas condenaciones y prepotencias religiosas, queremos proclamar esta realidad mayoritaria que se expresa, sobre todo, en las religiones indígenas, en las religiones afroamericanas y en las diversas confesiones cristianas. Las cristianas y cristianos presentes en este encuentro nos sentimos profundamente llamados a la conversión. Públicamente, en nombre de millones de hermanos y hermanas que sienten como nosotros, y para suplir, quizás, la omisión oficial de nuestras iglesias, pedimos perdón a los Pueblos Indígenas y a los Pueblos

Negros de nuestra misma casa, tantas veces condenados como idólatras y secularmente sometidos al genocidio y a la dominación.

Dios tiene un sueño. Declaración de la Asamblea del Pueblo de Dios, Quito septiembre 1992. Texto completo en Agenda Latinoamericana'2003, p. 192, y en: latinoamericana.org/2003/textos/castellano/APD.htm

III. Preguntas para trabajar en grupo

-Recordar el significado etimológico de «ecumenismo».

-¿Qué habíamos escuchado sobre el «macroecumenismo latinoamericano»?

-¿Qué diferencia estableceríamos entre «ecumenismo» y «macroecumenismo»?

-Refiriéndonos al «ecumenismo entre cristianos», ¿qué impresión tenemos de su situación actual? ¿Está avanzando, retrocediendo, detenido? ¿Por qué? Comentar.

-¿Y qué información tenemos respecto al diálogo entre las religiones: se está dando, está avanzando, retrocediendo...?

-Tomar el texto «Dios tiene un sueño», de la APD de 1992 (está en la red, cfr. la bibliografía) y comentarlo en grupo.

-¿«Dios es macroecuménico»? ¿Cabe aplicarle a él esa cualificación? ¿En qué sentido?

-«La gran misión cristiana, o sea, la misión fundamental de los cristianos, es esencialmente la misma que la de todo ser humano»: comentar. ¿El cristianismo no tiene una diferencia específica? ¿Ser cristiano no es «algo más», o «algo diferente»? Esa diferencia, si la hubiere, ¿es esencial, sustancial, ontológica, de conocimiento...? ¿Qué es lo que está en juego en el fondo de este debate?

-Completar la exposición de esta lección con dos apartados nuevos: «el Macroecumenismo de Jesús» y «el Macroecumenismo de la Iglesia»; para elaborarlos, o simplemente para comentar el tema, se puede acudir a las lecciones 10 y 11, respectivamente, de este mismo curso.

-En otro tiempo, los católicos, por ejemplo, tenían prohibido colaborar con «los comunistas», hablar con los protestantes, comulgar en un culto evangélico o participar en un culto de otra religión... ¿Las cosas han cambiado? ¿Cuál es nuestro criterio? Presentar casos actuales de esta problemática.

-Comentar las actitudes espirituales que derivan del macroecumenismo latinoamericano (apartado VI). Añadir algunas de las muchas más que se podrían añadir...

IV. Bibliografía

BARROS, Marcelo, *Pluralismo cultural y religioso: eje de la teología de la liberación*, en COMISIÓN TEOLÓGICA DE ASETT, *Por los muchos caminos de Dios - I*, Verbo Divino, Quito 2003, 156-181.

BOFF, L., *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander 1992.

COMBLIN, José, *La teología de las religiones desde América Latina*, en VIGIL-TOMITA-BARROS, *Por los muchos caminos de Dios II*. Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo Axial» nº 3, p. 47-73.

CASALDÁLIGA, P., *El vuelo del Quetzal*, varias ediciones en América Latina, 1988. También en la biblioteca de Koinonía (servicioskoinonia.org).

CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, capítulo tercero, apartado «Macroecumenismo» en la biblioteca de Koinonía.

Encuentro de Teología India I, CENAMI, México – Abya Yala, Quito, 1991. *Encuentro de Teología India II*, id. 1994

MARZAL, Manuel, et alii, *O rosto índio de Deus*, Vozes, Petrópolis 1989.

TEIXEIRA, Faustino, *Diálogo de pássaros. Nos caminhos do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1993, pp 174.

VIGIL, José María, *Rasgos de espiritualidad misionera desde América Latina*, Revista «Misiones Extranjeras» 195 (julio 2003) 304-316.

VIGIL, J.M., *Macroecumenismo: Teología de las religiones latinoamericana*, en VIGIL-TOMITA-BARROS, op. cit., págs. 46-90.

19

Un nuevo tiempo axial
Ampliando horizontes

En esta lección pretendemos ampliar los horizontes. Hasta ahora hemos desenvuelto nuestra reflexión dentro del ámbito de las religiones, sobre todo dentro del cristianismo. Es necesario ensanchar la mirada y darnos cuenta de que, en realidad, el horizonte es mucho más amplio, lo cual nos proporcionará una mejor perspectiva para percibir la pequeñez y la relatividad de nuestras mismas reflexiones.

I. Para desarrollar el tema

La credibilidad de una persona o institución no sólo viene de la fuerza intrínseca de sus razones teóricas aisladamente tomadas, sino de su vida y su realidad social e histórica. Por eso tomamos con especial precaución las promesas económicas de una persona en quiebra por deudas, o los juramentos de fidelidad de una persona reconocidamente infiel... Hasta ahora hemos utilizado en nuestro curso razones teóricas proporcionadas por las religiones. Más allá de esas razones teóricas, queremos preguntarnos por la situación real y la historia de las religiones, para captar posibles razones de otro tipo, más allá de las razones teóricas. ¿Cómo está la religión actualmente, desde una perspectiva amplia de la historia?

La crisis de las religiones

«La crisis de la religión en los países occidentales de tradición cristiana es un hecho unánimemente reconocido. A esta situación objetiva corresponde una situación de evidente malestar en los sujetos que intentan seguir viviendo religiosamente en el actual momento sociocultural»[1].

Las religiones, y concretamente el cristianismo, están en crisis, en una grave crisis que hunde sus raíces en un proceso que ya cuenta varios siglos. Hoy simplemente la crisis ha estallado y se ha hecho más ostensible y evidente que nunca.

---

1 MARTÍN VELASCO, Juan de Dios, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1999. También en RELaT 256: servicioskoinonia.org/relat/256.htm Recomendamos la lectura completa de este texto, al que seguiremos de cerca en este momento, citándolo por la edición impresa de la revista "Selecciones de Teología" 150 (1999) 127-146.

No sólo sus instituciones están en crisis: también los sujetos que tratan de vivir esa fe con la mejor buena voluntad, sienten un malestar, una desazón, una sensación de que algo grave no marcha. Juan Bautista Metz ha hablado de la «crisis de Dios» (*Gotteskrise*), para indicar que la crisis afecta a la raíz misma de la religiosidad. Martin Buber habla del «eclipse de Dios». Küng la considera «crisis epocal»[2]. No se trata pues de un punto aislado, algún elemento suelto o alguna dimensión concreta, que están en crisis; es el conjunto, la estructura y el ambiente lo que ha entrado en una crisis inédita[3].

Un primer rasgo de la crisis puede ser conceptualmente aislado en lo que llamamos el proceso de «secularización», que atañe a la pérdida de vigencia y relevancia del factor religioso en la sociedad y en la cultura. La religión, que estuvo en la cima de la escala de valores sociales aceptados, ha venido siendo sustituida gradualmente por la ciencia, por otra racionalidad. El espacio social para la religión se estrecha, de forma que queda actualmente reducido al ámbito del culto y de las agrupaciones religiosas específicas. La religión queda condicionada a la opción personal de los individuos y recluida al campo de la conciencia, con la consiguiente reducción de su influjo en todas las esferas sociales.

Pero no es sólo en lo social donde se da esta crisis por efecto de la secularización, sino que la crisis se ha instalado dentro mismo de la institución. En efecto, una porción creciente de sus propios adherentes se distancian de la ortodoxia oficialmente vigente en la Iglesia a la que pertenecen, así como de las prácticas religiosas consideradas oficiales. Por otra parte, la moral oficial de las instituciones religiosas no sólo no es practicada por sus miembros, sino que tampoco es aceptada por ellos como criterio. Son una mayoría cada vez mayor quienes aunque dicen creer, no creen pertenecer o dejarse reglamentar por dicha religión. Se está produciendo un proceso creciente de «desregulación institucional del creer», por el que «la imposición del sistema de normas éticas está siendo sustituido por una regulación individual de dicho sistema con elementos tomados de distintas tradiciones religiosas, dando así lugar a una 'religión a la carta'»[4].

Se da, además, la presencia de dos fenómenos contrarios. Por una parte la increencia, fenómeno relativamente moderno pero creciente en la historia; se suele denominar como increencia poscristiana, queriendo expresar que el Dios rechazado es precisamente el Dios de los cristianos.

---

2 PAGOLA, José Antonio, *Testigos del misterio de Dios en la noche*, en Sal Terrae (enero 2000) 27-42.

3 «La crisis actual del cristianismo es inédita». Jean DELUMEAU, *Une crise inédite*, «Le Monde» 5 junio 1979, Paris.

4 MARTÍN VELASCO, J., *ibid*., p. 131.

Por otra parte, el fenómeno muy vivo del surgimiento de los llamados «nuevos movimientos religiosos», sumamente variados y florecientes. Se juntan pues la aparente languidez y hasta desaparición de la religiosidad, y la práctica de una «religiosidad salvaje» e incontenible.

Como se ve, la crisis es compleja, y esos datos contradictorios hacen posibles los diagnósticos más dispares: mientras para algunos la religión está desapareciendo y el ser humano está cayendo en el ateísmo y el nihilismo, para otros estamos en un «retorno de lo sagrado», en un momento de indudable efervescencia religiosa. En estas circunstancias tiene mucha importancia el lugar desde el que se observa la realidad. Las instituciones religiosas oficiales, no están, ciertamente, en la posición que proporciona la mejor perspectiva; tal vez por eso sus diagnósticos son sistemáticamente negativos y hasta agresivos.

Diagnóstico

Los estudiosos de la religión (antropólogos, sociólogos, teólogos...) parecen ir acercándose en los últimos tiempos a un juicio más comúnmente aceptado, que podríamos reducir a los siguientes puntos:

-La crisis no es terminal para lo religioso; no se trata de una desaparición de la religiosidad, como precipitadamente vaticinaron algunos hace tiempo[5]; la religiosidad, de una forma u otra, va a permanecer.

-Se trata de una crisis muy fuerte para las religiones tradicionales históricas, que hace tiempo se encuentran desorientadas, han perdido en buena parte el contacto con la realidad, no aciertan a comunicarse adecuadamente con la conciencia moderna de sus adherentes, y están en situación de permanente quiebra y deterioro, sin que se pueda prever cuál va a ser el resultado de su crisis.

-Se registra una formidable emergencia de nuevas formas religiosas, que evidencian que la potencia espiritual de la humanidad sigue vigente y en buena forma, potencia que, ante la incapacidad de las formas tradicionales religiosas tal vez superadas, puja por expresarse con creatividad en respuesta todavía desreglamentada al hambre espiritual de esa humanidad que incluso puede decirse simultáneamente atea o increyente.

5 «Durante las últimas décadas del siglo XIX y las primera del XX, fueron incontables las previsiones de un final del cristianismo a fecha fija por parte de racionalistas, positivistas y marxistas. Y son ellos los que han perdido vigencia o han desaparecido de la historia, mientras el cristianismo, aunque lleno de problemas, sigue dando que esperar a muchos y que pensar a todos». MARTÍN VELASCO,J., *Ibid,*p. 137. Cfr también D. BOSCH, *La transformazione della missione*, Queriniana, Brescia 2000, p. 657-658.

Distinción entre espiritualidad y religión

Ante esta situación, se hace imperioso[6] restablecer conceptualmente una clara distinción entre lo religioso o la religión, y lo espiritual o la espiritualidad. No son lo mismo. La espiritualidad es mucho más amplia que la religión. La espiritualidad no es, como se ha pensado tradicionalmente, un subproducto de la religión, una actitud que la religión produciría en sus adeptos; por el contrario, es la religión la que es simplemente una forma de las muchas en las que se puede expresar esa realidad omniabarcante y máximamente profunda que es la espiritualidad, que se da en todo ser humano, antes y más abajo de su adhesión a una religión.

David Hay afirma que «dos de cada tres adultos tienen una espiritualidad personal, mientras que menos de uno de cada diez se preocupa de ir a la Iglesia regularmente»[7]. Lo que está en crisis en la actualidad no es lo espiritual -que, por el contrario, muestra con exuberancia su vitalidad, reclamando espacios y nuevas formas allí donde sus viejas expresiones entran en crisis- sino simplemente algunas formas de lo religioso, especialmente las religiones institucionales tradicionales.

Más importante para la humanidad que la religión, es y ha sido siempre la espiritualidad, una dimensión que ha brotado en el creciente cúmulo de conocimientos y experiencias culturales, antropológicas y religiosas, adquiridos por nuestra especie a lo largo de su larga y trabajada historia.

Hipótesis: metamorfosis de la religión

Después de haber utilizado en el pasado categorías como «descristianización», «desacralización»... los expertos recurren ahora a categorías de otro talante, como cambio, transformación, mutación, meta-morfosis[8]... Ante todo, es claro que no se trata de una destrucción, de una desaparición o de una muerte de lo religioso o lo sagrado, que, muy al contrario, se mantiene vivo. Pero no es tampoco una crisis superficial o parcial, como si sólo fueran los elementos más visibles, o sólo fueran unos determinados aspectos los que estarían en crisis. No. La crisis de las religiones es más bien global, del conjunto como tal, de su estructura y de su sentido. Es toda la religión o religiosidad la que se ve desafiada a entrar en una transformación.

---

6 «Una de las más urgentes cuestiones de nuestro tiempo es establecer la diferencia clara entre *religión y espiritualidad*». Ó MURCHÚ, Diarmuid, *Rehacer la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, p. 48. También en servicioskoinonia.org/biblioteca

7 *Religion Lacking Spirit*, «The Tablet», 2 March 1996, pp. 292-293.

8 Esta categoría concretamente es la utilizada por MARTÍN VELASCO en el artículo citado, de él volveremos a tomar la propuesta de hipótesis.

Se ha hecho célebre hace unos años la expresión de que «no estamos en una época de cambios, sino en un cambio de época», que vendría a ser aquella vieja teoría de que la suma de cambios cuantitativos en un momento determinado produce un cambio cualitativo. Muchos cambios juntos abonarían la percepción de un cambio de época. ¿Qué sería, para lo religioso, el cambio de época, o el «cambio cualitativo»? Es lo que se quiere expresar con categorías tales como «mutación» o incluso «metamorfosis». Una «mutación genética» es un cambio no precisamente superficial en un ser vivo, sino un cambio que afecta a su ser, «genéticamente modificado». Un gusano -para hablar de metamorfosis- puede sufrir muchos avatares en su itinerario de ser vivo: puede crecer, enfermar, sufrir amputaciones... pero todos esos cambios son menores que aquel proceso que se conoce como metamorfosis, por el que acaba transformándose en una mariposa; es el mismo ser vivo, pero, en algún otro sentido, es otro ser: ha sufrido una reestructuración integral, una reconversión biológica total, una reconfiguración desde lo más hondo de su propio ser. Esta imagen de la metamorfosis es la que utiliza Juan Martín Velasco para expresar lo que los científicos de las religiones piensan hoy respecto a la crisis que están experimentado las religiones o lo religioso en general.

Una religión es un sistema de mediaciones, que abarca creencias, prácticas, constelaciones de símbolos, normas y comportamientos éticos, sentimientos, estructuras institucionales, que adopta una configuración determinada en un pueblo o cultura concretos. Las distintas religiones son configuraciones diversas de estos sistemas de mediaciones entre el ser humano y lo sagrado, con que los pueblos se han dotado a sí mismos a lo largo de una ancestral historia, como una floración espontánea e inevitable de su dimensión espiritual.

Pues bien, estos «sistemas de mediaciones» –y no sólo las mediaciones- es lo que ha entrado en una crisis progresiva en los últimos siglos. La mayor parte de las mediaciones y el conjunto o sistema encuentran un creciente rechazo en un contingente poblacional cada vez mayor. No es problema de muchas o pocas mediaciones, sino de los sistemas mismos de tales mediaciones, que parecen haberse agotado en su actual configuración histórica y que parecen exigir un cambio en la orientación de su significación, una transposición hacia otro horizonte de sentido, una «metamorfosis» tras la que tal vez parecen nacer a una nueva existencia. «Cuando esto se produce, no cambian sólo unas mediaciones religiosas; cambia el horizonte mismo en el que se inscriben esas mediaciones, originando una transformación en el sentido que tiene el conjunto de todas ellas para el ser humano»[9].

9 *Ibid*., p. 129.

Las nuevas religiosidades que parecen estar apareciendo poseen «su propio sistema de mediaciones, que van desde modelos tomados del esoterismo, el teosofismo o la mística, a métodos espirituales asumidos de distintos contextos: ejercicios físicos y mentales, técnicas de concentración y relajación, dietas alimenticias y medicinas alternativas. En sus versiones más laicas, la nueva religiosidad incorpora una preocupación ética centrada, más allá del deber, en formas basadas en el amor y la solidaridad con el otro. Pero lo importante no son los cambios de las mediaciones, sino la transformación de su sentido y su lugar en el interior de lo sagrado. Pues tales mediaciones no son tomadas como prescripciones de una intervención divina anterior, ajena y externa al sujeto. Son expresiones de la necesidad de transcendencia que reside en el sujeto y que le permite realizarla históricamente, manifestarla culturalmente, expresarla socialmente»[10].

Por lo demás, es sólo recientemente cuando los cientistas de las religiones están llegando a esta nueva hipótesis interpretativa del fenómeno que las religiones están atravesando, y en ningún momento se piensa que se haya dado con un diagnóstico certero sobre un fenómeno epocal que no sabemos bien en qué consiste, ni cuánto puede durar, y que tal vez no haya hecho más que empezar...

No es la primera vez

La historia de las religiones es un aspecto nada más de la evolución más amplia de las formas históricas que ha revestido la vivencia de la dimensión espiritual del ser humano en su encuentro con lo sagrado. Ésta ha sido una evolución constante, sin duda, pero sólo algunas de las muchas etapas de transformación que se han registrado podrían ser denominadas como verdaderas «metamorfosis» de lo religioso en la historia del ser humano. Una de ellas es la que se ha dado en llamar, a partir de Karl Jaspers, «tiempo eje» o «tiempo axial»[11], una etapa de la historia de la humanidad hacia la que hoy día se vuelve la mirada con insistencia. ¿Qué fue el tiempo axial?

En el mundo de la piedad o de la teología cristiana se ha dicho normalmente que Cristo es el centro del tiempo, que toda la historia caminó hacia él y viene de él. Él sería el «eje del tiempo», que marca un antes y un después[12]. Pero ésa es una afirmación de fe, válida dentro del ámbito de la fe cristiana, no en el ámbito de la ciencia. La filosofía de la historia se ha preocupado por encontrar, a partir de razones empíricas, válidas

10 *Ibid*., p. 135.

11 *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven, EEUU, 1953.

12 Así lo han dicho todos los grandes pensadores cristianos, desde Agustín hasta Hegel.

científicamente, más allá de una fe particular, cuál sería el «tiempo eje», si existe. «Este eje estaría situado en aquel punto de la historia que hubiera dado origen a todo lo que después de él el ser humano ha sido capaz de ser, el punto que hubiera ejercido una más decisiva influencia en la modelación del ser de la humanidad»[13]. Jaspers lo sitúa «en el período en torno al año 500 a.C., en el proceso espiritual que acontece entre el 800 y el 200 a.C. Es ahí donde encontramos la línea que divide más profundamente la historia. El ser humano, tal como lo conocemos hoy día, llegó a ser lo que es. Abreviadamente podemos llamarlo 'tiempo axial'»[14].

Es un período en el que simultánea e independientemente, se da, en tres separadas zonas del planeta, sin conexión entre sí (Occidente, India y China), un proceso de maduración espiritual que representa un avance gigantesco en la gestación del ser humano tal como hoy lo conocemos. En esa época, Confucio y Laot-se viven en China, donde aparece un sin fin de escuelas de filosofía. En India se producen en este tiempo los Upanhishads y Buda, y toda la gama de posibilidades filosóficas. En Irán, Zaratustra enseña una desafiante visión del mundo como lucha entre el bien y el mal. En Palestina hacen su aparición los profetas: desde Elías al Deuteroisaías, pasando por el primer Isaías y Jeremías. En Grecia aparece Homero, los filósofos (Parménides, Heráclito y Platón), los autores de las tragedias, Tucídides y Arquímedes. Todo lo que implica esta serie de nombres se dio durante unas pocas centurias, casi simultáneamente en China, en India y Occidente, sin que ninguna de esas regiones supiera lo que estaba aconteciendo en las otras.

Es la época en la que aparece la reflexión. La conciencia se hace consciente y el pensamiento se hace objeto de sí mismo. Surgen los conflictos espirituales, los intentos de convencer a los otros a través de la comunicación de pensamientos, razones y experiencias. En esta época nacen las categorías fundamentales con las cuales todavía hoy pensamos, y son puestos los cimientos de las religiones mundiales, por las cuales todavía los seres humanos viven.

La edad de los mitos llega a su fin en este tiempo. Los filósofos griegos, indios y chinos, así como los profetas, fueron decididamente desmitificadores. La racionalidad y las experiencias clarificadas racionalmente se alzaron contra la irracionalidad del mito (el logos contra el mythos). La transcendencia del Dios único se alzó sobre los inexistentes demonios y contra la visión mítica de los dioses. La religión se hizo ética. El mito se convirtió en parábola, algo muy distinto de lo que originalmente había sido.

13 *JASPERS, K.*, pág. 1.

14 *Ibid*.

«Por primera vez aparecieron los filósofos. Lo que después fue llamado razón y personalidad, fue revelado por primera vez durante el tiempo axial. Esta modificación de conjunto de la humanidad puede ser llamada con propiedad *espiritualización*. El movimiento toma conciencia. La existencia humana se convierte en objeto de meditación, como *historia*»[15].

Esta hipótesis del «tiempo eje» o «tiempo axial», que hace apenas unos años casi nadie tenía en cuenta es hoy ampliamente asumida como una categoría de referencia obligada en la historia religiosa de la humanidad[16].

La metamorfosis de la religión en el tiempo axial

Es en este tiempo cuando se originan las grandes religiones, que todavía hoy perduran. El tiempo eje marca un parteaguas para las religiones[17], y se produce el paso de las religiones preaxiales a las religiones post-axiales.

Las preaxiales son religiones cósmicas, fundidas con la naturaleza y con la raza. Son religiones de la etnia, de la tribu, o hasta del clan. Su objetivo es conservador: preservar el orden, alimentar la unidad de la tribu dentro de una visión común y reclamar la fidelidad de sus miembros, mantener la armonía del ser humano con la naturaleza frente a la amenaza del caos, atraer la bondad de los dioses sobre la tribu, asegurar el buen orden de las estaciones climáticas y alejar los desastres y la ira de los dioses. Pretenden fundamentalmente conservar la vida, no su transformación.

Las religiones que surgen en este tiempo axial son religiones de salvación o liberación, con una estructura claramente soteriológica. Todas las religiones postaxiales reconocen que la existencia humana ordinaria es defectuosa, limitada, insatisfactoria. Cada religión pone la causa de esta insatisfacción en una caída primordial, en una tendencia hacia el mal o hacia el pecado, o en alguna otra concepción peculiar, y no aceptan esta limitación de la existencia humana presente, poniéndola en contraste con algo muy diferente que está en el futuro: el Reinado de Dios en el judaísmo, la salvación eterna conseguida por la redención en el cristianismo, el paraíso musulmán, etc. «Toda fe postaxial está orientada soteriológicamente»[18].

---

15 *Ibid*., 3-5.

16 Los primeros en hablar del período axial fueron –según informa Jaspers (*ibid*., p. 8- LASAULX (1856) y Viktor von STRAUSS (1870). Modernamente el tema ha sido discutido por A.C.BOUQUET (1941), G.F.MOORE (1948); E. VOEGELIN (1954), L. MUMFORD (1957), J.B.COBB (1968), G. FOHRER (1972), B.I. SCHWARTZ (1975), S.N. EISENSTADT (1982) y John HICK (1989), entre otros.

17 HICK, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University, New Haven 1989, p. 22, a quien sigo de cerca en este punto.

18 *Ibid*., 33.

En la religión preaxial, el individuo no existe como persona individual con una dignidad propia y capacidad de vivir una relación personal con la divinidad. En la religión postaxial el valor del individuo no radica ya en su identificación con el grupo, sino que toma forma una apertura personal a la transcendencia. El ser humano pasa a ser un ser personalmente capaz de salvación.

En las religiones preaxiales no se da la esperanza de una existencia radicalmente nueva, diferente y mejor, sea en este mundo o en una vida más allá por venir. El gran Dios es Creador, pero no salvador o liberador. El sistema religioso preaxial trata de conservar el equilibrio entre el bien y el mal y prevenir toda posible amenaza, pero no tiene en vista la transformación de la situación humana. No existe en él el sentido de una realidad superior con la que fuese posible un futuro ilimitadamente mejor. Las religiones postaxiales, por el contrario, son siempre liberadoras, de salvación, transformadoras.

«Así, el tiempo axial es un período de tiempo de una significación única. Con ciertos matices, podemos decir que en este período, todas las grandes opciones religiosas, que constituyen las vías mayores de concepción de la realidad última, fueron identificadas y establecidas definitivamente, y desde entonces no ha ocurrido en la vida religiosa de la humanidad nada que se le pueda comparar»[19].

Evidentemente no estamos hablando de un fenómeno que se diera puntualmente en un momento, sino de un proceso a gran escala que se condensó en un lapso de varios siglos, aun con sus anticipaciones, sus retrasos, y sus remolinos contradictorios. Pero la visión de conjunto es la que presentamos.

¿Estamos en un nuevo tiempo axial?

Ésta es la gran pregunta que nos podemos hacer, que se hacen muchos estudiosos de la religión de un tiempo a esta parte. ¿Será que la crisis epocal que la religión está viviendo en Occidente estará siendo un síntoma de una experiencia histórica semejante a lo que fue la mutación o metamorfosis que la religión sufrió en el llamado tiempo axial? Cada vez emerge con más fuerza entre los estudiosos de la religión y entre los teólogos/as la hipótesis de que estamos entrando en un nuevo tiempo axial, del cual la religión va a salir tan transformada que tal vez resulte poco reconocible. Quizá por esto es por lo que muchos consideran que la religión tradicional está desapareciendo, mientras todos comprueban que, en todo caso, las instituciones religiosas históricas afrontan dificultades que

19 *Ibid*., 31.

parecen insuperables en su acomodación a los tiempos actuales y futuros. La «figura histórica» tradicional de las religiones parecería estar agotada irrecuperablemente[20]. Pero por otra parte, en medio de la crisis de la religión a la que nos hemos referido, se da toda una efervescencia religiosa que puede estar siendo la manifestación, el inicio o la profundización de ese «nuevo tiempo axial»[21].

• **Juan Martín Velasco**, sostiene[22] que el tiempo eje es un «momento prototípico de metamorfosis de lo sagrado». «La mutación religiosa operada por el tiempo eje representa una ilustración de lo que significa, para nosotros, 'metamorfosis de lo sagrado', y la hipótesis que proponemos para interpretar los cambios religiosos a los que estamos asistiendo consiste en atribuir a las transformaciones que vienen operándose en la religión desde la modernidad y que tienen su culminación, para las sociedades occidentales, en la segunda mitad del siglo XX, un alcance semejante al que supuso el tiempo eje, llamado a tener, para el futuro del cristianismo y de las religiones de la humanidad, repercusiones comparables a las que aquél desencadenó».

Lo enjuto de la expresión de este autor –uno de los más conocidos fenomenólogos de la religión en el ámbito de habla hispana- no debe hacernos perder de vista las tremendas implicaciones que están en juego. Si las transformaciones que se están operando en la religión en la actualidad son de alguna manera comparables a las que supuso el tiempo axial en su alcance y en su profundidad, entonces diríamos que todos nuestros argumentos (también los que hemos estado proponiendo a lo largo de este curso de teología de las religiones) han de ser puestos de alguna manera entre paréntesis, porque serían como castillos de naipes sobre un terreno sísmico. Nuestras categorías clásicas, nuestros supuestos, la cosmovisión, las mediaciones que para nosotros constituyen en su conjunto los sistemas religiosos, y el «horizonte» mismo en el que se inscriben esas mediaciones... están en trance de cambio, de mutación, de metamorfosis... Se impone pues una reserva adicional, una prudencia extrema, una humildad contemplativa... más que una actitud dogmática arrogante, pretenciosamente conquistadora de la verdad.

---

20 Hace varias décadas Michel DE CERTEAUX ya se cuestionaba: «¿Será que las formas presentes del cristianismo anuncian no su desaparición, pero sí el fin de una de sus figuras y el comienzo de otras?» Cfr. *Le christianisme eclaté*, Paris, Seuil 1974, citado por LUNEAU, R., *Nem todos os caminhos levam a Roma*, Vozes, Petrópolis 1999, 25.

21 Son muchos los autores que se muestran partidarios de interpretar la crisis actual como un nuevo tiempo axial. Aquí sólo recogeremos el testimonio de tres de ellos. Cfr también PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, pág. 24; NOGUÉS, Ramón M., *El futuro del cristianismo*, «Selecciones de Teología» 162 (junio 2002) 126.

22 MARTÍN VELASCO, J., *ibid*., 129.

En ese ambiente epocal de torbellino o de vorágine que, a cámara lenta pero sin descanso, estaría transformando la experiencia y el pensamiento religiosos en este nuevo tiempo axial en el que ya estaríamos entrando, ¿qué decir de nuestras argumentaciones en pro del exclusivismo o inclusivismo? ¿No sería la conciencia de estar en un nuevo tiempo axial el mayor argumento para un pluralismo, no ya sólo a favor de las llamadas «religiones mundiales» (postaxiales), sino a favor del reconocimiento de la validez fundamental de toda actitud religiosa humana honesta y sinceramente «buscadora de la verdad»? En todo caso, se haría evidente la estrechez de miras de quien, encerrado en su propia tradición religiosa, quisiera pontificar soluciones y dogmas de alcance universal.

• **Carlos Palacio** sostiene[23] que «hay una semejanza sorprendente entre los trazos característicos de aquella fantástica mutación epocal y lo que parece constituir el quicio de la crisis actual, crisis de sentido, que afecta no sólo al individuo, sino a la sociedad como un todo. También hoy lo que está en juego es la manera misma de entender la existencia humana, personal y social. El ser humano moderno no sabe ya cómo situarse con relación al cosmos y con relación a la transcendencia»[24].

Un primer intento de interpretar la crisis de la religión en el mundo moderno occidental fue realizado por la teología de la secularización, intento que resultó ser muy optimista. A primera vista, parecía ser nada más la reivindicación de la justa autonomía de las realidades terrestres. Pero la vertiginosa evolución de las sociedades en las dos últimas décadas, así como el «retorno de lo sagrado» y una desatada «religiosidad salvaje» evidenciaron como insuficiente la explicación. Una segunda interpretación ha sido ésta: «estaríamos entrando en una nueva etapa de la historia religiosa de la humanidad. Las grandes religiones, sobre todo en sus formas tradicionales e institucionalizadas, estarían cediendo el espacio a otras formas religiosas más adecuadas a la cultura de la modernidad. Transformación de lo sagrado pero no desaparición de la religión, y mucho menos negación de la transcendencia»[25].

Si la hipótesis de un nuevo tiempo axial fuese cierta, nos inspiraría un sentimiento o conciencia de optimismo y de esperanza: saber que la crisis, a pesar de sus aparentes signos contradictorios, no deja de ser crisis «de crecimiento», salto cualitativo hacia delante. Nos haría respetar -sin compartirlo- el nerviosismo y el pesimismo de quienes –sobre todo en las instituciones religiosas institucionales- sólo ven el deterioro y la caída de

23 PALÁCIO, Carlos, *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?*, en *Teologia aberta ao futuro*, SOTER, São Paulo 1997, p. 77-98. También (en portugués y castellano) en ID, *¿Nuevos paradigmas o fin de una era teológica?* servicioskoinonia.org/relat/227.htm

24 *Ibid*., pág. 82.

25 *Ibid*., pág. 88.

la religión, o el extravío de un mundo que no reconoce la verdad absoluta de la que su tradición es exclusiva depositaria.

• «Los radicales cambios que están teniendo lugar en todo el mundo nos están empujando con fuerza a entrar dentro de lo que se puede llamar el 'segundo tiempo axial'. Como el primero, este segundo va a fundamentar una cultura de alcance universal», dice el hermano **Wayne Teasdale**[26], monje cristiano, participante cualificado en el Parlamento de las Religiones del mundo.

Según Teasdale, ya en la segunda mitad del siglo XX se han producido acontecimientos que van a impactar la vida y la cultura durante siglos y que tendrán implicaciones para este nuevo período axial. El Concilio Vaticano II es, para Teasdale, uno de ellos, y la celebración del Parlamento de las Religiones en 1993 es un acontecimiento que, si no tiene una significación tan radical, sí será un catalizador hacia esta nueva era. Una nueva comunidad sagrada de alcance mundial está en trance de formarse, lo que exige de nosotros que cultivemos las habilidades necesarias, como el diálogo, una vida económica y socialmente sostenible, una capacidad de resolución de conflictos, una ética mundial, una espiritualidad universal, voluntad para compartir, mutua apertura, confianza, respeto y capacidad para escuchar en profundidad a los otros, a nosotros y a la Tierra misma. El segundo período axial conlleva también el cambio de una cultura exclusivamente antropocéntrica a otra geocéntrica y cosmocéntrica.

«Esta radical e importantísima evolución [o metamorfosis] hacia una civilización reconciliada con la Tierra, requiere la participación activa de las religiones. Pues así como no habrá paz en el mundo mientras no la haya entre las religiones, no llegaremos a una nueva visión de la vida, de la cultura y de las relaciones de la familia humana con la naturaleza, a no ser que las religiones den su apoyo y tomen conciencia de su crítica necesidad»[27].

Como el primero, este segundo tiempo axial no afectará sólo a lo religioso, sino a la humanidad misma en lo más profundo de su conciencia y de sus relaciones integrales entre los propios seres humanos así como con la naturaleza, la Tierra y el Cosmos. A la vista de estas macrodimensiones, la problemática de una nueva relación de tolerancia y de comprensión entre las religiones –que eso es lo que significa en definitiva la adopción de una posición «pluralista» en materia de teología de las religiones- se nos presenta como una evidencia que se desprende por sí misma a la vista de la transformación en curso. Sólo quienes permanecen enclaustrados en su «pequeño mundo», cautivos de las categorías únicas de su sola tradición religiosa, pueden hoy abogar por posiciones exclusivistas o inclusivistas. Cuando abrimos los ojos a

26 *Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age*, en BEVERSLUIS, Joel (ed.), *Sourcebook of the World's Religions*, New World Library, California 2000, 239.

27 *Ibid*., 240.

la realidad sin límites que nos desborda, nos damos cuenta de que al margen de nuestras resistencias o incomprensiones, todos estamos siendo de hecho absorbidos por un torbellino ascendente evolutivo que nos va a terminar ubicando en un mundo nuevo donde la pluralidad y el pluralismo serán como la estructura misma del ser. Frente a esta experiencia, los pequeños argumentos teóricos contrarios aparecen como espejismos dispensables.

¿Y antes? Recuperando la historia espiritual del ser humano

Sin embargo nuestra especie humana ha caminado esta tierra tal vez por casi cuatro millones y medio de años[28], dos millones de ellos como creaturas erguidas sobre dos pies[29]. Hace 300.000 años que inventamos el fuego[30], lo que fue sin duda un momento de una significación muy grande para el avivamiento de nuestra conciencia espiritual. Los antropólogos y los arqueólogos nos informan que desde hace 70.000 años estamos dando muestras de una conducta y unos valores netamente espirituales, aunque hay vestigios de prácticas religiosas ya desde el último medio millón de años[31].

Antropólogos como Joaquim Wach, B. Malinowski, Joseph Cambell y Mircea Elíade... cuando investigan la naturaleza de la espiritualidad humana no lo hacen en el mundo de las creencias religiosas, sino que exploran los restos de la más antigua tradición, que ellos creen que se conserva todavía en los rituales y en las costumbres de las recientes centurias y décadas[32].

La creación es en sí misma esencialmente espiritual y lo ha sido desde sus orígenes, con la fuerza divina co-creadora que se despliega múltiplemente. Los seres humanos, desde los primeros momentos de su evolución, han entrado en una relación de compromiso con este universo espiritual, capacitados como estaban para tal compromiso. Los humanos hemos orado y dado culto de una forma consciente y elaborada por al menos 70.000 años, mucho antes de que se hubiera escuchado nada de las

28 Sigo de cerca los datos presentados por Diarmuid Ó MURCHÚ, en *Reclaiming Spirituality. A new spiritual framework for today's world*, Crossroad, New York 1997, 31. Los datos están en continuo movimiento, retrocediendo hacia fechas cada vez más antiguas: el 10 de julio de 2002 los grandes medios difunden la noticia de que se ha descubierto en el Chad un cráneo de 7 millones de años, el del homínido más antiguo conocido…

29 Es el tiempo comúnmente atribuido al *homo erectus*.

30 Las fechas todavía están en una gran inseguridad: algunos llevan el descubrimiento del fuego hasta el año 600.000; SWIMME & BERRY lo retrotraen hasta hace un millón y medio de años… Cfr. O'MURCHU, Diarmuid, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, New York 1997, p. 66.

31 Los arqueólogos informan que uno de sus principales criterios para la identificación de unos yacimientos como indudablemente humanos es el hallazgo de simbolismos religiosos en los enterramientos. HICK, J., *God has many names*, The Westminster Press, 1982, 43.

32 Ó MURCHÚ, *Ibid*., 36.

religiones formales. Durante la mayor parte de la era paleolítica (entre el 40.000 y 10.000 a.C.) hemos estado comprometidos en una sofisticada y altamente creativa forma de despliegue espiritual centrada en la Gran Diosa Madre[33].

Cuanto más se sumergen los especialistas en la (pre)historia de nuestra humanidad, lo que encuentran no es analfabetismo, incultura, salvajismo caníbal (como la proyección no integrada de nuestra propia sombra nos ha hecho suponer)... sino una creatura espiritual y socialmente integrada con el mundo de su tiempo en evolución[34]. El corazón de esta cultura espiritual ha sido la capacidad de crecer y desplegarse en conjunción con la evolución de la naturaleza, en una comunidad telúrica y cósmica de interrelación e interdependencia ser humano/naturaleza. Durante la mayor parte de nuestro tiempo vivido sobre la tierra, nuestra especie ha sido gente del planeta más que gente de una nación. Hemos vivido en íntima unión con el planeta Tierra como nuestro hogar cósmico, y, cada vez más, las evidencias sugieren que nos hemos sentido muy «en casa» en el planeta. La espiritualidad anti-mundo y anti-naturaleza de los recientes milenios ha sido desconocida en la mayor parte de nuestra historia evolutiva[35]. Durante decenas de milenios hemos vivido en armonía con la Tierra, siendo con ella una misma realidad inseparable. La Tierra era experimentada por aquellos seres humanos «primitivos» como un hogar cósmico al que todos pertenecían y al que ningún subgrupo pretendía controlar o dominar en exclusiva. Los humanos no sintieron la urgencia de dominar el mundo. La Tierra fue entendida como un organismo viviente, como la encarnación de la Gran Diosa Madre que alimentaba y sostenía a sus criaturas con prodigiosa fertilidad e inagotable abundancia; hubiera sido inconcebible que alguien hubiera querido volverse contra el seno que le alimenta.

Quizá, lo más llamativo de todo sea el arte altamente elaborado y la creatividad espiritual centrados en la gran diosa de la Tierra Madre, que ha centrado la conciencia humana como una conciencia universal a lo largo de unos 35.000 años (del 40.000 al 5.000 a.C.). La mayor parte de las pruebas al respecto provienen del arte[36] de la época glacial, cuyo comienzo se suele situar alrededor del 25.000 a.C. y su declive al comienzo de la Revolución Agrícola (alrededor del 8.000 a.C). Hay abundantes pruebas que confirman la adoración de la diosa en los primeros tiempos del Paleolítico (entre el 40.000 y el 10.000 a.c..). El significado religioso/espiritual de este culto, aunque debatido durante largo tiempo, es ahora comúnmente aceptado.

33 *Ibid*., 53.

34 *Ibid*., 67.

35 *Ibid*., 58.

36 Este arte es conocido desde hace apenas 150 años; Lascaux (Francia) es el lugar más famoso de los yacimientos.

La mayoría de los especialistas actuales manifiestan una actitud receptiva y abierta, reconociendo tácita o incluso abiertamente su complejidad y profundidad. Uno de los más conocidos especialistas, Leroi-Gourhan, sugiere que un mayor aprecio de la antigua mitología es esencial para dar con la interpretación adecuada, que podría entonces dar lugar a algo parecido a una síntesis cosmológica, poniendo de manifiesto un sentido holista, intuitivo y espiritual altamente desarrollado en aquellos pueblos[37]. Muchos de los valores que hoy tratan de rescatar los grupos más inquietos y proféticamente vanguardistas encarnan los valores arquetípicos que la humanidad vivió en dimensiones más o menos explícitas en aquellos tiempos ancestrales en que la divinidad cultuada ha sido femenina[38].

En la mayor parte de los ambientes cristianos, hacer referencia a la divinidad femenina adorada por la humanidad durante tantos miles de años, suena como a una vuelta al paganismo y a supersticiones primitivas del mundo pre-civilizado... Ello es fruto de la falta de información, o de actitudes reaccionarias. Incluso los cristianos que tratan de estar abiertos a estas perspectivas tienen su horizonte limitado tanto espiritual como intelectualmente, debido a que ni en su educación primera ni en su formación universitaria ha sido tenida en cuenta esta perspectiva[39]. Hasta el día de hoy nuestra cultura religiosa y espiritual es fuertemente masculina.

Pregunta: ¿Y por qué la teología y la espiritualidad no hablan de nada de esto ni se refieren a ninguna de estas realidades? ¿Por qué nuestra literatura sagrada (bíblica o teológica) ignora positivamente todas estas dimensiones de nuestra larga y trabajada historia? ¿Por qué muchos libros de espiritualidad cristiana sólo se refieren a nuestras experiencias eclesiásticas cristianas como si Dios no hubiese existido antes del cristianismo o más allá del «pequeño mundo bíblico judeocristiano»? Retomaremos más tarde la pregunta. Quede ahora simplemente formulada.

De todas formas, ¿estaremos idealizando el pasado, un pasado tan remoto cuanto sumido en la bruma de la lejanía? Ciertamente que es difícil hablar de ese pasado y expresar lo que muchos recientes estudios están comenzando a poner en evidencia y tratando de divulgar. Invitamos al lector a abrirse a estos temas, no sólo desconocidos normalmente hasta ahora, sino susceptibles todavía de suscitar un recelo de extrañeza en casi todos nosotros, por la novedad que encierran y por los prejuicios al respecto en los que hemos sido educados, inconscientemente. Pero en todo caso, para mayor objetividad, es conveniente que subrayemos que no todo en aquel pasado fue tan positivo.

37 Ó MURCHÚ, D., *Rehacer la vida religiosa*, pág. 81.

38 Ó MURCHÚ desarrolla detenidamente estos valores, *ibid.* p. 81.

39 *Ibid*., 79.

Efectivamente, hacia el año 8000 a.C. -hace pues sólo 10.000 años, «poco tiempo» relativamente- se da un cambio importante en la historia de nuestros ancestros, con el comienzo de la Revolución Agrícola, que inicia una época que durará hasta los años 1600 d.C., cuando comenzará la Revolución Industrial. La era paleolítica parece haber tenido buenas condiciones climáticas, que produjeron gran vegetación y abundancia de alimentos. Las conciencia espiritual, centrada en la Gran Madre Tierra, prodigiosamente fértil, llevó a la humanidad a descubrir la posibilidad de una consecución de los recursos para la subsistencia, más apropiada que la simple recolección, por la agricultura. Una elemental división del trabajo llevó a una cierta partición de la tierra, lo cual creó un sentido de propiedad y de emulación. La rivalidad entre las tribus comenzó, y la tierra se convirtió en la medida de status y de poder. Nació el prototipo de la Ciudad-Estado, concepto y realidad social de explotación absolutamente desconocido hasta entonces en la historia de la humanidad.

Comienza el tiempo oscuro en el que se rompe la unidad del ser humano con la naturaleza, entrando en crisis toda aquella constelación de valores articulados en torno a la figura femenina de la Gran Diosa Madre Tierra, y comienza la voluntad de poder, de dominio, de explotación hacia la misma tierra y hacia los seres humanos hermanos.

Invención del Patriarcado

A partir de este tiempo la convivencia –o coexistencia- se basa en valores de control y de conquista, los valores supremos masculinos que aún permanecen imbatidos en la actualidad. Y «para convalidar esa ética cuestionable, el patriarca masculino inventa la religión, proyectando la imagen de un supremo Dios masculino que haga juego con el macho supremo conquistador de la Tierra. ¿Podría ser más insidioso o espúreo el nacimiento de las religiones formales? ¡El subconsciente –si es que no fue consciente- intentó conquistar incluso el mismo poder divino! ¿La religión es la revelación gratuita de un Dios amoroso, o es el arma definitiva de la dominación patriarcal?»[40].

Las reflexiones de Ó Murchú que estoy hilvanando son atrevidas, hasta parecen irreverentes, pero expresan plásticamente lo mejor de las reflexiones antropológicas actuales de la crítica a la religión, que nosotros, desde la «hermenéutica de la sospecha» con la que simpatizamos, no podemos menos que plantearnos, aunque sólo sea en forma de preguntas.

En efecto, como hemos dicho y es sabido, la mayor parte de nuestra historia ha estado dominada desde un influjo del polo femenino como articulador de las experiencias de unión e intercambio entre el ser humano y la

40 *Ibid*. 72.

naturaleza, y la Gran Diosa Madre ha sido la que ha regido esa armonía cósmica tan largamente sostenida. Sólo al fin de la historia (¡en sólo los últimos 10.000 años!) ha desaparecido esa prevalencia femenina y se ha instalado en la sociedad humana el patriarcalismo como una construcción social.

Construcción social y religiosa

Con la llegada de la revolución agrícola, la humanidad ha comenzado a conceptualizar a Dios -«a su propia imagen y semejanza»- como el Supremo Padre Patriarca, modelado según las necesidades y la forma de ver patriarcal y explotadora, de la sociedad agrícola. El ser humano comenzó a querer ser como Dios. Se había inventado una ideología religiosa que permitía dominar a los otros -como se suponía que Dios mismo lo hacía-: así se cerraba el círculo vicioso que encurvaba al ser humano sobre sí mismo enrolando a Dios en ese mismo círculo.

En la práctica esto se corporificó más intensamente con los movimientos migrantes de las bandas nómadas que a partir del 4500 a.C. se registran, desde los Kurgans del Este europeo, los Arians en India o los Aqueos en Grecia, y no mucho después los Hebreos en Canaán (Palestina), de lo que la Biblia misma conserva el testimonio documentado. Liderados por guerreros y por poderosos sacerdotes, estos invasores quieren conquistar y dominar en nombre de un Dios conquistador masculino a quien tratan de representar y servir. La imagen de un jefe conquistador a caballo se convierte en el signo adoptado tanto por la religión como por la política en muchos de los siglos siguientes.

La aparición de las religiones formales

Fue sólo ya en el final de esta época de la revolución agraria cuando aparecen las religiones en sentido formal, que son las que hoy conocemos como religiones mundiales. El hinduismo, cuyos orígenes se pueden rastrear hasta la mitad del tercer milenio a.C., es considerada la más antigua de las religiones formales, de unos 4500 años. Antes de ese tiempo, el culto y los sistemas de valores religiosos han sido adoptados extensivamente en la humanidad, pero religiones formales como hoy las conocemos, no existían.

Ya nos hemos referido al tiempo axial como contexto en el que surgen, y no vamos a repetirlo. Digamos simplemente que estas religiones se caracterizan por una identidad muy fuerte, apoyadas en el mismo concepto de Dios que manejan. Para este tiempo la humanidad ya ha llegado al descubrimiento de la escritura, lo que servirá de apoyatura firme a la formalización del patrimonio simbólico de estas religiones. Todas ellas usan textos[41] de sus respectivas Escrituras para justificar y sacralizar su visión.

41 En algunos casos, en los primeros estadios se trata de «textos orales».

El supuesto y la convicción son que los textos han sido inspirados por Dios y contienen sus palabras reales, tal como Dios las ha pronunciado. El problema de la formalización de las religiones es que están construidas sobre el supuesto de que Dios habla como nosotros hablamos, razona como razonamos nosotros, y actúa como actuamos nosotros, de forma que podemos reducirlo a un sistema que podemos comprender y controlar. No es de extrañar que, por siglos y milenios, hayamos invocado a Dios para justificar cosas como la esclavitud, el sometimiento de la mujer[42], el apartheid, la conquista de tierras ajenas, la explotación humana, la guerra de agresión, etc[43].

Institucionalizadas, con una jerarquía controladora, depositarias de la palabra de Dios, dueñas de la ortodoxia... por más que las religiones traten de identificarse con lo divino, no pueden evitar su propia concupiscencia humana, sus intereses institucionales, y su inevitable lado oscuro, hecho de miedo, escapismo, moralismo, dominación, servicio ideológico al sistema de opresión e idolatría. Las víctimas de las religiones no han sido pocas a lo largo de la historia, pero la mayor parte de ellas han tenido que someterse a su omnímodo poder. Sólo en la época de la modernidad, alcanzada la edad adulta de la sociedad, con la rebelión de las víctimas y la toma de conciencia de los problemas de la religión, acentuados por el «segundo tiempo axial» en curso, las religiones han entrado en la citada situación de crisis, que parece insuperable en la actualidad.

Y con ello hemos cerrado el círculo, al llegar de nuevo a la situación de las religiones formales después de haber dado un recorrido por ese horizonte mayor de la (pre)historia humana, a la que nunca nos asomamos... ¿Está claro ahora el objetivo de este capítulo?

Religiones y espiritualidad

Debemos retomar en primer lugar la distinción que hicimos más atrás entre religión y espiritualidad. La espiritualidad es anterior, más amplia y más fundamental que las religiones. *Anterior*, pues, como decimos, las religiones son de ayer, mientras que la espiritualidad ha acompañado al ser humano desde siempre. *Más amplia*, pues la religión es sólo una forma de la espiritualidad, una forma que se da en un determinado tiempo de la historia y en respuesta a unas determinadas necesidades del estadio del proceso evolutivo de la humanidad. *Más fundamental*, pues las religiones son «sistemas de mediaciones», mientras que la espiritualidad es la dimensión humana misma que puede tomar expresión o cauce por esas mediaciones.

42 El advenimiento de las religiones formales, sumándose al del «patriarcado», ha sido en general muy negativo para la mujer. En todas las grandes religiones la mujer sale muy malparada. Actualmente, la religión en la que la mujer tiene más dificultad de aceptación parecería ser el islam.

43 Ó MURCHÚ, *ibid*., 76 a quien sigo ahora de cerca.

Después de todo lo dicho, podemos extraer una conclusión: el ámbito de las religiones es un ámbito muy limitado. No es, como nos parecía, el «ámbito de la realidad más profunda y amplia», cuando confundíamos la religión con el mundo del espíritu, «el mapa con el territorio»[44].

Aplicándolo más a nuestro tema digamos: la teología clásica de las religiones, la teología del pluralismo religioso, el diálogo interreligioso... es algo muy importante, pero es algo muy limitado. Es un mundo, al fin y al cabo, pequeño. Si no somos críticos, todo puede quedar «entre religiones», en una discusión entre mediaciones que pueden pretender confundirse a sí mismas con el absoluto ante el que pretenden mediar.

Desde una perspectiva que abarque toda la historia de la especie humana, un diálogo «entre religiones», o mejor aún, una teología «de las religiones» se queda corta, necesariamente. El pluralismo integral no debería entenderse sólo «respecto a las religiones» (formales, universales), sino como una actitud pluralista ante las respuestas a la transcendencia que la humanidad ha dado durante los milenios anteriores a las religiones formales, y ante las respuestas que dará la religión en el futuro más allá de las religiones formales. Una actitud pluralista integral hoy nos debe llevar a un diálogo y a una aceptación no sólo de las religiones axiales, sino también de las preaxiales y lo que puedan ser las «deuteroaxiales», búsquedas y respuestas religiosas o espirituales que los seres humanos han dado, están hoy dando y sin duda darán en el futuro con toda creatividad.

Con esta visión macrohistórica, el marco de referencia de la teología de las religiones se ensancha; ya no puede bastarnos una respuesta dada a base de categorías teológicas tomadas de las religiones, dentro de sus supuestos y sus límites; desde esta visión más amplia nos surgen preguntas más profundas, a la vez que otras preguntas anteriores resultan ociosas o, simplemente, desaparecen.

Espiritualidad contra religión

Podemos también retomar ahora la otra pregunta que dejamos aparcada más arriba, de por qué la teología y la espiritualidad clásica guardan silencio ante toda esta macrohistoria y prehistoria religiosa de la humanidad. ¿Por qué su mundo de referencias permanece encerrado en el fanal judeocristiano, como si Dios estuviera también enclaustrado en ese pequeño mundo, y fuera de la saga de Abraham a Jesús no hubiera sabido decir una palabra ni actuar, como si en la historia de la humanidad no hubiera otras referencias espirituales, ni categorías teológicas útiles, ni huellas de la presencia de Dios?

44 Aludimos al póster con la frase de Knitter que reza: «Las religiones son mapas, no el territorio mismo». Cfr servicioskoinonia.org/posters

Respondamos: ese enclaustramiento de nuestra teología responde simplemente al enclaustramiento mismo que todos hemos sufrido dentro del fanal autoendiosado de las religiones. Éstas se han autoerigido en coto privilegiado y único de la acción de Dios, como si estuvieran avaladas por una especie de pre-existencia eterna que las constituyera en la suprema encarnación de la sabiduría, una forma auténtica y directa de revelación divina, el único medio que hace accesible a nosotros la revelación de Dios, la dimensión esencial de cualquier otra forma de vida espiritual o de experiencia de transcendencia.

Este encerramiento y esta falta de visión es la que causa las malas relaciones entre las religiones formales y la efervescencia espiritual del mundo actual. La humanidad más sincera está hambrienta de espiritualidad (no de religión, de religiones) y la busca de mil maneras. El problema más triste es que muchos buscadores de espiritualidad son incomprendidos y rechazados por los representantes oficiales de la religión, que están prácticamente incapacitados para comprender lo que está sucediendo realmente. En muchos casos, por esto mismo, la religión se convierte en verdadero obstáculo para el crecimiento espiritual de las personas y de las sociedades.

Pero después de esta apertura de horizontes que hemos tratado de realizar hasta aquí, creemos que nos es posible abrir también el horizonte de nuestra actitud pluralista, porque Dios -¿la Gran Diosa Madre?-, en efecto, no esperó para actuar a que las religiones formales entraran al escenario, ya en el último acto de la historia. Él/Ella ha estado trabajando en el cosmos desde siempre, derrochando co-creatividad desde hace miles de millones de años, y recibiendo de los humanos –sobre todo en los últimos 70 mil, desde mucho antes de que las religiones formales hicieran su aparición- una respuesta de participación igualmente co-creativa. «La evidencia que hoy día estamos descubriendo deja en claro que, comparativamente hablando, la respuesta de nuestros predecesores ancestrales ha sido tan auténtica en su momento como la nuestra en nuestro tiempo»[45].

Debemos realizar pues un desplazamiento desde el campo de la religión hacia el campo de la espiritualidad. Lo realmente importante para la humanidad no es la religión, sino la espiritualidad. La actitud pluralista principal que hemos de aceptar no es sólo para con las grandes religiones, sino para con las grandes y las pequeñas, así como para con todas las manifestaciones de la respuesta humana hacia la siempre actuante co-creatividad de Dios. «Contrariamente a lo que piensan los religionistas, la espiritualidad, y no la religión, es la primordial fuente de nuestra búsqueda de sentido, que además nos ofrece un camino mucho más coherente a una

45 Ó MURCHÚ, *ibid*., 78.

experiencia comprensiva de la divina revelación. Consecuentemente, una de las mayores tareas proféticas para la espiritualidad en esta época, como en cualquier otra, es la de confrontar a la religión con su propia sombra. La religión no es ni ha sido nunca la fuente primaria de la espiritualidad. La religión no es ni nunca ha intentado ser el único o principal medio para la revelación de Dios a la humanidad. La religión es mucho más una invención humana que divina. Histórica y antropológicamente, la religión está tan estrechamente vinculada e integrada al afán patriarcal por dividir y conquistar, que casi no encuentra sentido fuera de ese específico ambiente. La religión pertenece a una percepción exagerada de la realidad por la que tendemos a atribuirle una significación primordial, eterna, cuando de hecho es un fenómeno que no sobrepasa los 4.500 años. Es necesario deconstruir o al menos reducir esta imagen inflada de la religión, de forma que podamos concentrarnos en la recuperación de lo que realmente pertenece a nuestro itinerario evolutivo como especie humana planetaria, o sea, nuestra interacción y nuestra relación con Dios co-creador, que está en el corazón de la espiritualidad, pero no necesariamente en el de la religión»[46].

Jesús en este nuevo tiempo axial

Personalmente, quisiéramos concluir todos estos arriesgados pensamientos e hipótesis poniéndolos en una referencia directa con Jesús de Nazaret. No para buscar una respuesta «cristiana» (la respuesta del cristianismo), sino para hacer nuestra la respuesta que tal vez Jesús daría hoy (la respuesta de un posible jesuanismo). Porque damos por supuesta una identidad que no existe entre Jesús y el cristianismo. Hemos asumido tan fuertemente los supuestos que el cristianismo –como las demás religiones formales- ha elaborado sobre sí mismo, en el sentido de autoavalarse a partir de la figura de Jesús, que, también para nosotros, generalmente, las afirmaciones que se hacen sobre o desde el cristianismo, las consideramos como hechas sobre o por Jesús. Pero, sacudamos nuestra somnolencia y nuestro miedo a decirnos la verdad: no es así. El significado de Jesús está mucho más allá de lo que es la Iglesia e incluso de lo que es la religión formal[47].

Solemos dar por supuesto que Jesús «vino» a «fundar una religión», y cerramos los ojos al hecho histórico indiscutible de que él no pensó nunca en una Iglesia ni en una nueva religión, y que fueron otros –otras personas, fuerzas sociales y circunstancias- quienes crearon el cristianismo en su nombre, una religión que, si bien ha cumplido un papel como tal,

46 *Ibid*.

47 Recordemos la distinción que hemos hecho en lecciones anteriores (10ª y 12ª), entre el histórico Jesús de Nazaret, que resulta no tener ningún problema con el pluralismo, y el Cristo de la fe, que resulta irreconciliable con él.

ha pagado el alto precio del enmascaramiento de la verdad de Jesús, de su utopía más universal, supraeclesiástica y hasta supra-religional, lo que él llamaba «malkuta Yahwéh», que debe ser puesto en relación con las utopías más grandes de la historia, con los horizontes más amplios que nos hablan de plenitud de vida personal, interpersonal, planetaria y cósmica... Para una gran parte de la humanidad es claro que en Jesús ha emergido una inspiración profunda que está más allá de las miradas limitadas y alicortas de la religión que dice remitirse a él. Jesús está más bien en otra parte, entre las filas de todos los hombres y mujeres de la historia que han luchado por esa plenificación radical del ser humano y del cosmos al encuentro de sí mismos y de Dios. Jesús no dijo que quería una nueva religión, ni tampoco una religión renovada, sino algo –el Reino- que está «en» pero también «más allá de todas las Religiones».

Esto, que ya lo sabíamos en principio por el propio Jesús, esto que quedó como sepultado bajo la construcción de la religión cristiana que durante tanto tiempo también sepultó al mismo Jesús, se reviste hoy de una renovada actualidad e interés ante la perspectiva de estar en un nuevo tiempo axial, en el que las religiones tal vez se acercan al fin de su tiempo histórico y emerge en el horizonte la posibilidad de una transformación epocal, una metamorfosis global con la que el mensaje de Jesús nos parece que ya estaba en una especie de sintonía preestablecida. Son el mundo entero, la creación y la humanidad quienes claman por una nueva época, por la superación de las limitaciones propias de las religiones, a la búsqueda de un *macropluralismo supra-religional.*

Epílogo pedagógico

• Toda esta «ampliación de horizontes» o visión de conjunto entra dentro de la transformación epistemológica general que se da en el conocimiento humano y también en la experiencia religiosa. Hoy la humanidad reflexiona sobre sí misma, sobre la posibilidad de su propio conocimiento, sobre la naturaleza y los condicionamientos de su experiencia religiosa, sobre el carácter de construcción humana que tiene su propio sentido de la existencia... Toda esa epistemología nos hace entrar en un conocimiento «de segundo grado», que pierde la inocencia acrítica.

• Todo esto puede dar miedo y crear inseguridad a más de un lector. A no pocos puede parecerles exagerado. Es lógico que no puedan soportar la presencia de semejantes hipótesis si nunca hasta ahora se las habían planteado, ni siquiera como duda. No importa. No tienen por qué aceptarlas. Es más razonable «suspender el juicio», darse un tiempo de reflexión crítica, y dejar que hagan su trabajo subconsciente, que diseminen sus dudas y sus preguntas, y hagan fermentar la masa de conocimientos que eran tenidos por muy estables. Sin duda, con la acelerada evolución de las

perspectivas epistemológicas en el mundo actual, llegará un momento en que, retomadas, estas hipótesis van a aparecer más verosímiles. Lo mismo acontece también a nivel social: la sociedad necesita tiempo para digerir la profunda transformación del pensamiento que se está dando. Hace falta más tiempo. Tal vez hagan falta varias generaciones...

• Como seres humanos dependemos de nuestra época... Sólo algunos genios son originales, o «tienen revelaciones» (logran captar lo que tal vez está a disposición de todos...). Los demás, por muy originales e independientes que nos creamos o sintamos, estamos dentro de los condicionamientos y de la marcha de toda una época... Los movimientos históricos globales planean sobre nosotros y nos desbordan. Por eso es bueno conocerlos, o al menos tratar de interpretarlos.

• Queda claro que el tema de la teología de las religiones y el diálogo interreligioso es parte de un proceso más amplio y mucho más profundo que un simple cambio de paradigma (a pesar de que el cambio de paradigma no es algo simple). Y es mucho más que un simple avance teórico teológico, y más que una etapa de renovación teológica y religiosa, como tantas otras.

• Todos nuestros razonamientos teológicos, por más que adoptemos un ademán grave y serio, y estemos dogmáticamente seguros y hasta anatematicemos a los que no nos crean, no dejan de ser razonamientos muy locales, inscritos en unos condicionamientos que nos sobrepasan. Son como «como un juego de niños»...

II. Ejercicios recomendados

• Hacer en grupo un estudio teórico y un acercamiento práctico a los actuales «nuevos movimientos religiosos». Tratar de estudiar primero sus características, ayudados por alguna literatura sobre el tema, y tratar de acercarse a dialogar con algunos de estos movimientos. Extraer conclusiones y consecuencias.

• Exponer, entre varias personas del grupo que puedan estudiarlas mejor, las características de la religiosidad de la humanidad primitiva. Tratar de localizar grupos que cultivan la religiosidad ancestral del país en que vivimos.

• Hacer una lectura personal de alguno de los libros clásicos de los mejores historiadores de las religiones, como Mircea Elíade.

• Discutir la tesis arriesgada de «Jesús más allá de las religiones». Si, efectivamente, estuviéramos en un nuevo tiempo axial y yendo hacia una nueva configuración religiosa de la humanidad, ¿cuál sería la actitud correcta hoy en el tema del debate de la teología de las religiones?

III. Bibliografía

ARSUAGA, Juan Luis (del Proyecto Atapuerca), *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Temas de hoy, Madrid 2003.

CORBÍ, M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

CORBÍ, Marià, *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001.

HICK, J., *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, 1989, p. 21-35.

JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1980.

LUNEAU, René - MUICHEL, Patrick (orgs), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du Cathoolicisme*, Editions Michel, Paris 1995.

MARINA, José Antonio, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2001, sexta edición 2002, 274 pp

MARTIN VELASCO, Juan de Dios, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae 1999; servicioskoinonia.org/relat/256.htm

O'MURCHU, Diarmuid, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, New York 1997.

PALÁCIO, Carlos, *¿Nuevos paradigmas o fin de una era teológica?*, servicioskoinonia.org/relat/227.htm

ROBLES, Amando, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, EUNA, San José de Costa Rica 1995, p. 378.

TAMAYO, Juan José, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Verbo Divino, Estella 2000.

TEASDALE, Wayne, *Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age*, en BEVERSLUIS, Joel (ed.), *Sourcebook of the World's Religions*, New World Library, California 2000, 238-243.

VIGIL, J.M., *Desafíos más hondos a la vida religiosa*, «Enfoque» 123 (oct-dic 2003) 28-37, Cochabamba, Bolivia. «Diakonía» 103 (julio 2002) 93-104, Managua.

VIGIL, J.M., *Crisis de la vida religiosa en Europa*, «Christus» 746 (enero 2005) 39-45, México.

20

Espiritualidad del pluralismo religioso

Si, como se sabe, detrás de toda teología hay una espiritualidad, también la ha de haber detrás de esta rama nueva que es la teología del pluralismo religioso. Vamos simplemente a tratar de organizar y exponer en términos de espiritualidad los movimientos espirituales de fondo que están detrás de la teoría y de la práctica del pluralismo religioso. Nos limitaremos a unos pocos elementos principales de esta nueva «espiritualidad del pluralismo religioso». Con ello entramos ya en la parte referida al «actuar», pues tratamos de descubrir el espíritu que impulsa esta nueva práctica...

I. Desarrollo del tema

Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso, teología pluralista de las religiones... son ya «temas de moda». De un tiempo a esta parte es incontable el número de publicaciones y actividades de diálogo que se realizan en torno a estos temas. Ya no se puede dar cuenta de la actual situación religiosa de la humanidad sin destacar esta «nueva conciencia» que se ha difundido rápidamente por todo el globo. Y como dice John Hick, es una conciencia muy reciente, que ha emergido completamente en el tiempo de la generación que vive actualmente[1]. Viene de ayer mismo, pero llena ya el mundo. Y todo parece indicar que «vino para quedarse»...

¿Y qué es lo que produce estos nuevos «estados de conciencia» que surgen y se difunden inesperadamente por la humanidad? Se trata, sin duda, de una «nueva experiencia espiritual». Las grandes corrientes teológicas, los grandes movimientos o transformaciones culturales no se producen normalmente en respuesta a una idea ocurrente de algún pensador genial, sino que obedecen a nuevas vivencias espirituales a las que la Humanidad -o algún sector significativo de ella- se ve abocada. El Espíritu está detrás de esos fenómenos, alentando, conduciendo, impulsando. Y los

1 «En el cristianismo occidental esta conciencia pluralista ha surgido precisamente durante el tiempo de vida de la presente generación». Cf. *God has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 7.

espíritus más despiertos de la Humanidad captan esa presencia del Viento y despliegan sus velas dejándose llevar...

Hoy estamos viviendo esta nueva experiencia espiritual. Hay un Espíritu nuevo, rondándonos, desafiándonos, casi cada día, en multitud de gestos, de reflexiones, de nuevas prácticas... Estamos en un momento de transformación. Históricamente, estamos pasando del cristocentrismo al pluralismo. Hay miedo, hay resistencia... y a la vez hay atracción, y claridad, y hasta una evidencia que se va imponiendo lenta pero irresistiblemente... Es un «kairós», un punto de inflexión importante, que va a introducir cambios muy profundos: una nueva época que sucederá a diecinueve siglos de exclusivismo y apenas uno de cristocentrismo...

Importa mucho, pues, estar atentos a este *kairós*. Hay que rastrear el espíritu que lo anima, para discernirlo y para secundarlo. Y eso es lo que pretende este breve texto. Quiere ser un simple intento de captar y sistematizar ese Espíritu o «espiritualidad del Pluralismo Religioso» que va creciendo entre nosotros. ¿Cuáles serían, pues, sus rasgos más importantes? Describimos los principales.

1. Frente al viejo «pluralismo de hecho», un «pluralismo de derecho»

Desde siempre, en la vivencia del creyente sencillo, las otras religiones no existían. En primer lugar porque quedaban fuera del alcance de su percepción. Y en segundo lugar porque, si llegaban a ser percibidas, eran consideradas como una realidad negativa. Dios nos había manifestado a los seres humanos su propia voluntad, su oferta de salvación, tendiéndonos un camino hacia Él que era «nuestra» religión, pero ocurría que otros pueblos andaban confundidos con supersticiones religiosas, que suplantaban para ellos el lugar de la verdadera y única religión, la nuestra.

Esta visión se daba, a su manera, en todas las religiones. Todas ellas se consideraban «la religión», la única, la verdadera, frente a las demás, que venían a ser «religiones falsas», creaciones humanas, «creencias», supersticiones, o incluso tal vez cultos diabólicos. El hecho de que hubiera varias, y hasta muchas religiones, era pues un hecho lamentable, un hecho negativo; era un pluralismo que se daba «de hecho», lamentablemente, pero que no era voluntad de Dios, que no era un «pluralismo de derecho».

Pues bien, esto es lo que ha cambiado. Un nuevo espíritu se difunde por la Humanidad. Los seres humanos tienen ahora otra percepción. Perciben las religiones con otra sensibilidad religiosa. Como las culturas, se piensa que las religiones forman también parte del capital más preciado de la Humanidad. Constituyen en cierto modo la identidad de los pueblos, por lo que no puede ser malo que haya muchas religiones.

Ya no parece aceptable pensar que haya una religión buena y verdadera, y que todas las demás sean malas y falsas. No: «todas las religiones son verdaderas». Porque Dios ama a todos los pueblos. Dios los ha creado, y cada uno, con su identidad, su religión y su cultura, es obra de sus manos, destello irrepetible de su luz multicolor.

Los creyentes perciben ahora el pluralismo religioso no como un hecho lamentable, sino como una voluntad positiva de Dios. No ya como un pluralismo simplemente «de hecho», como un hecho negativo, sino como un pluralismo querido por Dios, de derecho, «de derecho divino».

Esto significa un cambio radical de actitud frente a la pluralidad de las religiones: ahora es una actitud positiva, de reverencia y respeto, que ve en ellas una obra de Dios. Y significa también un cambio de imagen de Dios mismo: antes creíamos en un Dios que había escogido a un pueblo y se había desentendido de los demás...; ahora percibimos la imagen de un Dios más universal, menos particular, que no se reduce ni se ata a un pueblo, sino que está en relación con todos los pueblos...

-¿Vd. cree que los cristianos dan gracias a Dios por las otras religiones? ¿Es éste un sentimiento común entre los cristianos?

-La Iglesia ha pensado clásicamente el pluralismo como algo provisional, que acabará con el tiempo... ¿Qué se quería decir con esto?

-Si antes se pensaba que era malo que hubiera muchas religiones, y ahora no lo interpretamos ya como negativo, ¿qué consecuencias operativas se siguen de ahí?: respecto a la valoración de nuestra propia religión, respecto a la valoración de las demás religiones, respecto a la misión...?

2. Una gran desconfianza hacia las actitudes de privilegio o exclusividad

Hay una percepción creciente en la conciencia actual de la Humanidad de que las actitudes de «exclusivismo» religioso son ya inaceptables e injustificadas. Cada vez más, más fieles religiosos modernos, de cualquier religión, perciben, como por un sexto sentido, aun sin saber explicar razonadamente el porqué, que la propia religión no puede ser «la única verdadera». O sea: ya no se acepta el viejo exclusivismo que decía que «fuera de nuestra religión no hay salvación».

Este cambio significa también una transformación tanto de la imagen que tenemos de nuestra propia religión, cuanto de la imagen misma de Dios. De nuestra religión ya no pensamos que sea la única verdadera, y a Dios ya no lo percibimos como «nuestro», sino de todos los pueblos y de todas las religiones.

El rechazo que a mediados del siglo pasado se hizo común contra

el exclusivismo, hoy se está extendiendo en el campo teológico también hacia el inclusivismo. Cada vez más creyentes perciben que el inclusivismo no deja de ser una forma de exclusivismo, una forma atemperada y de formas menos prepotentes, pero exclusivismo al fin y al cabo. Como decía Hans Küng, la teoría inclusivista de Rahner de los «cristianos anónimos» es «una forma muy educada de conquistar y someter al otro con un abrazo». El inclusivismo, que es todavía la posición oficial en el catolicismo, por ejemplo, tiene los días contados ante la irrupción de esta espiritualidad del pluralismo religioso.

En este mismo sentido, otra categoría que comienza a ser rechazada es la de la «elección». Se trata de una categoría que es incluso bíblica, arraigada en el Primer (Antiguo) Testamento, y hecha propia también por el Nuevo Testamento. La «elección» de Abraham, el Pueblo «elegido»... Todavía hace sólo unos años, el conocido biblista Gerhard Lohfink hacía una brillante justificación de las razones de «por qué Dios necesita un pueblo propio», y razonaba teológicamente cómo «este pueblo concreto es Israel»[2]. Toda una «constelación de magnitudes: lugar conveniente, momento propicio y personas adecuadas» mostraban la profunda conveniencia de la elección de Israel por parte de Dios, elección que «es como un anticipo del misterio de la encarnación del hijo de Dios en ese pueblo»[3].

En Torres Queiruga, uno de los teólogos que más se ha significado en su dedicación al tema del pluralismo religioso, nos parece observar una evolución significativa: hace diez años, todavía hacía intentos por justificar teológicamente el concepto de elección; en el último texto suyo que conocemos propone el abandono simple y llano de la categoría de elección[4]. Pero no son los teólogos los que nos van a descubrir la inadecuación de este concepto; es más bien la nueva espiritualidad emergente del pluralismo religioso la que hace que percibamos esa inadecuación, y los teólogos son los que expresan adecuadamente lo que todos de alguna manera percibimos en nuestro espíritu.

-Aun sin haber estudiado teología, hoy, muchísimos cristianos no creen ni aceptan algo que fue doctrina oficial unánimemente creída en el cristianismo: que «fuera de la Iglesia no hay salvación». ¿De dónde sacan esa convicción las personas que así piensan?

-El creyente común ya no aceptaría pensar que su religión es «la única verdadera». ¿Por qué, si diríamos que es algo que le favorece?

---

2 *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, p. 48ss.

3 Ibidem, p. 56. Para John HICK es la encarnación, precisamente, la pieza clave que explica la conciencia de superioridad que el cristianismo tiene: *La metáfora del Dios encarnado*, Verbo Divino, Quito 2003.

4 *El diálogo de las religiones*, en *Vaticano III*, Herder, Barcelona 2001.

-La categoría de la «elección» ha sido central en la espiritualidad judía y cristiana. Éramos «el pueblo elegido», el privilegiado, frente a todos los demás... ¿Cómo describir el recelo, el rechazo del hombre y la mujer actuales a aceptar ser personas favorecidas de esa manera frente a todos los demás? ¿Qué razones o experiencias inexplicadas vive el ser humano moderno, que le hacen vivenciar todo esto con una nueva espiritualidad?

3. Apertura a la complementariedad e inter-religiosidad

Todavía están vigentes legalmente muchas prohibiciones respecto a la participación de los cristianos por ejemplo en las celebraciones de otras confesiones cristianas, y mucho más respecto a religiones no cristianas. Las normas oficiales de la iglesia católica todavía prohíben «comulgar» en cultos ajenos o dar escucha en los propios a «libros sagrados» que no sean la Biblia. Pero eso queda en el mundo de las relaciones institucionales; el mundo de las mutuas influencias religiosas es mucho más variado e incontrolable; no es posible poner puertas al campo. «¿Quién -cristiano o no- ,seriamente preocupado por lo religioso y por su repercusión en la Humanidad, no ha sentido alguna vez la urgencia de enriquecer la vivencia de su tradición con las aportaciones de las demás? Más aún, ¿no somos muchos los que experimentamos que nuestra vivencia actual está ya, de hecho, mucho más enriquecida de lo que ordinariamente se piensa por el contacto con otras tradiciones? Piénsese, simplemente, en el influjo creciente de la espiritualidad oriental sobre nuestro modo de orar o de acoger la presencia de Dios en la vida. Personalmente nunca agradeceré bastante el contacto con el jesuita indio -¿jesuita hindú?- Antonio de Melo. Y la acogida de sus obras -y de toda la literatura espiritual parecida- muestra que se trata de un fenómeno que va más allá de lo individual»[5].

Las religiones se encuentran unas con otras no ya sólo en los libros religiosos que atraviesan las fronteras, sino en la calle, en los medios de comunicación, en las escaleras de los bloques de viviendas, en los enlaces matrimoniales, en las migraciones, en todas partes. En la sociedad actual, plural e interreligiosa como nunca, «la religión auténtica implica necesariamente una relación con las otras religiones, y para la persona concreta, ser religioso es ser interreligioso»[6].

Ya todos percibimos que la luz de Dios no se encierra en ninguna religión. Cualquier religión, por ser también humana y cultural, es incapaz de encerrar en sí toda la riqueza de Dios, pudiendo encontrar fuera de sí, en otras religiones, otros destellos de la luz de Dios que en sí misma no ha captado en la misma forma o con la misma intensidad. Así, desde

5 TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae 1992, p. 30.

6 J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del Pluralismo Religioso*, Queriniana, Brescia 1997, p. 19-20.

una perspectiva más especializada teológicamente, se puede decir que la doctrina cristiana de la Trinidad necesita un poco de la insistencia islámica en la unicidad de Dios; que el vacío impersonal del budismo necesita de la experiencia cristiana del Tú divino; que los contenidos profético-prácticos del judeocristianismo se verían sanamente complementados con la acentuación oriental de la contemplación y la gratuidad de la acción...[7]

No se trata de abogar por un eclecticismo confuso, o por la pérdida de las identidades. Se trata, eso sí, de no sentirse aprisionado por aquellas fronteras rígidas de desconocimiento y de mutuas excomuniones. Hoy las personas religiosas van a serlo, cada vez más, inter-religiosamente[8].

-Nuestros abuelos, o quizá incluso nuestros padres, tal vez no conocieron ninguna persona de otra religión... Hoy la pluralidad de religiones está en todas partes. ¿Qué puede traer este cambio de situación respecto a la complementariedad de las religiones?

-Antes se tenía prevención, y hasta miedo, a los libros sagrados de otras religiones, y se les consideraba negativos. Hoy hay otro espíritu. Describámoslo.

-«Hoy día, ser religioso es ser interreligioso» (Dupuis). Comentar.

-¿Cómo mantener nuestra propia identidad a la vez que nos enriquecemos con la acción de Dios en otras religiones?

-«La doctrina cristiana de la Trinidad necesita un poco de la insistencia islámica en la unicidad de Dios» (P. Knitter). Comentar.

-«El vacío impersonal del budismo necesita de la experiencia cristiana del Tú divino» (Knitter). Comentar.

-«Los contenidos profético-prácticos del judeocristianismo se verían sanamente complementados con la acentuación oriental de la contemplación y la gratuidad de la acción» (Knitter). Comentar.

-¿Qué libro sagrado he leído aparte del de mi propia tradición religiosa? Presentarlo resumidamente a los demás y dar mi juicio sobre él.

4. Un nuevo espíritu misionero

Uno de los puntos sensibles del cristianismo, que resulta más sacudido por la irrupción de este nuevo espíritu pluralista, es el de la «misión», el quehacer misionero. Es lógico. En el cristianismo por ejemplo, durante diecinueve siglos la misión ha estado fundamentada en el planteamiento exclusivista: «fuera de la Iglesia no hay salvación». Durante largos períodos de la historia se ha pensado que «ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego

7 KNITTER, P., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 2000, 221 pp.

8 KINTTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 2002, pág. xi.

eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles»[9]. San Francisco Javier fue a las Indias Orientales embargado por un celo misionero fundamentado en la convicción de que todos los que morían sin conocer a Jesucristo no alcanzaban la salvación... Todavía hace sólo 50 años que Pío XII hablaba de los mil millones de seres humanos que «yacen en las tinieblas y sombras de muerte», como dice el salmo 107, salmo que las encíclicas misioneras[10] aplicaban clásicamente a los «paganos»[11]. Todavía hay autores que siguen hablando con toda naturalidad de los «paganos» de la actualidad, sin ninguna clase de recurso a la metáfora[12].

Cuando una religión supera el exclusivismo -como es el caso del cristianismo actualmente-, todas aquellas motivaciones de la misión que estaban fundadas en el exclusivismo caen con él. Y cuando también el inclusivismo entra en crisis, entra en crisis la misión renovada que se fundamentaba en él. Hoy sigue teniendo sentido la misión, pero sólo una misión basada en una perspectiva pluralista.

La misión no va a llevar la salvación a un lugar que fuese una especie de «vacío soteriológico», ayuno de salvación, porque tal lugar no existe. Como ha dicho con frase célebre la teología de la liberación, «el primer misionero siempre llega tarde: el Dios Trinidad llegó siempre antes». El misionero no va a llevar la salvación como si la salvación no pudiera llegar sin su presencia, o no estuviera ya allí desde siempre. La misión hoy no puede estar orientada -como lo ha estado prácticamente siempre- a implantar la Iglesia como su principal objetivo... Por lo demás, Jesús mismo no tuvo como objetivo fundar una Iglesia, ni difundirla misioneramente[13]. La Causa de Jesús fue otra.

La Misión tiene sentido, sí, pero otro sentido. En un contexto de teología y de espiritualidad pluralista, la misión está centrada en Dios (teocentrismo), en el Dios del Reino, y en el Reino de Dios. La misión es un impulso hacia los demás pueblos y religiones, para compartir con ellos –en

9 DS 870 (*Unam Sanctam*), DS 1351 (Concilio de Florencia). Pío IX lo tiene claramente como dogma, afirmado y reafirmado: SULLIVAN, F.A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, p. 136ss.

10 *Evangelii Praecones* 227; treinta años antes, Benedicto XV, en su *Maximum Illud* 7.

11 En el mundo protestante, todavía hace cuarenta años, el Congress on World Mision de Chicago declaraba: «Desde la última guerra, más de mil millones de personas han pasado a la eternidad y más de la mitad han ido al infierno sin conocer a Jesucristo». Cfr. las actas publicadas por J.O. Percy, Eerdmans Publishing Co., 1961, pág. 9.

12 J.A. SAYÉS por ejemplo, en *Cristianismo y religiones*, San Pablo, Madrid 2001.

13 Hoy, por ejemplo, hay acuerdo general entre los exégetas en que la conclusión canónica de Marcos (16, 9-20) no formaba parte del evangelio escrito por el evangelista. Cfr BARBALIO, Giuseppe & FABRIS, Rinaldo, *Os Evangelhos* (I), Loyola, São Paulo 1990, p. 620-621.

ambas direcciones- la búsqueda religiosa. Para enseñar y para aprender. Para anunciar nuestra buena noticia y para escuchar las buenas noticias que es seguro que los otros también tienen para ofrecernos. Sin ir pensando *a priori*, que los otros deberán abandonar su religión y adoptar la nuestra para poder profundizar su encuentro con Dios.

Hoy sentimos más bien que la conversión -como cambio de religión- no es necesaria: los otros tienen que encontrarse con Dios en principio en el camino en el que Dios los ha puesto. La conversión que se tiene que dar es otra: la conversión a Dios, al Dios del Reino y al Reino de Dios, esa misma conversión que es imperativa también para nosotros. Nosotros no queremos que el otro deje de ser budista, musulmán o hindú, sino que sea mejor budista, mejor musulmán o mejor hindú.

No se descarta, desde luego, la conversión de cambio de religión, siempre que, cualquiera de las dos partes sienta que por el otro camino puede avanzar más hacia su plenitud religiosa, pero no será ése el camino normal, ni lo normativo de la misión. Es cierto que la misión -como diálogo que es- no estará completa hasta que de nuestra parte anunciemos a Jesucristo, como no estará completa tampoco hasta que nos sean anunciadas las buenas noticias religiosas que la otra parte tiene para darnos.

Requiere muchos más matices esta nueva vivencia de la misión, pero lo dicho es suficiente para comprender que este nuevo espíritu del pluralismo religioso comporta, efectivamente, para la misión, una auténtica sacudida, una transformación de la que resultará fortalecida y renovada.

-¿Puede servirnos la literatura misional que fue escrita antes del Concilio Vaticano II, en una época en la que se pensaba que «fuera de la iglesia no hay salvación»? ¿Por qué?

-¿Puede servirnos la literatura religiosa misional planteada sobre el inclusivismo? ¿Por qué?

-¿A qué suenan hoy las palabras de Pío XII cuando hablaba de los mil millones de seres humanos que «yacen en las tinieblas y sombras de muerte» (salmo 107)? ¿Nos atrevemos a hablar así de los hombres y mujeres que pertenecen a otras religiones? ¿Por qué? ¿Qué nueva sensibilidad o espiritualidad yace ahí debajo?

-«Hoy sigue teniendo sentido la misión, pero sólo una misión basada en una perspectiva pluralista». Comentar y discutir.

-«La Misión tiene sentido, sí, pero otro sentido». Comentar.

-«La Misión es para convertir a los infieles». Comentar esa frase y ese lenguaje.

-Hoy día muchos aceptan que el «diálogo interreligioso forma parte de la misión». Lo que no está claro es si, en el fondo, interpretan el diálogo como una estrategia para la misión conquistadora. «Hoy ya no se puede ir conquistadoramente, entonces dialoguemos», pero el objetivo que perseguimos es el mismo: convertir al otro. ¿Refleja esto una situación real?

-Si ya no hay que ir a convertir, ¿para qué la misión?

-¿Una misión sin conversiones, tendría sentido? ¿Qué sentido?

5. Relectura de la cristología

Hace ya años que la problemática fundamental de la soteriología no es la eclesiología sino la cristología. ¿Cuál es el papel de Cristo en la salvación? Evidentemente se trata de un punto supersensible, debido al papel absolutamente central y «absolutamente absolutizado» que ha caracterizado la construcción teológico-dogmática en torno a la figura de Cristo.

El nuevo espíritu del pluralismo religioso está produciendo, en varios frentes, un deshielo en las posturas rígidas a que estábamos acostumbrados. En primer lugar están siendo sometidos a un nuevo estudio los textos mismos que en el Segundo (Nuevo) Testamento constituyen la base exegética de la dogmática cristológica. Se trata -dicho muy brevemente- de textos que están en un lenguaje doxológico, confesional, y hasta litúrgico y devocional, con el que los autores no querían hacer teología ni filosofía ni –mucho menos- «dogmas». Hick lo viene a decir con frase simbólica: «la poesía se tomó como prosa, y la metáfora como metafísica»[14].

Por otra parte está el tema de la historia: ¿qué papel han jugado en la historia del cristianismo estos dogmas, qué actitudes han legitimado?[15] El juicio actual hacia la historia del cristianismo es bastante severo: sus invasiones, guerras, cruzadas, conquistas, colonizaciones, neocolonizaciones, imperialismos... casi siempre acompañadas de una presencia de Iglesia que globalmente las legitimó, y de una evangelización y acción misionera que complementó en el campo espiritual lo que se hacía en el campo político y económico... son examinadas hoy con nueva perspectiva crítica histórico-ideológica. Por referirnos a un solo caso emblemático: en la letra misma del «Requerimiento», aquel alegato que los conquistadores españoles leían y proclamaban a los indígenas al llegar a América, para advertirles que todas aquellas tierras eran suyas porque así se las había donado el Papa a su rey católico, incluía como pieza clave del argumento teológico la mediación de Cristo, Dios Encarnado, dueño de toda la tierra, de quien era lugarteniente el Papa.

Otros abordajes de esta problemática son la génesis misma de la elaboración dogmática durante los primeros siglos hasta los decisivos concilios de Nicea y Calcedonia; o el estudio de la plausibilidad de las categorías ontológicas mismas implicadas en la dogmática (naturaleza, persona, hipóstasis...); sin desestimar enfoques más recientes como los de las teologías políticas europeas del siglo XX, que acusan el papel

14 Ver especialmente Hick, *La metáfora...,* cap. 10, págs. 141ss.

15 Ibid., capítulo 8, p. 111ss. «Las doctrinas ortodoxas que dan frutos no éticos son, por decir lo menos, muy sospechosas»: P. KNITTER, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in HICK-KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1998, pág. 178-200; aquí: 182.

sexista y racista que puede desempeñar y que de hecho ha desempeñado una cristología en la que se predica que la perfección de la humanidad ha sido alcanzada en un ser humano varón y blanco[16]...

Todo hace pensar que la cristología tiene ante sí unos nuevos retos que afrontar, y que son de tal envergadura, que hoy no podemos prever el desarrollo que esta evolución va a tomar. Tal vez será un trabajo para varias generaciones[17]. En todo caso, en este momento no tiene fundamento hacer afirmaciones gratuitas en un sentido o en otro, sino, simplemente, estar abiertos a la reflexión y al discernimiento y saber tener paciencia histórica. Todos afirmamos el carácter único y universal de Cristo; lo que está en discernimiento es el carácter rígido que tomaron las afirmaciones clásicas que se han hecho a propósito de su absoluticidad[18].

-Se ha acusado al cristianismo occidental (por contraposición al cristianismo oriental) de haber sido excesivamente cristocéntrico. El cristianismo era casi un «cristomonismo» (= Cristo era el principio fundamental y dominante, al que se venía a reducir todo). ¿Se puede percibir un espíritu distinto en el cristianismo actual? ¿En qué? ¿Cómo?

-Refiere algunos textos del Nuevo Testamento que consideres que han sido interpretados rígidamente, al pie de la letra, como si fueran la formulación de un «dogma» literal e inamovible, cuando su origen y sentido puede ser mucho más flexible y susceptible de interpretación más amplia.

-Hace tiempo que la fiesta de «Cristo Rey del Universo» no tiene buena prensa entre los cristianos. Fue creada en tiempos del fascismo en momentos en que se quería apuntalar una concepción determinada de relaciones de la sociedad con la Iglesia. ¿Qué críticas haríamos hoy a la cristología de esa fiesta? ¿Qué espiritualidad se siente incómoda ante esa fiesta? ¿Es malo sentirse incómodo ante esa fiesta? ¿Por qué?

-La interpretación del dogma cristológico de Nicea y Calcedonia ha tenido muchas interpretaciones –muy difundidas en el pueblo de Dios- que son teológicamente inaceptables. ¿Podemos referir algunas?

-La concepción que durante mucho tiempo se tuvo de Cristo era la de un hombre-Dios en quien lo humano era sólo un cuerpo, porque la conciencia, la inteligencia, el saber, la voluntad... estaban literalmente «ocupadas» por la divinidad. La espiritualidad actual de los cristianos valora mucho más la recuperación de la humanidad de Cristo. Comentar.

16 DRIVER, Tom, *Christ in a Changing World. Toward an Ethical Christology*. Crossroad, New York 1981, p. 22; Rosemary Ruether, *To Change the World and Cultural Criticism*, Crossroad, New York 1981, p.4; KNITTER,P., *No Other Name?*, p. 163.

17 HICK, J., *God Has Many Names*, p. 125.

18 Sobre la problemática cristológica en la nueva perspectiva del pluralismo religioso, véanse los trabajos de Marcelo BARROS y José María VIGIL, en VIGIL-TOMITA-BARROS, *Por los muchos caminos de Dios - II*, Abya Yala, Quito 2004.

6. Un nuevo espíritu crítico y penitencial

El cristianismo ha sido la primera gran religión que ha hecho una relectura de su patrimonio simbólico confrontándolo con la ciencia. En nuestros días se ha generalizado en la mayor parte del pueblo cristiano medianamente culto una actitud de la crítica histórica sobre la propia tradición cristiana, tanto institucional como popular.

Los «maestros de la sospecha» y su sentido crítico forman parte ya, se quiera o no, de la cultura moderna occidental, y el cristianismo no se puede hurtar a ello. Hoy ningún creyente se escandaliza por escuchar que la religión con frecuencia es algo diferente de lo que dice ser. Un nuevo espíritu ronda en el ambiente, y nos hace a todos propensos a sospechar ante lo fácil que es que una doctrina se vuelva «ideología», es decir, una justificación de los propios intereses en contra de intereses ajenos. O lo frecuente que puede resultar que una doctrina que proponemos como «voluntad de Dios», o como «revelada», sea en realidad una forma inconsciente de conseguir o de mantener un estatuto de privilegio, un control de la situación o una superioridad cultural o económica. Hoy vemos con claridad que la historia está plagada de ejemplos semejantes.

Esta «hermenéutica de la sospecha» nos lleva a cuestionar las afirmaciones teológicas y doctrinales que están detrás de esas actitudes históricas claramente ideológicas. Ya lo dice el Evangelio: «Por sus frutos los conoceréis». Las doctrinas «ortodoxas» que dan frutos malos son -por decir lo menos- muy sospechosas[19].

Todo esto se aplica también, concretamente, a nuestra teología de las religiones, al «mapa» que nos hacemos de la posición de nuestra religión en el conjunto de las religiones. ¿Será posible que Dios haya hecho las cosas precisamente poniéndonos a nosotros en el centro de todo y en una posición tan privilegiada? ¿No habrán influido en el trazo de ese «mapa» nuestros propios intereses y nuestra ideología? «¿Puede ser teológicamente verdadera la autocomprensión de las Iglesias que han legitimado la opresión sexista, racista, clasista y religiosa?», preguntan desde Asia[20]. Algo profundo no anda bien en el exclusivismo y en el inclusivismo, cuando les vemos engendrar esas actitudes históricas de prepotencia y de falta de respeto hacia las demás religiones y culturas, cuando nos impiden dialogar como hermanos, «en paridad» *(par cum pari)*.

19 KNITTER, P., «Toward a Liberation Theology of Religions», en HICK-KNITTER, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1998, cap. 11, p. 178.

20 BALASURIYA, Tissa, «A Third World Perspective», en *Doing Theology in a Divided World*, Virginia Fabella and Sergio Torres (eds), Orbis, New York 1985, p. 202.

Es un espíritu de honradez, que no acepta «ocultar la verdad con la injusticia». Es un espíritu de humildad, que no puede aceptar las propias actitudes de prepotencia habidas en el pasado y que aún somos empujados a mantener en virtud de estas «teologías sospechosas». Es un espíritu penitencial, que pide perdón por nuestra historia de cruzada, de conquista, de colonización cultural y religiosa. Es el nuevo talante que imprime en los cristianos y en los teólogos este nuevo espíritu de pluralismo religioso.

-¿Se puede decir que, en general, se ha perdido el talante prepotente, orgulloso, creído, dominador, despreciador de los demás, por el que el cristianismo se ha hecho mundialmente famoso ante las demás religiones? ¿No es para dar gracias a Dios?

-A pesar de la resistencia de la derecha política, en las «celebraciones» que se dieron en América Latina y el mundo a propósito de los 500 años del «encuentro» entre América y Europa, la conciencia latinoamericana se desarrolló enormemente en esa coyuntura. Fueron muchísimas personas las que encontraron una nueva relectura de la historia del Continente, bajo un nuevo espíritu. Describir ese espíritu.

-A pesar de la adversación que las instituciones eclesiásticas han hecho en los últimos 25 años contra la teología de la liberación, es mundialmente conocida y aceptada su visión crítica de la historia de la Iglesia y su denuncia de la connivencia del cristianismo oficial con los opresores de los pobres. ¿Podemos hablar de que este espíritu es un elemento de la «espiritualidad de la liberación», que tantísimos cristianos y cristianas comparten?

-A veces se exponen o se escriben posiciones doctrinales conservadoras que aún oscilan entre posiciones inclusivistas y exclusivistas, y se registra un rechazo manifiesto en el Pueblo de Dios. ¿Podemos descubrir esto como un signo de la madurez del pueblo de Dios y como una prueba de la difusión en su medio de esta nueva espiritualidad del pluralismo religioso?

7. Un nuevo tipo de verdad

«La Verdad os hará libres», dijo Jesús. Pilatos le preguntó: «¿Y qué es la Verdad?». La pregunta hoy se vuelve a plantear. El modelo de Verdad que el cristianismo ha cultivado muy desde el principio de su historia ha sido el modelo griego. Los cimientos de ese modelo están en los principios lógicos y metafísicos aristotélicos: el principio de identidad y el principio de no contradicción. Una cosa es lo que es, y no puede ser otra cosa. Algo no puede ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto. O es una cosa o es otra, no puede ser las dos a la vez. Es el modelo de verdad por exclusión: yo soy yo porque no soy tú. El modelo occidental de verdad, con el tremendo desarrollo que adquirió la lógica aristotélico-escolástica, fue muy útil para la construcción de sistemas teóricos impecables en cuanto a la precisión de sus enunciados, la corrección de sus argumentaciones y la legitimidad de sus conclusiones, basándose en ese modelo de verdad de exclusión, único que produce la seguridad de las afirmaciones absolutas.

Occidente, y dentro de él el cristianismo, han hecho gala de la seguridad de sus conclusiones, de sus afirmaciones absolutas, de su seguridad y convicción frente a los sistemas de verdad -científica, cultural o religiosa- no occidentales.

Este modelo de verdad occidental griego aristotélico hace tiempo que entró en crisis. Y el nuevo espíritu de pluralismo religioso tiene relación precisamente con la emergencia de un modelo distinto de verdad. Hoy corren tiempos de «deshelenización», de «desoccidentalización», de apertura a otras aproximaciones a la verdad. «Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdadero no necesita ser absoluto»[21].

Hoy se reconoce crecientemente que la verdad tiene un carácter más inclusivo que excluyente, más práctico que teórico, más evolutivo que fixista, histórico más que físico o natural. La Verdad es como la Vida: está en crecimiento, en desarrollo, en evolución. Nunca la tenemos acabadamente, sino que la vamos percibiendo progresivamente. El avance de la historia permite acceder a nuevos puntos de observación que dan nuevas perspectivas, nuevas visiones, una nueva configuración de la verdad, siempre en movimiento. Hoy reconocemos el carácter multi-relacional que todo tiene: todo está relacionado con todo, todo lo que existe, co-existe y está imbricado mutuamente con todo lo que lo rodea.

En el nivel de las verdades absolutas no se puede jugar a la exclusión como con «verdades claras y distintas». En la profundidad de aquel misterio para el que creemos necesitar expresiones absolutas, nuestras afirmaciones no pueden encajonar el misterio en afirmaciones matemáticas manejables, perfectamente delimitadas, mutuamente excluyentes. Las verdades profundas no pueden ser manejadas como objetos controlables: «una verdad profunda se expresa en un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda; una verdad superficial se expresa en un enunciado cuyo opuesto es falso», dice Niels Bohr[22].

En este nuevo modelo de verdad, muchas de las construcciones teológico-dogmáticas, que han pretendido destilar en el laboratorio una verdad perfectamente delimitada en fórmulas controladamente definidas, caen ante la evidencia que se impone de que la Verdad que nos hace libres es, ella misma, libre e inaprensible. Las afirmaciones exclusivistas e inclusivistas, que tienen la pretensión de absoluticidad excluyente frente a la búsqueda religiosa ancestral de sectores inmensos de la Humanidad, suscitan hoy simplemente una benevolente sonrisa, más que un rechazo airado. El espíritu del pluralismo religioso opta por otro modelo de verdad

21 KNITTER, *No Other Name?*, 219.

22 *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin 1931, 143.

y por otras actitudes ante la Verdad: actitudes de escucha incansable, de holismo integral, de tolerancia, de complejificación e interrelacionalidad... de humildad, en fin. Por eso es difícil el diálogo con los que están atrapados en el viejo modelo de verdad.

-Todavía hay personas que creen en el sentido único y unívoco de las afirmaciones religiosas, en su literalidad intocable, en su irreformabilidad, en la seguridad cuasimatemática que nos ofrecen. Pero tal vez son pocas estas personas. Gana terreno otro espíritu ante la verdad. ¿Podemos describirlo?

-«Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdadero no necesita ser absoluto». Comentar.

-«Una verdad profunda se expresa en un enunciado cuyo opuesto también es una verdad profunda; una verdad superficial se expresa en un enunciado cuyo opuesto es falso» (Niels Bohr). Poner algún ejemplo.

-¿Qué diferencias principales habría entre la conciencia que nosotros tenemos de la verdad, y la que se tenía en el siglo XIX, cuando se llegó a proclamar la infalibilidad papal? Subrayar las diferencias en base a esta nueva espiritualidad y forma de ver de los cristianos de hoy.

8. La liberación de los pobres como criterio hermenéutico

En varios de los rasgos de este espíritu que ya hemos señalado está implicado éste que queremos reflejar ahora: la dimensión liberadora. La buena noticia para los pobres continúa siendo para los cristianos que se sienten atraídos por este espíritu de pluralismo religioso, como lo fue para Jesús, la piedra de toque: un criterio central que reajusta todo lo anterior y lo sujeta al realismo de la verdad del amor.

Lo que hemos dicho de la «hermenéutica ética» y de la actitud crítica tiene que ver con esta dimensión liberadora: no es posible que una verdad religiosa sea realmente verdad, si no es liberadora, o -menos aún- si entra en connivencia con un sistema de opresión, de cualquier tipo que sea. La Verdad los hará libres, y los hará libres para liberar. Si la verdad de la religión no libera, si no es buena noticia para los pobres, no es religión verdadera.

Nos podemos plantear un criterio general: «Una religión es verdadera y buena en la medida en que no oprime ni destruye a la Humanidad, sino que la protege y fomenta»[23]. Estamos aquí en un primer nivel en que el pobre a liberar es la Humanidad misma. En un segundo nivel de mayor concreción, el pobre a liberar es el prójimo en general, respecto al cual la «ética mínima» está recogida en la «regla de oro»: no hagas a los demás lo

23 H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*, Alianza, Madrid 1989, p. 187. Cfr. también Leonard SWINDLER, *The Dialogue Decalogue*, en «Journal of Ecumenical Studies» 20/1 (1983)10.

que no quieres que te hagan a ti. Hoy sabemos que esta regla de oro está, con muy parecidas palabras, en casi todas las religiones. En un tercer nivel, esta regla de oro se concreta en y es el fundamento de la opción por los pobres.

Todo esto no está apoyado en nuevas teorías, sino en ese espíritu al que venimos refiriéndonos, que crea una sensibilidad y una predisposición de conciencia que se imponen al sujeto previamente, aun sin que conozca las argumentaciones teológicas que las justificarían. Es una intuición más que una teología, un espíritu más que una norma moral.

Al socaire de este aspecto de la liberación de los pobres como criterio hermenéutico, podríamos engarzar aquí una profundización mayor. ¿Qué es en definitiva la religión? ¿Cómo, dónde, realiza el ser humano lo más profundo del encuentro con Dios, que la religión dice hacer viable? Los orígenes del judeo-cristianismo son claros en este punto. Una frase de Van der Meersch que marcó a Alfonso Carlos Comín podría expresar plásticamente este espíritu que une la Verdad religiosa y la liberación: «La Verdad, Pilatos, es ésta: ponerse del lado de los humildes y de los que sufren». Sentencia que podemos poner en paralelo con la palabra de Santiago (1, 27): «La verdadera religión es visitar a los huérfanos y a las viudas y mantenerse incontaminado de la corrupción». Podrían citarse aquí innumerables pasajes bíblicos que apuntan a lo mismo[24]. Para el judeo-cristianismo, la verdadera religión es el amor y la justicia, el compromiso por la construcción de un Reinado de Dios que sea «vida, verdad, justicia, paz, gracia y amor», para todos, pero en primer lugar para los pobres, que son los «injusticiados» y los privados de sus derechos.

Otras religiones han encontrado el acceso a Dios a través de la naturaleza, y otras lo han encontrado en la experiencia interior subjetiva o intersubjetiva. El judeo-cristianismo lo ha encontrado privilegiadamente en el encuentro liberador con el pobre (Mt 25, 31ss). Pensamos que en el diálogo interreligioso mundial que hoy día se está expandiendo, ésta puede ser su principal aportación.

-«La opción por los pobres es el mayor acontecimiento de la historia del cristianismo desde la Reforma Protestante» (L. Boff). Comentar.

-A pesar de toda la resistencia y la agresividad contra la opción por los pobres, ni sus mismos enemigos pueden sustraerse en la Iglesia a la fuerza de su evidencia y a la reciedumbre de su lenguaje. La opción por los pobres es una pieza clave de la nueva espiritualidad, y una aportación al cristianismo universal que ha traspasado incluso las fronteras hacia las demás religiones. De alguna manera, es un talante, un espíritu que llena el mundo.

---

24 Permítasenos citar sólo éste: «Se te ha explicado, oh hombre, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios»: Mq 6, 8.

-«La liberación de los pobres es criterio hermenéutico». Comentar.

-La liberación de los pobres puede ser la plataforma en la que las religiones se pueden unir en la práctica, dejando para más tarde las discusiones teóricas teológicas. Comentar.

-La opinión pública (secular, de los medios de comunicación, lo que revelan las encuestas...) revela una simpatía enorme por la opción por los pobres y la Iglesia liberadora, mientras que manifiesta un rechazo claro de los segmentos eclesiales o eclesiásticos que la adversan. ¿Tiene esto que ver con esta nueva espiritualidad?

II. Texto antológico

• *Misa de los Quilombos*

Letra de Pedro Casaldáliga y Pedro Tierra. Música de Milton Nascimento. Véase especialmente el canto de entrada. En http://servicioskoinonia.org/pedro/poesia

III. Ejercicios recomendados

• Tome el misal litúrgico, o el oracional oficial de su comunidad o congregación cristiana y busque cuántos textos, oraciones, plegarias... encuentra en los que se menciona o se tiene en cuenta, de la manera que sea, la existencia de otras religiones, y trate de reflejar la imagen que de esas oraciones y textos se desprende sobre las religiones y su significación...

• Redacte una oración para ser rezada en la comunidad con el tema de:

-acción de gracias por las religiones del mundo,

-petición a Dios para que tengamos una actitud correcta ante las demás religiones,

-petición por los misioneros en tierras «no cristianas».

IV. Bibliografía

BOFF, Leonardo, *Ética e eco-espiritualidade*, Verus, Campinas SP, Brasil, 2003.

VIGIL, José María, *Espiritualidad del pluralismo religioso*, en ASETT, *Por los muchos caminos de Dios I*, Verbo Divino, Quito 2003, págs. 137-155.

CASALDÁLIGA, Pedro – VIGIL José María, *Espiritualidad de la liberación*, en: servicioskoinonia.org

CASALDÁLIGA, Pedro - TIERRA, Pedro: *Missa dos Quilombos*. Texto en: servicioskoinonia.org/pedro/poesia/quilombos.htm

CASALDÁLIGA - VIGIL, *Espiritualidad y pluralismo religioso*, «Concilium» 319 (febrero 2007) 141-150. También en servicioskoinonia.org/Vigil

21

Muerte y resurrección de la Misión

Y llegamos a un tema clave, uno de los puntos más sensibles para las Iglesias cristianas en cuanto a las consecuencias que pueda tener la nueva teología de las religiones o teología del pluralismo religioso: la misión. Que la misión no sufra, que no pierda nada de su valor, de su urgencia, de sus motivos... sería la primera exigencia que las instituciones cristianas pondrían a esta nueva teología...

Con el presupuesto de todo lo que hemos venido diciendo a lo largo de los capítulos anteriores, estamos en condiciones de adentrarnos en este delicado tema, que cae también dentro ya del campo de las conclusiones operativas («actuar») de nuestro curso.

I. Para desarrollar el tema

A. Distinguir la «gran misión» y la «misión misionera»

La palabra «misión» tiene, entre otros, dos grandes sentidos. Uno es el de «tarea, quehacer, cometido». El otro es el sentido de «envío, ida, traslado para realizar en otro lugar una tarea que ha sido encomendada».

En los últimos siglos la palabra «misión» se ha referido al envío de «misioneros» a las fronteras de la Iglesia para predicar el Evangelio a los no creyentes de cara a conseguir su conversión y su incorporación a la Iglesia. En sentido técnico, la palabra aparece sobre todo a partir de la expansión europea[1]. Con ese significado estamos ante la misión misionera, o misional, que se realiza en «las misiones» de las Iglesias, a cargo de los misioneros.

En los últimos decenios, además de ese sentido, se ha recuperado el significado de la misión referida a la Iglesia como conjunto: la misión de la Iglesia, o sea, su tarea, su quehacer, el objetivo hacia el que debe apuntar su ser y su actuar. Esta misión no es la «misionera o misional», sino la «gran misión de la Iglesia», la «misión global», la «misión cristiana» en sí

1 SUESS, P., *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, Paulus, São Paulo 1995, 103.

misma, la que la Iglesia debe llevar a cabo tanto en las misiones como en el cuerpo mismo de la Iglesia, en todas partes, todos los cristianos y cristianas.

En este capítulo hablamos de la misión en el sentido concreto de la misión misionera, o misional, llamada también técnicamente misión *ad gentes* (o sea, hacia los «gentiles», hacia los no cristianos). No obstante, esta misión misionera no puede desligarse de la forma como la Iglesia conciba la misión global. Por eso necesitamos referirnos, en primer lugar, a las formas de concebir la misión global de la Iglesia.

B. La Gran Misión de la Iglesia: diversas lecturas

Qué sea una religión, podemos deducirlo de cómo entiende su misión, su quehacer, su objetivo. A las religiones les podemos decir: «dime qué pretendes, y te diré quién eres». El corazón de una religión es la conciencia y la inteligencia que tiene de su propia misión. En ese sentido, es claro que bajo la misma institución, bajo el nombre de la misma religión, hay muchas religiones distintas. El cristianismo es uno en teoría, pero hay muchos (tipos de) cristianismo. Bajo el mismo nombre se cobijan realizaciones de cristianismo muy distintas, incluso a veces contradictorias[2].

Tratemos de hacer una clasificación general de cinco grandes tipos de cristianismo, en función de su lectura o interpretación de la (gran) misión cristiana, porque en cada caso, su conceptuación de la «misión misionera» variará concomitantemente. Veamos:

• Hay un *cristianismo doctrinal-teórico*. En él Dios es percibido como la Verdad que ha venido a revelarse, y nuestra respuesta de fe implica sobre todo la aceptación intelectual de las verdades reveladas y depositadas en la Iglesia: lo principal de la misión cristiana es vivir «en la fe de la Iglesia»; no separarse de ella por la herejía o la heterodoxia es la principal preocupación. Para este tipo de cristianismo (muy frecuente en la historia), la misión misionera consiste en transmitir a otros las verdades reveladas, la verdad de la fe. Y lo más importante es «predicar el evangelio» y «llevar a todos los seres humanos al conocimiento de la Verdad».

• *Hay un cristianismo moralista*, que concibe la vida del ser humano sobre la tierra como una prueba moral que Dios nos ha puesto, que se juega entre el pecado y el perdón, y que nos lleva a un final de premio o castigo en función de los méritos o pecados acumulados. En este tipo de cristianismo la misión consiste en superar la prueba moral, ganar la salvación eterna. No hay un quehacer histórico propiamente tal. Este mundo es simplemente una «ocasión para merecer» la salvación. En este tipo de

2 FIERRO, Alfredo, *Teoría de los cristianismos*, Verbo Divino, Estella 1982.

cristianismo (también muy frecuente en la historia) la misión misionera consiste en hacer sabedores a los no cristianos del peligro de su condenación, y predicarles la Ley de Dios para facilitarles su salvación.

• Hay un *cristianismo espiritualista* que pone la salvación en un plano superior separado (meta-físico), mediado sacramentalmente. La salvación es sobre-natural y se juega en la «vida de la gracia»; participamos de ella mediante el culto y la «vida espiritual» (oración, sacramentos de la Iglesia), que se tornan así lo central de la misión cristiana global. En este cristianismo, la misión misionera consiste en ir a los no cristianos para hacerlos partícipes de la vida de la gracia por medio de su incorporación a la Iglesia, en la que podrán recibir sus sacramentos, canales de la gracia.

• Hay un *cristianismo eclesiocéntrico*, en el que la Iglesia cristiana es el medio principal instituido por Dios para comunicar la salvación, de forma que la misión principal de sus miembros es edificarla y darle vitalidad. Por su parte, la misión misionera consiste en implantar la Iglesia entre los pueblos no cristianos y, lógicamente, lograr la conversión de los no cristianos, para incorporarlos a la Iglesia, única posibilidad de salvación para ellos.

• Hay otro tipo de cristianismo que se entiende a sí mismo *desde una interpretación o lectura histórica de la realidad,* concebida como «historia de salvación» y, simultáneamente, como «salvación de la historia». Dios tiene un proyecto de fraternidad sobre la historia, «un sueño» utópico (¡el Reino!), y lo ha propuesto a los humanos como Utopía, encomendándosela como su tarea en la Historia. Ésa es la «gran misión cristiana», y dentro de ella, la «misión misionera» consiste en salir a los demás pueblos para colaborar en la construcción del gran proyecto de Dios, que ellos también están construyendo -con otros nombres y otras mediaciones, sin duda- y que es siempre lo más importante, así como para compartir mutuamente en esa construcción conjunta del proyecto de Dios en la historia.

Se podría así matizar y subdividir los tipos o modelos de cristianismo tan sucintamente expuestos aquí[3]. Y hay que aclarar que, en la historia real, un cristianismo concreto puede participar de varios modelos simultáneamente; la separación es sólo un procedimiento metodológico para facilitar la comprensión.

En cada uno de esos tipos de cristianismo hemos señalado cómo es entendida la gran misión cristiana, y cómo se entiende también la misión misionera. Como se ve, la segunda está siempre en relación de dependencia de la primera, y es como una parte de aquélla.

---

3 Está algo más desarrollado en VIGIL, J.M., *¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?*, «Alternativas» 8 (junio 97) 27-46 Managua. Y en RELaT 177

Así pues, ni hay un modelo único de cristianismo, ni hay un modelo de misión. Ha habido en la historia y hay en la actualidad muchos y diferentes modelos tanto de cristianismo como de misión misionera cristiana.

Y de la misma manera que hay modelos de cristianismo (entre ésos que hemos elencado) que hoy aparecen como carentes de fundamento y que deben ser superados, así mismo, la misión misionera que de ellos se deriva debe considerarse también superada y digna de ser abandonada.

Dejando ya la que hemos llamado «gran misión de la Iglesia», ahora nos vamos a referir específicamente a la misión misionera, a la actividad misional que individuos o comunidades realizan en medio de los no cristianos.

C. Revisión crítica de la misión misionera: su práctica histórica y sus fundamentos teóricos

a) Revisión de su práctica histórica

La misión tiene una historia que, analizada críticamente, arroja un balance de muchas sombras y dudas. Antes de hacer un discernimiento sobre la validez de la misión hoy, es conveniente discernir también lo que la misión ha sido en el pasado.

El dato global más contundente que podemos observar cuando miramos la historia de la misión es la violencia ligada al proceso de evangelización.

Efectivamente, el cristianismo es hoy por hoy la religión mundial cuantitativamente más grande: 1800 millones de personas, aproximadamente un 30% de la humanidad. A esa cifra y a esa proporción no se ha podido llegar sino por un esfuerzo de expansión y de evangelización muy grande, en distintas oleadas o ciclos a lo largo de la historia.

Lo que, sin embargo, llama la atención a una mirada crítica, es la enorme cantidad de violencia que ha estado ligada a esa evangelización, desde sus inicios. En primer lugar, ya en el momento en el que el cristianismo se hizo masivo en la sociedad. Ello ocurre en el siglo IV. El cristianismo es reconocido socialmente, primero como religión tolerada (313), luego es impuesta como religión obligada (380), religión de Estado, de un Estado que perseguirá a todas las demás religiones (390). La sociedad del imperio romano, que tenía su propia religión, se hizo cristiana, no por una evangelización libre, paciente y gratuita, sino por la fuerza coercitiva del imperio[4], con el consentimiento del cristianismo, convertido en su religión oficial.

4 Aparte de las ventajas sociales que tenía en aquel momento convertirse al cristianismo como nueva religión del Estado. Cfr. R. VELASCO, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992, 118ss

No deja de ser estremecedor pensar que una religión que durante casi sus tres primeros siglos fue perseguida, pasara en unos años a ser perseguidora, lo cual no ocurre sólo en el año 390 con el edicto de Teodosio -que proscribe en el imperio, como delitos de lesa majestad, todos los cultos no cristianos, de cualquier religión que sean-, sino mucho antes, pocas décadas después del 313, concretamente contra los judíos[5].

Saltando mucho tiempo en la historia, podemos recordar los tiempos en los que estaba en vigor el principio *cujus regio, eius religio*, según el cual el pueblo se veía obligado a seguir a su monarca en la fe que éste adoptara, tiempos de las eternas «guerras de religión», que asolaron Europa debido a la identificación de la ideología religiosa como asunto público y no privado, de forma que el disidente religioso (tal vez simplemente increyente) era automáticamente considerado disidente político, enemigo. El *impase* sofocante de esta organización social de cristiandad hubo de ser superado por la reflexión yusnaturalista de una sociedad que buscaba la liberación del yugo de la influencia poderosa de las instituciones religiosas. Esa liberación hubo de hacerla la sociedad por su cuenta, incomprendida, «en contra de la Iglesia», porque ésta prefería su poder social a la libertad y pureza de una fe gratuita. La falta de lucidez de los evangelizadores (misioneros *ad intra*) los llevó a ser los abanderados de la lucha contra las libertades, contra la ciencia, contra la Ilustración, contra los derechos humanos...

No hagamos mención de los siglos en los que se ha guardado «la pureza de la fe» frente a las herejías o frente a otras confesiones cristianas con la enorme violencia de la Inquisición y sus innumerables víctimas.

Capítulo histórico especialmente relevante de la historia de la misión ha sido el del maridaje entre conquista y evangelización de los siglos XV-XVIII, tiempo de la primera expansión europea hacia Africa, Asia (iniciada por Portugal) y América (iniciada por España). La gloria inmarcesible de los misioneros proféticos excepcionales, no puede compensar la oprobiosa página histórica de la justificación que la misión, en particular, y las Iglesias en general dieron a la conquista avasalladora[6], encomendando y sometiendo además la misma Iglesia naciente al Patronato de los Estados conquistadores[7]. Las rememoraciones del pasado Quinto Centenario de

5 «Bajo el emperador Teodosio II se hicieron de tal modo frecuentes los incendios de sinagogas, que la mayoría de los edictos de este emperador tienen como contenido la defensa de las sinagogas y las casas de los judíos». LOHFINK, Gerhard, *¿Necesita Dios la Iglesia?*, San Pablo, Madrid 1999, p. 321.

6 M. LEON PORTILLA, *El reverso de la conquista*, Editorial Joaquín Mortiz, México 1964, [19]1990, p. 21ss.

7 Globalmente, en muchos aspectos, evangelización y conquista formaron parte de un mismo proyecto histórico. Cfr AZZI, Riolando, *Método Missionário e Prática de Conversão na Colonização*, en SUESS, P. (org.), *Queimada e semeadura*, Vozes, São Paulo 1988, 89-105.

1992 nos han hecho muy conscientes de un renovado discernimiento de la praxis misional del cristianismo en esta época.

Otro gran capítulo histórico misionero se puso en marcha con el nuevo impulso del colonialismo europeo hacia África[8] y Asia a partir del siglo XIX[9]. Los misioneros siguieron las rutas y utilizaron los apoyos de las metrópolis colonizadoras, y éstas apoyaron a los misioneros como su fuerza de legitimación moral y de extensión cultural[10]; los misioneros hicieron tanto Iglesia como Patria... Desde entonces, la palabra «misión» está mancillada en países cuya evangelización coincidió con la colonización. Según Rütti[11], toda la obra misionera moderna está de tal modo envenenada por el hecho de haber tenido origen en vínculos con el colonialismo occidental, que resulta irredimible; hoy día es necesario encontrar una imagen del todo nueva. Hablando en una consulta celebrada en Kuala Lumpur en febrero de 1971, Emerito Nacpil[12] describió la misión como «un símbolo de la universalidad del imperialismo occidental entre las generaciones emergentes del Tercer Mundo. La actual estructura de la misión moderna está muerta. Y lo primero que hay que hacer es recitarle el responso y enterrarla. En el sistema actual, el servicio más misionero que un misionero puede hacer hoy a Asia es marcharse a su casa». También, ya en 1971, el kenyano John Gatu propuso ante la Iglesia reformada americana en Milwaukee, una moratoria del compromiso misionero occidental en Africa[13].

Estas pocas alusiones a las contradicciones que encierra la historia de la misión misionera activan una vez más en nosotros la «hermenéutica de la sospecha»[14]. ¿Puede un árbol bueno, producir frutos malos? ¿Cómo ha podido el espíritu misionero, el celo por la evangelización, producir esta

8 El rey Leopoldo de Bélgica decía en 1861: «El mar baña nuestras costas, el mundo yace a nuestros pies. El vapor y la electricidad han acabado con las distancias. Todas las tierras sin propietario en la superficie del globo, principalmente en África, deben convertirse en el campo de nuestras operaciones y de nuestro éxito». «Verapaz», 59 (junio 2003) 49.

9 En el Congreso de Berlín de 1885 las potencias europeas (Francia, Inglaterra, Bélgica, Portugal, Alemania) se repartieron Africa en «zonas de influencia». El artículo 6 reconoce la libertad de predicación bajo la protección de las potencias coloniales. El colonizador desea que los misioneros pertenezcan a su propia nacionalidad. Cuando el territorio cambia de manos, los antiguos misioneros son sustituidos por los del nuevo poseedor. Cfr COMBY, Jean, *La Historia de la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 61995, p. 152.

10 Véase el texto antológico de esta misma lección, referente a la Cámara de Comercio de El Havre.

11 *Zur Theologie der Mission*, Kaiser Verlag, München 1972.

12 *Whom Does the Missionary Serve and What Does He Do?*, en *Missionary Service in Asia Today, Chinese Christian Literature Council*, Hong Kong 1971, 76-80.

13 Ver estos y otros testimonios en D. BOSCH, *La transformazione della missione*, Queriniana, Brescia 2000, 715.

14 Véase la lección 5ª de nuestro curso.

historia de violencia y de desaciertos? ¿A qué se debe esta constante histórica en el desarrollo de dos milenios de misión? ¿Se debe a la infidelidad personal o colectiva de los misioneros, o sea, a un «pecado de algunos hijos de la Iglesia» (casos personales individuales), o a un «pecado de la Iglesia misma» (en su doctrina, en su estructura, en su praxis histórica...)?

Guiados por nuestra sospecha hermenéutica, vamos a tratar de buscar elementos teóricos que puedan ser causantes de estos males, que puedan ser raíces maléficas del árbol de la misión evangelizadora.

b) Revisión de sus fundamentos teológicos

En la historia humana, teoría y praxis no se pueden separar. Los hechos no son nunca ciegos, ni la práctica puede dejar de tener elementos teóricos. Por una parte, toda idea, toda teoría, aun las más manifiestamente idealistas, tienen una incidencia práctica, por acción directa, por implicación o por omisión. Las ideas mueven el mundo: lo ponen en marcha, o lo detienen, lo bloquean y paralizan durante siglos, o lo hacen cambiar y lo revolucionan... Como se dice, «no hay nada más práctico que una buena teoría», porque posibilita praxis, la genera, la ilumina, la potencia y se autofecunda con ella. Por otra parte, toda práctica, aun la más «ciega», contiene elementos teóricos, ya sea también directa o indirectamente, por implicación o por omisión.

Detrás de esos veinte siglos de evangelización hay también una historia de las ideas misioneras, aunque, curiosamente, la misiología sólo se desarrolló ya de una forma «científica» en el siglo XX. Pero, de una forma tan real como espontánea, no pudo nunca dejar de haber detrás de cada actitud misionera una «teología» que la causaba o justificaba.

Queremos entrar a señalar críticamente algunas de las grandes ideas teológicas -que serían algo así como los fundamentos teológico-dogmáticos de la misión- que han estado, como ideologías motoras, como justificaciones y legitimaciones mayores, detrás de esa práctica misionera histórica que hemos analizado en el apartado anterior.

• *La voluntad salvífica universal de Dios*

Evidentemente, la voluntad salvífica universal de Dios no es un error teológico, sino una verdad fundamental; pero lo que sí puede ser un error es la forma concreta en la que, de hecho, ha sido entendida. Porque aquella máxima neotestamentaria «Dios quiere que todos los humanos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2,4)[15], era entendida de hecho así: «Dios quiere que todos los humanos se salven y lleguen al

15 Véase el texto antológico de esta misma lección, referente a la «Misa por la evangelización de los pueblos».

conocimiento de nuestra verdad». Porque la Verdad es la nuestra. Y por tanto Dios quiere que nuestra verdad sea predicada, anunciada, difundida, y aceptada por todos. Y quien no la acepta se está oponiendo a la voluntad de Dios, es enemigo de Dios». La universalidad de la voluntad salvadora de Dios fue entendida casi siempre con una universalidad a partir de la peculiaridad occidental y cristiana.

Todavía hoy no tenemos clara la distinción entre la Verdad salvadora y el ropaje cultural judeocristiano occidental en el que tal verdad viene expresada[16]. Mucho menos lo ha estado en la historia. Por eso, la convicción de que Dios quiere que todos los humanos lleguen al conocimiento de la Verdad (nuestra) ha sido un arma sumamente peligrosa en manos de Occidente en estos veinte siglos de historia. Una incorrecta inteligencia de esta afirmación sobre la voluntad salvadora universal de Dios, entendida como respaldo incuestionable a nuestra Verdad, ha causado -y sigue causando- grandes daños a la Humanidad. Ha occidentalizado el mundo. Ha avasallado culturas y pueblos en aras del pretendido cumplimiento de esa voluntad divina misionera. Ha homogeneizado el mundo mediante muchas actividades -económicas, comerciales, culturales...- bajo la hegemonía occidental-cristiana.

- ***«Somos el nuevo pueblo elegido»***

No nos referimos a lo que esta afirmación pueda tener de contenido metafórico como «teología bíblica», sino a su interpretación como afirmación directa, no simbólica ni metafórica sino literal y absoluta, que es como de hecho ha sido predicada, sentida y entendida históricamente por los cristianos[17].

Ésta es una de las convicciones teóricas que está detrás de esa praxis histórica de misión llena de violencia a que nos acabamos de referir. Es probablemente uno de los elementos teóricos que más daño ha hecho al cristianismo como tal, al fundamentar -sobre todo inconscientemente- la actitud de soberbia y de prepotencia, de desprecio hacia todas las demás religiones, que es achacada mundialmente al cristianismo casi unánimemente.

Aunque aceptando para sí las mismas reconvenciones que el AT hace al pueblo judío de que no se crea que es el elegido por sus méritos..., la conciencia de ser «los elegidos» no puede menos que crear una profunda desestabilización de las relaciones de igualdad de los elegidos frente a

16 Y tal vez falta por recorrer todavía mucho camino: «En la Conferencia de Santo Domingo [1992] se evidenció que la aceptación del desafío de la inculturación va a seguir siendo un proceso largo». P. SUESS, *Evangelizar a partir* ..., 111.

17 Ya nos hemos referido a este tema en la lección 9ª.

los no elegidos. El pueblo elegido es el que ha sido preferido por Dios, es el más cercano a Dios, el único depositario de la verdad revelada, el pueblo testigo de Dios para los demás, el que tiene la encomienda de salvar a toda la Humanidad y que, por tanto, está investido de una misión mesiánica, salvadora, *pro mundi beneficio*...

Este aspecto tiene una conexión directa con el aspecto cristológico: las demás religiones han sido fundadas por hombres; la cristiana ha sido fundada por Dios mismo en persona, en la persona de su Hijo... Y este «hilo directo de conexión con Dios mismo a través de Jesús» ha producido con demasiada frecuencia en la historia el cortocircuito explosivo de la apropiación de la «autoridad del Dios Omnipotente» por parte de la autoridad eclesiástica, lo que ha llevado a las aberraciones más llamativas de la historia de la Iglesia[18]. No sólo la autoridad eclesiástica; también el pueblo cristiano ha echado mano de esta convicción para invocar a Dios (o a sus mediaciones protectoras: la Virgen del Rosario contra los turcos, la Virgen de las Victorias contra los indios, Santiago «matamoros»...) y pedir su intervención contra los enemigos.

Evidentemente, este bimilenario error ha sido difundido en el pueblo cristiano, y de hecho aún está ahí. Pero afortunadamente hoy está en crisis. Ya hay teólogos que han abandonado la justificación apologética clásica de este principio, y comienzan a postular sencillamente que sea abandonado[19].

• *El mandato misionero de Jesús*

A nivel de especialistas ya hace más de dos siglos que los evangelios comenzaron a ser sometidos a estudios críticos y a ser vistos de otra manera. Pero, de hecho, a nivel popular, hasta hace apenas unas décadas -y en buena parte, todavía hoy en muchos ambientes no cultivados-, el pueblo cristiano como conjunto interpreta los evangelios literalmente. Todo lo que aparecía en el evangelio dicho por Jesús era creído como dicho históricamente por él, por un Jesús que, además, estaría siendo consciente de ser el Hijo eterno de Dios.

Ello permitía un esquema de interpretación de la fe muy lineal, simple y directo: Dios nos ha revelado su voluntad en Jesús, Jesús nos lo dice, y nosotros lo creemos y obedecemos. De nosotros se salta directamente a Dios, que está en Jesús. Es Dios mismo quien nos dice todo lo que el evangelio dice que Jesús dijo.

La misión entraba dentro de este mismo esquema: la misión misionera se fundamentaría en Dios directamente, que, en Jesús, nos la habría

18 Véanse como ejemplos los textos antológicos del capítulo quinto sobre Alejandro VI y Nicolás V.

19 Cfr TORRES QUEIRUGA, A., en *El diálogo de religiones en el mundo actual*, en GOMIS (org.), *El Concilio Vaticano III*, Herder-El Ciervo, Barcelona 2001, p. 70.

transmitido con su «mandato misionero», entendido literalmente como una verdad histórica. Sería Jesús (y Dios en él) quien originaría y fundamentaría la misión. Dios mismo le transmitiría toda su autoridad, convirtiéndola en prolongación de su acción salvadora. Por el «mandato misionero» de Jesús, la misión gozaría del mayor respaldo imaginable, sin que hubiera lugar a ninguna duda o limitación.

Este esquema tan simple y tan directamente conectado con lo divino ha servido como fundamento de la misión durante generaciones, transmitiendo una seguridad y una absoluticidad incomparables, con los problemas concomitantes que acabamos de aludir en los dos elementos teológicos anteriores.

Este planteamiento ha hecho crisis hace tiempo[20], y esta crisis está llegando a las bases del pueblo de Dios. Hoy ya no es posible leer el evangelio con aquella ingenuidad acrítica de quien los toma como una crónica histórica o periodística. Hoy ya no es posible irse a las misiones pensando estar cumpliendo un mandato histórico literal de Jesús. Hoy hay un consenso general entre los exégetas de que el final del evangelio de Marcos está influenciado por las preocupaciones e interrogantes de las primeras comunidades cristianas[21]. Y es también un consenso común que la teología (y la espiritualidad) todavía no han asumido verdaderamente el desafío de los resultados de las varias oleadas de estudios histórico-críticos sobre Jesús[22].

Pensar simplemente que Dios trajo su revelación al mundo a través de Jesús y que por él encomienda a los cristianos como tarea hasta el final de la historia el convertir el mundo al cristianismo, tiene todas las características de un «gran relato» clásico, capaz de entusiasmar a las almas generosas y de desencadenar gestas heroicas, pero hoy no puede ser aceptado ya por un cristiano de fe formada y crítica, como se supone que ha de ser un misionero[23]. Interpretado literalmente, tal como se leyó durante tantos

20 Hoy día «difícilmente habrá un estudioso competente del Nuevo Testamento que esté dispuesto a defender que las cuatro ocurrencias del uso absoluto del 'Yo soy' en el evangelio de Juan, o la mayor parte de los otros usos, puedan ser históricamente atribuidas a Jesús». Cfr. THATCHER, Adrian, *Truly a Person, Truly a God*, SPCK, Londres 1990, 77).

21 TEIXEIRA, F., *Teología de las religiones*, Abya Yala, Quito 2005, pág. 19ss.

22 «En mi opinión, la reflexión cristológica y eclesiológica no se ha confrontado aún con los resultados de estas nuevas investigaciones bíblicas». R. AGUIRRE, *El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente*, en RELaT 306.

23 Pasma ver cómo todavía últimamente se escriben manuales de misiología haciendo un uso directo del «mandato misionero» y de referencias bíblicas tomadas en un sentido netamente literal e histórico, como palabras supuestamente pronunciadas por el Jesús histórico, o en citas bíblicas aisladas de su contexto.

siglos, esto ya no puede ser asumido conscientemente como un fundamento teológico de la misión.

• *La necesidad de la pertenencia a la Iglesia (exclusivismo)*

El tema de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación es, en palabras técnicas de la teología de las religiones, el tema del «exclusivismo»[24], y el lema que mejor lo expresa es el de «*Extra Ecclesiam nulla salus*». Ha dominado el pensamiento eclesiástico hasta hace apenas cincuenta años, con más o menos rigurosidad en unos momentos u otros de la historia: a veces ha sido entendido al pie de la letra y sin excepción[25]; en otros casos, ya en el siglo XX sobre todo, se mantenía formalmente,[26] pero se le introducían interpretaciones que lo suavizaban[27].

De ninguna manera cabe pensar que este tremendo error fuera una simple tradición, o la opinión de una corriente particular... sino una doctrina clara, consciente, mantenida, que es tenida como un «bien conocido dogma católico»[28] y como «doctrina infalible»[29]. La Iglesia comprometió oficialmente su autoridad en este punto y podemos decir que esta doctrina de la necesidad de la Iglesia para la salvación de los seres humanos está detrás de la mayor parte de la actividad misionera de los dos milenios de existencia del cristianismo. La mayoría de los misioneros de la historia se han sentido llamados a la misión y han sido sostenidos en sus esfuerzos con frecuencia heroicos, por la convicción de que estaban llevando la salvación a los misionados, ya que sin la pertenencia a la Iglesia no era posible la salvación.

Cáigase bien en la cuenta de que este error no versa sobre un punto lateral, accidental, periférico, sino absolutamente central: el «negocio de la

---

tomadas como afirmaciones de una verdad absoluta por encima del tiempo y del espacio y fuera de todo condicionamiento histórico-crítico. Véase por ejemplo DE COPPI, Paulo, *Por uma Igreja toda missionária. Breve curso de missiologia*, Paulus, São Paulo 1994, 189 pp.

24 Lo hemos tratado ya en lecciones anteriores (6ª y 7ª) y no necesitamos repetirlo aquí.

25 El momento cumbre de su inflexibilidad es sin duda el Concilio de Florencia, citado en la lección 3ª.

26 Un caso claro es el de la carta del papa al arzobispo Cushing de Boston, de 1949, en relación con la rigidez de interpretación del P. Feeney, que acabó trágicamente excomulgado, fuera de la Iglesia, precisamente por defender que «fuera de la Iglesia no hay salvación».

27 Se hablaba de quienes pertenecían a la Iglesia por el «bautismo de deseo», aun reconociendo que se podría tratar de un deseo no explícito ni siquiera consciente…

28 Así lo refiere Pío IX, *Quomodo conficiamur moerore*, de 1863. En términos semejantes se refieren a él varios otros papas.

29 «...aquel enunciado infalible que nos enseña que 'fuera de la Iglesia no hay salvación'»: cfr. la citada carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston: «American Ecclesiastical Review» 127 (1952) 308-315. El original latino puede verse en DS 3866-3872.

salvación de la humanidad», su «salvación eterna». Imaginemos lo que ello significaría en términos de «celo misionero por la salvación de las almas» para los cristianos inflamados por la caridad misionera.

El panorama, por lo demás, no dejaba de ser desolador. A partir de los descubrimientos geográficos, la Iglesia, que pocas décadas antes pensaba que había predicado el evangelio a todo el mundo conocido, se descubre a sí misma como una pequeña parte de la humanidad, en la que la mayor parte de los seres humanos «yacen en las tinieblas y en sombra de muerte» (Sal 106,10) y están encaminados hacia su perdición eterna[30]... El argumento -la imagen de masas humanas cayendo en el infierno- fue durante siglos el alimento del celo misionero[31].

El factor «salvación eterna» o su correlato «evitación de la condenación», no cabe duda que no es un «sumando» normal que podamos mezclar con nuestras realidades humanas. Es una realidad tan heterogénea, que cuando la admitimos y la ponemos en relación con las realidades históricas produce un desequilibrio claro. Lo evidencia plásticamente el caso del P. Antonio Vieira, que predica a los negros en Brasil: «Vuestra esclavitud no es una desgracia, sino un gran milagro, porque vuestros padres están en el infierno para toda la eternidad, mientras que vosotros os vais a salvar gracias a la esclavitud»[32].

Librar del infierno a un no cristiano es algo de un valor tan enorme -sin duda de un valor tan «infinito» como «eterno» es el infierno- que desequilibra todos los razonamientos humanos: bien se podía dar por buena y milagrosa la esclavitud de los negros -pensaba Vieira- si los salva del infierno.

De modo semejante, bien se puede conquistar tierras habitadas por otros pueblos, y «reducirlos» a la fe católica, si con esto se les concede el bien infinitamente mayor de su salvación eterna[33]. También por ello se puede bautizar por miles a los paganos, prácticamente sin preparación ni sin conciencia suficiente[34]. Si la Iglesia es el medio privilegiado y único

30 «No cae ni una sola gota da gracia sobre los paganos», afirmaba el jansenista Saint-Cyran, en una suerte de entusiasmo y de horror sagrado. Cfr. SANTOS, Angel, *Teología sistemática de la misión*, Verbo Divino, Estella 1991, 255.

31 También lo era del «celo apostólico» para la misión *ad intra*.

32 VIEIRA, Antônio, *Sermão décimo quarto (1633)*, in *Sermões*, vol. 4, tomo 11, nº 6, ed. Ello & Irmão, Porto 1959, p. 301.

33 Véase la cita de la Bula *Inter Coetera, de* Alejandro VI a los Reyes Católicos de España, de 4 de mayo de 1493 (*Bullarium Romanum* V, 36ss), recogida en el segundo de los «textos antológicos» de este mismo capítulo.

para la salvación eterna, se introduce la posibilidad de todos los argumentos desequilibrados imaginables.

Siempre que se ha dudado de que la Iglesia fuera necesaria para la salvación, ha entrado en crisis la identidad de la misión. «Si se pueden salvar sin la misión, ¿para qué sirve la misión?», ha sido un estribillo recurrente en la historia hasta los días mismos del Concilio Vaticano II, hace 40 años nada más. Ello se debe a que la mayor proporción de la actividad misionera del cristianismo se ha fundamentado sobre el error del exclusivismo. Afortunadamente este error ha sido ya desmantelado en el cristianismo, tanto católico como protestante.

• *La visión negativa del pluralismo religioso*

Este ha sido otro gran error que ha estado a la base de la misión misionera clásica: la conceptuación negativa del pluralismo religioso. Clásicamente los cristianos han pensado que el pluralismo religioso era malo, contrario a la voluntad de Dios. No provenía de Dios mismo, sino de su «enemigo, que sembró de noche la cizaña», y que por eso mismo debía ser combatido mediante el esfuerzo misionero para convertir a los adeptos de otras religiones (y era algo tan importante que casi cualquier método resultaba válido). La tarea de la misión se completaba asegurando el mantenimiento de las ovejas ya reunidas en el redil, mediante la vigilancia y la violencia (la censura y la Inquisición).

El pluralismo religioso era algo que se daba puramente «de hecho», no «de derecho», no por voluntad de Dios. Era malo, y por tanto era algo a combatir. El combate a ese pluralismo indeseado, el deseo de conseguir que «desde donde sale el sol hasta el ocaso se ofrezca en todo el mundo un mismo sacrificio a tu divina Majestad»[35], era uno de los fundamentos teológicos de la misión.

Hoy, afortunadamente, este error teológico está en trance de superación, y también lo está, concomitantemente, ese tipo de misión clásica enemiga del pluralismo religioso.

---

34 Francisco Javier, lleno de celo por la salvación de los asiáticos que no conocían a Cristo y que -en la teología de Javier- iban a la condenación eterna, emprende un trabajo misionero lleno de celo y urgencia: «En un mes bauticé más de diez mil personas…» (*Cartas y escritos*, Editorial Católica, Madrid 1953, p. 172, donde cuenta en qué consistía la sumaria ceremonia de bautismo. Parece que en una segunda etapa cambió su estilo misionero. En otra parte del mundo, el franciscano Toribio Motolinía informa que hasta 1536 los religiosos de Nueva España (México) habían bautizado cinco millones de indígenas…

35 Cfr. la «Misa para la evangelización de los pueblos» transcrita en la sección de textos antológicos.

Hemos abordado 5 elementos teóricos que estaban en la base de esa práctica misionera histórica que el discernimiento histórico evalúa negativamente. Por motivos de brevedad, no vamos a abordar otros, como podrían ser:

-el deseo de llevar a toda la tierra la redención universal operada por la muerte de Jesús,

-la conciencia del llamado «carácter absoluto del cristianismo»,

-la convicción de que «sólo Cristo salva»,

-una concepción equivocada de lo que es la «Gloria de Dios»...

Como vemos, son fundamentos que están en crisis, a pesar de que algunos intemperantemente proclamen ciegamente la vigencia absoluta de la misión, «como siempre», como si nada hubiera cambiado. Cuando unos fundamentos se quiebran o desaparecen, puede desaparecer también lo que ellos fundamentaban. Esto es lo que hoy está pasando: no la misión, pero sí un tipo de misión, deja de tener fundamento y sentido, y puede y debe desaparecer.

Queremos concluir esta parte con las palabras de Reinholdt Bernhardt, con quien coincidimos: «En esta historia criminal del cristianismo, la responsabilidad recae, precisamente, sobre el conjunto de elementos teóricos que han hecho posible tal prepotencia»[36]. Las ideas, la teología de la misión, consciente o inconscientemente, fueron las causantes de aquellas prácticas que hoy discernimos como equivocadas, fueron la raíz maléfica que hizo producir malos frutos al árbol de la misión. Y si fue la teología, hoy ha de ser también ella la que sanee esas raíces, para que el árbol produzca frutos buenos.

Hecha esta revisión de la historia de la misión, tanto en su praxis como en su teoría, estamos en condiciones de hacernos las preguntas decisivas:

-¿es necesaria la misión?

-¿qué misión es válida hoy?

D. ¿Es necesaria la misión misionera?

Se puede dar una respuesta en tres niveles distintos.

• NO es necesaria para la salvación de los destinatarios.

Todavía en 1949, el «Santo Oficio» de la Iglesia Católica tenía oficialmente por «infalible» el enunciado de que «fuera de la Iglesia no hay salvación»[37], pero simultáneamente le aplicaba las ya aludidas interpretaciones que hacían muy posible la salvación fuera de la Iglesia. Ahora bien, esta

36 H. BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo*, Desclée, Bilbao 2000, pág. 315-316.

37 Carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston; cfr. *supra*, nota 29.

salvación que se daba fuera de la Iglesia era tenida como excepción, como anormalidad dentro del plan de Dios. Hoy, cuando reconocemos que, más bien, esa salvación extraeclesial es el «camino ordinario de salvación», tenemos que reafirmar con rotundidad que no es ni ha sido cierto nunca que fuera de la Iglesia no hubiera salvación, ni es verdad ni lo ha sido nunca que la misión misionera fuera necesaria para la salvación de los no cristianos.

Valorando y admirando altamente la fe y el heroísmo misionero de tantos hombres y mujeres que, movidos por esa opinión teológica, dedicaron lo mejor de su vida a la evangelización, tenemos que reconocer que no era correcta ni ha sido beneficiosa históricamente. La misión misionera que cree que la salvación ajena depende de ella debe ser abandonada, porque se ubica en una posición teológica que distorsiona gravemente el mensaje cristiano.

• NO es necesaria para la plenitud de la salvación de los destinatarios.

Esta negativa se refiere a las posiciones teológicas que aceptan teóricamente que hay salvación fuera de la Iglesia, pero en la práctica la reducen a mínimos inaceptables, al afirmar que la religión de los no cristianos sólo es una «preparación evangélica», una «religión natural», algo llamado ser llevado a plenitud por el cristianismo, pues en realidad su situación salvífica es «gravemente deficitaria». Teóricamente admiten que no sería necesaria la misión para el sí o el no de la salvación, pero sí lo sería para una salvación digna o plena.

A la altura actual de estos tiempos tenemos que afirmar que, salvíficamente hablando, Dios no tiene ni ha tenido nunca acepción de personas ni de pueblos, que «Dios acepta y acoge a quienquiera que ama y practica la justicia sea de la nación que sea», que en materia de salvación no hay «pueblos elegidos para ser salvadores» de otros «pueblos elegidos para ser dejados en situaciones gravemente deficitarias de salvación». Nadie está en inferioridad sustancial de condiciones de salvación.

También en este caso diremos que la misión misionera que crea que lleva la plenitud de la salvación a unos destinatarios que adolecen de un grave déficit de posibilidades de salvación, se ubica también en una posición teológica que distorsionará gravemente el mensaje cristiano.

• SÍ es necesaria para que unas y otras religiones -también la cristiana- lleguen a la plenitud de la salvación y a la plenitud de su conocimiento.

La causa está en la dimensión infinita del Misterio de Dios y sus inabarcables riquezas, y en la sobreabundancia de sus manifestaciones. Aunque de su parte Dios se revela y entrega completamente, de nuestra

parte ninguna religión es capaz de acogerlo y recibirlo debidamente. Por otro lado, Dios se ha manifestado tan variada y multiformemente a tantos pueblos que es impensable que una religión pueda acumular en sí misma todo lo que el conjunto de las demás religiones han podido captar de Él. Es impensable que una religión, de hecho, en la práctica, abarque todo el misterio de Dios y no tenga nada que aprender de las otras[38].

Según estos principios teóricos, la misión misionera, (toda misión misionera, también la que podríamos recibir nosotros de parte de otras religiones) tiene sentido y es necesaria para la plenitud salvífica tanto de misioneros como de misionados, tanto de una religión como de otra. Esta argumentación avala no sólo la misión clásica (el envío de unos misioneros de una religión a unas comunidades de otra) sino que vale también para el diálogo interreligioso (que puede ser un verdadero intercambio de las diferentes «plenitudes de salvación» de cada religión, sin misioneros ni misionados, sino mediante representantes de las distintas religiones para el intercambio del diálogo religioso. Tal vez hemos llegado a una época en la que mejor que enviar misioneros a otra religión, lo que hay que hacer es provocar que se establezca un diálogo interreligioso entre las dos religiones, un intercambio de dones y experiencias religiosas. Porque ya no se trata de ir a salvar ni a mejorar los déficits salvíficos de nadie, sino de ofrecer y recibir, de compartir y enriquecernos mutuamente con las experiencias religiosas de cada parte.

Con esto estamos diciendo que la misión sigue teniendo sentido, y que sigue siendo válida y hasta necesaria, pero señalando a la vez que estamos hablando de una nueva forma de misión[39]. Hay una misión que ya no tiene sentido y que tiene que morir, para resucitar en un nuevo tipo de misión. Tal vez para algunos la vieja misión resultará irreconocible en el rostro de la nueva. Otros discutirán si es realmente la misma y si entre ellas hay continuidad verdadera. A nosotros lo que nos parece decisivamente importante es que la nueva sea realmente el rostro único que la misión debe revestir hoy y en el inmediato futuro.

E. ¿Qué misión hoy, pues?

• Una misión que acepte sincera y consecuentemente que fuera de la Iglesia hay Salvación, que fuera de ella hay mucha Salvación, y que se trata de una Salvación autónoma e independiente de la Iglesia, en las manos solamente de Dios.

38 Aunque, en teoría pudiera ser cierto en el caso de una religión determinada.

39 Luego, más abajo, concretamos esta forma nueva con más detalle.

• Una misión que se entienda a sí misma sobre fundamentos teológicos nuevos. Que lleve un mensaje religioso enteramente reconstruido sobre un paradigma nuevo. Que supere el exclusivismo y el inclusivismo que sirvieron de cimientos sobre los que se construyó todo el edificio de la vieja comprensión del cristianismo. Hoy sólo se puede hacer misión aceptable desde una teología pluralista.

• Una misión que no crea ir a un lugar de misión que sea un «vacío soteriológico», un lugar dejado de la mano de Dios, un pueblo marginado del cariño de Dios, no elegido, postergado frente a otros pueblos, o, simplemente, abandonado a sus «creencias», en un grave «déficit salvífico». Que esté convencida de que la Historia de la salvación sobrepasa los límites de su religión y no deja ningún lugar humano sin penetrar con su Gracia. Que logre contemplar la presencia de la Historia de la salvación en ese pueblo, desde siempre, y en plenitud.

• Una misión que no crea que se lleva a cabo en medio de un «vacío ev-angélico», sin una Buena Noticia que Dios ha dado también, de muchas maneras, al pueblo misionado, en otros tiempos[40], y también ahora. Una misión que busque escuchar la Buena Noticia de ese pueblo, que pida que se le haga el «anuncio» de la Buena Noticia que ese pueblo puede comunicarle, y que lo acoja reverente y fructuosamente. Que valore la revelación de Dios a las otras religiones y concretamente al pueblo al que es enviada. Que no mire las Sagradas Escrituras de este pueblo como «literatura religiosa» muy venerable, sino como verdadera Palabra de Dios, de Aquel que habla y sopla donde quiere y como quiere.

• Una misión que tenga un supremo cuidado para distinguir lo que son la fe, la religión y la cultura, para no confundirlas ni agredirlas ni siquiera involuntariamente. Que trate de conocer, lo mejor posible, la cultura de su pueblo, para asumirla y hacerla propia, inculturándose e inculturando la religión y la fe que desea compartir. Que no imponga «cultura forastera» como Evangelio ni como religión.

• Una misión que no pretenda convertir al otro: ni como objetivo fundamental, ni siquiera como objetivo[41]. Que tal como estén planteadas las cosas, la conversión sea una excepción, y que, en todo caso, sea posible una conversión en cualquiera de las dos direcciones. Que, como norma,

40 Heb 1,1.

41 «En la era de las misiones, que coincidió con la era de la conquista del mundo por Occidente, la vocación misionera de la Iglesia se polarizó en la conversión de los no cristianos. En la era del ecumenismo interreligioso, en cambio esta misma vocación deberá centrarse en el testimonio del Reino que no cesa de ir más allá de las fronteras visibles de la Iglesia...» (GEFFRÉ, Claude, *Para un cristianismo mundial*, «Selecciones de teología» 151/38 (1999) 213); ID, *La mission comme dialogue de salut*, citado por F. TEIXEIRA, *Teologia das religiões*, Paulinas, São Paulo 1995, 226). También TEIXEIRA, ibidem, p. 227, nota 442.

no espere más conversiones al cristianismo que las que pudieran darse también en sentido contrario. Que la única conversión que se pretenda y se busque sea, realmente, la conversión de todos a Dios y a su voluntad, yendo hacia Él todos «por los muchos caminos de Dios»[42].

• Una misión que esté movida también por un sincero deseo de encontrar, conocer y acoger la religión del otro, y de «inreligionarse»[43] en ella: aceptar y descubrir con gozo la capacidad de la otra religión para mediar en la propia relación con el misterio de Dios. Que el objetivo de la misión sea «el recíproco enriquecimiento y la comunión en el espíritu con los miembros de otras fes»[44].

• Una misión que no vaya a dar verticalmente, de arriba abajo (paternalista, de fuerte a débil, de colonizadores a colonizados, de personas cultas a pueblos incultos, de instituciones con derroche de medios a comunidades pobres, de los que tienen la salvación a los que no la tienen...), sino que sea horizontal bidireccional: entre iguales, entre religiones de igual dignidad, no sólo para dar sino para recibir también, donde ninguna de las partes tenga los grandes prejuicios de autosuficiencia que imposibilitan el diálogo[45]...

• Una misión que no pretenda servir ante todo a la religión y a sus instituciones o Iglesias, sino a la Vida (que incluye a la religión pero la supera). Que no quiera tanto hacer iglesia... cuanto construir el Reino en el Mundo y en la Historia. La principal forma de misión misionera siguen siendo el ejercicio de la gran misión de las religiones: la utopía del Reino, que comienza con el cuidado y la potenciación de la Vida. Así, la misión misionera se inscribirá dentro mismo y en relación directa con la gran misión de las religiones.

---

42 Podríamos tomar el ejemplo de Swami Vivekananda dirigiéndose al Parlamento mundial de las religiones: «¿Quiero quizá que los cristianos se hagan hindúes? Dios me libre. ¿Tal vez deseo que los hindues o budistas se hagan cristianos? No lo quiera Dios. El cristiano no debe hacerse hindú o budista, ni el hindú o el budista deben hacerse cristianos. Cada uno de ellos debe asimilar a los otros y a la vez preservar la propia individualidad y crecer». BARROWS, J.H., *The World's Parliament of Religions*, vol I, Publishing Co., Chicago 1983, 170.

43 TORRES QUEIRUGA, A., *Cristianismo y religiones: «Inreligionación» y cristianismo asimétrico*, «Sal Terrae» 997 (enero 1997) 3-19; (RELaT 241).

44 J. DUPUIS, *Diálogo inter-religioso*, en *Dicionário de Teologia Fundamental*, Vozes/ Santuário, 1994, p. 232-234.

45 «Cuando uno de los interlocutores en el diálogo insiste -por más cortés y delicadamente que lo haga, en que es él quien posee la normativa y la última palabra, tal diálogo sólo puede terminar como el del gato y el ratón»: KNITTER, P., *La teología de las religones en el pensamiento católico*, «Concilium» 203 (enero 1986) 128. «Si el cristianismo es la verdad definitiva, la revelación absoluta de Dios a la humanidad, sólo queda un camino para las demás religiones: convertirse al cristianismo. De hecho, estamos ante un diálogo entre el elefante y el ratón»: Henri MAURIER, *Théologie des religions non chrétiennes*, «Lumen Vitae» 31 (1976) 89.

• Una misión en la que el anuncio de Jesucristo sólo sea la mitad del proceso, siendo la otra mitad la recepción del anuncio que la otra religión debe hacernos a los cristianos para compartir sus riquezas.

• Una misión decidida a inculturarse y a inreligionarse.

¿Estamos soñando demasiado? No más que lo que el Evangelio sueña. Algunos dirán que esto es utópico e imposible. Respondemos: no más que el Evangelio mismo. Este modelo de misión lo sentimos como lo que hoy nos pide el Evangelio, a la altura de la perspectiva histórica y teológica que hemos alcanzado.

Es cierto que dar un paso hacia este tipo de misión significaría una conversión arriesgada: abandonar todo proselitismo, dejar de creer en la fuerza, renunciar al despliegue de medios en la misión... Implicaría optar por la calidad y arriesgarse a perder número[46]. Tal vez, al menos por algún tiempo, la actitud a tomar sea la que sugería Bonhoeffer:

«Nuestra Iglesia, que en estos años ha luchado sólo por su propia supervivencia, como si ella fuese su propio fin, es incapaz de ser portadora, para los seres humanos y para el mundo, de la palabra que reconcilia y redime. Por eso, las palabras de otro tiempo deben enmudecer, y nuestro ser cristiano consistirá sólo en dos cosas: orar y practicar la justicia»[47].

F. La misión en Asia: un fracaso aleccionador

Después de cuatro siglos de esfuerzos misioneros, la presencia del cristianismo en Asia es cuantitativa y cualitativamente minoritaria: un escaso 2% de las masas del Continente, teniendo en cuenta que una mitad larga de esta población cristiana está en Filipinas, país que en su proceso de cristianización se vio obligado a perder sus raíces asiáticas. Asia como conjunto ha rechazado el cristianismo, secularmente. Es común hablar del fracaso histórico del cristianismo en Asia[48]. La Iglesias que hay en Asia son

46 La magnitud cuantitativa de las iglesias cristianas hoy existentes, se debe, en buena parte, a que en los siglos en que se formó históricamente la cristiandad, hubo una negación sistemática de los derechos fundamentales de libertad de conciencia y de religión. A mantener una situación de inflación del número estadístico de católicos contribuye la costumbre (reforzada por el código de derecho canónico) de bautizar a los niños en la primera infancia. Por tanto, la disminución numérica de los cristianos no es un problema fundamental. El problema es mejorar la calidad. XIX Congreso de Teología de Madrid (9-12 sept 1999): El cristianismo ante el siglo XXI.

47 *Letters and Papers from the Prison* (The Enlarged Edition), SCM Press, London 1971, p. 300.

48 Autorizadas voces anuncian que tal fracaso continuará: «Asia, como lo indican claramente las circunstancias, siempre será un continente no-cristiano». Aloysius PIERIS, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1988, 52. No piensa lo mismo el Papa Juan Pablo II, que en la *Ecclesia in América*, augura que el tercer milenio será el de la gran cosecha cristiana en este vasto continente (nº 1). En la Comisión para América

Iglesia «en» Asia, no «de» Asia; se trata muchas veces de «ramas asiáticas de Iglesias locales de Roma, Inglaterra...»[49].

El cristianismo ha sido rechazado en Asia, no sólo porque no se inculturó, sino porque tampoco se «inreligionó». No se inculturó, como sí hizo en Europa, donde asumió la cultura romana y la filosofía griega. No se inreligionó, como hizo por ejemplo el budismo en Asia, que una vez fuera de su ambiente originario, se transformó a sí mismo asumiendo la religiosidad de los lugares a los que fue trasladado.

En América, el cristianismo ni se inculturó ni se inreligionó: simplemente invadió, se implantó, y completó, con la «conquista espiritual», la conquista material que llevaron a cabo los imperios cristianos. Desplazó a las religiones aborígenes, las persiguió y erradicó[50].

En África ocurrió otro tanto, aunque, por ocurrir más tarde, la materialidad de la expansión no fue sobre una conquista pura y dura, sino sobre estructuras colonialistas. ¿Por qué la penetración cristiana que se dio en África no se dio en Asia? Porque en Asia el cristianismo se enfrentó no a religiones cósmicas, sino metacósmicas[51]. Por una parte, llegó demasiado tarde[52]; por otra, se presentó inextricablemente unido con la cultura grecolatina y radicalmente opuesto a toda «inreligionación». Los teólogos asiáticos confirman que esto es lo que está en la base del fracaso histórico secular del cristianismo en Asia. ¿Cuáles podrían ser las causas de estas actitudes?

a) Ante todo, la falta de claridad histórica para distinguir entre «fe, cultura y religión». No podemos negar que la clara distinción que hoy vamos adquiriendo entre estos conceptos es un logro de las ciencias hermenéuticas, que apenas estamos comenzando a comprender. Esta falta de claridad ha conllevado el pago de un tributo histórico del que ya nos podemos liberar.

b) Por otra parte, sin duda ha jugado un papel preponderante la exacerbada conciencia de «exclusivismo» que ha caracterizado al cristianismo. Como hemos dicho en lecciones anteriores, todas las religiones se consideran a sí mismas «la religión verdadera», como fruto de un mecanismo espontáneo de las condiciones mismas del conocimiento religioso histórico de la humanidad. Pero ocurre que el cristianismo ha tenido «motivos

---

Latina, del Vaticano, piensan además que «América Latina es la llamada a reevangelizar Europa y a evangelizar Asia». Cf. Boletín oficial de la Diócesis de Colón-Kuna Yala, 36 (diciembre 2000) 11.

49 *Ibid*., 74.

50 SILLER, Clodomiro, *El monoteísmo indígena*, en «Teología India», tomo II, Abya Yala, Quito 1994, pág. 94.

51 «Postaxiales», diríamos en el lenguaje de la lección 19ª.

52 Pieris reflexiona largamente sobre la imposibilidad de que una religión metacósmica desplace a otra que ya ha penetrado un grupo humano. *¿Hay sitio para Cristo en Asia?*, en «Concilium» 240(abril 1993)55-74.

mayores» para considerarse la religión exclusiva, como por ejemplo, el haberse considerado a sí misma como «la única religión fundada por Dios en persona»[53]. Ello ha hecho que se haya considerado sagrada en todos y cada uno de sus elementos, intocable en sus fórmulas dogmáticas (aun pertenecientes claramente a la cultura grecolatina), imposible de ser «contaminada» por elementos «paganos» de otras religiones.

c) Pero, sin duda, también podemos identificar como una de las causas, tal vez subconsciente, su interés sociológico como institución. La religión, sobre todo cuando toma forma de «Iglesia», se constituye de hecho en institución sociológica, con su propia «hybris» y «concupiscencia», su afán de dominio y de pervivencia, su autocentramiento, lucha por el poder, por el prestigio, por su propia cohesión y fuerza... Este factor se ha dado sobre todo en el cristianismo católico, que, sabidamente, es la religión del mundo que ha adquirido una mayor dimensión y dinámica institucional sociológica centralizada. Durante siglos la Iglesia católica no ha consentido la más mínima adaptación, inculturación o reinterpretación, manteniendo su unidad doctrinal, teológica y litúrgica como un valor innegociable. Con ello, consciente o inconscientemente, aseguraba su unidad mundial, el sometimiento asiático al centro romano y la cohesión y fuerza de la institución. O eso pretendía.

¿No es esto mismo lo que pretendió Constantino para su imperio al convocar a los obispos al concilio de Nicea y dar origen al proceso de la construcción del dogma cristológico único? Para evitar la ruina del imperio Romano, Constantino no se convirtió, sino que echó mano del cristianismo para sustituir la religión romana, que estaba en franca decadencia, y asegurar con ello la unidad amenazada del imperio. El final del proceso ya lo sabemos: Constantino consiguió reforzar el imperio, logró que el cristianismo se convirtiera en su «religión de estado» y resultó legitimado como el lugarteniente terreno de la autoridad del único Dios y de su Hijo Jesucristo. No fue Constantino quien se convirtió, sino el cristianismo el que se convirtió realmente en una religión imperial, no sólo materialmente, sino formalmente, en cuando que asumió las características imperiales e imperialistas (impositivo, intolerante de toda alteridad, perseguidor de otras religiones, reivindicador de su propia exclusiva, expansionista, conquistador, allanador de culturas, despreciador de religiones...).

Este talante imperial imperial le viene al cristianismo de su propio nacimiento (que se dio realmente en los siglos IV y V, no antes) y es ajeno enteramente al estilo de Jesús de Nazaret. Este talante, que le ha acompañado durante 17 siglos, ¿no es un talante del que aún tiene que convertirse? ¿No es por este talante imperialista (procedente de su con-

53 Cfr. John HICK, *La metáfora del Dios encarnado*, Verbo Divino, Quito 2004, p. 11.

figuración definitiva en el siglo IV) por lo que ha sido rechazado en los lugares en los que no ha logrado imponerse por la fuerza, por ejemplo en Asia?

¿No será pues que este fracaso histórico del cristianismo en Asia, debidamente analizado, nos revela la necesidad de un cambio?:

-una conversión radical del cristianismo, que signifique un abandono sincero de ese talante imperialista;

-una conversión sincera al pluralismo religioso, es decir, una aceptación convencida del valor de las otras religiones, de la presencia plena de Dios en ellas y por tanto de su carácter de mediaciones del encuentro con Dios;

-un cese de la «misión imperialista», cese de toda actitud misionera que no renuncie a imponer cultura, que no esté revestida de un celoso respeto por la religión del otro, que no renuncie al sueño de conquistar el mundo;

-una renovación total de la misión misionera cristiana conforme al nuevo paradigma que hemos descrito más arriba.

El futuro ya no es la misión clásica, la «conquista espiritual», el dominio del mundo por parte de una institución eclesiástica, el sometimiento de todas las almas a Cristo y el triunfo de la religión cristiana sobre todas las religiones de la tierra. Ese camino se ha revelado teóricamente inviable y, en la práctica está en un *impase* hace tiempo, no sólo en Asia.

El futuro es el diálogo religioso. No como medio ni como estrategia, sino como un valor en sí mismo. Diálogo como apertura del corazón de nuestra religión y como acogida de la religión del otro. Dejando al Espíritu la responsabilidad de llevarnos a donde Él quiera, a donde hoy por hoy no sabemos dónde.

II. Textos antológicos

• No cristianos: en una situación gravemente deficitaria

«Con la venida de Jesucristo Salvador, Dios ha establecido la Iglesia para la salvación de todos los hombres (cf Hch 17, 30-31). Esta verdad de fe no quita nada al hecho de que la Iglesia considera las religiones del mundo con sincero respeto, pero al mismo tiempo excluye esa mentalidad indiferentista 'marcada por un relativismo religioso que termina por pensar que una religión es tan buena como otra'. Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquéllos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos. (...) La misión *ad gentes*, también en el diálogo interreligioso, «conserva íntegra hoy, como siempre, su fuerza y su necesidad». (...) La Iglesia debe empe-

ñarse primariamente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo». *Dominus Iesus 22.*

• Alejandro VI autoriza y encomienda simultáneamente la conquista y la misión

«Los habitantes de las citadas islas y tierras creen en un Dios creador que está en el cielo, y parecen bastante aptos para abrazar la fe católica y empaparse de las buenas costumbres... Además se dice que estas tierras están llenas de oro, perfumes y otros muchos objetos preciosos de diverso valor y calidad... Os habéis propuesto [se dirige a los reyes de España] someter a vuestro mandato las tierras e islas citadas con todos sus habitantes, y reducirlas a la fe católica... Con la autoridad del Dios omnipotente que nos ha sido dada a través de Pedro, y con la vicaría de Jesucristo, con plena potestad apostólica, pleno conocimiento y liberalidad, os concedemos y asignamos a perpetuidad (a vosotros y a vuestros herederos) todas esas tierras, con sus dominios, ciudades, castillos, lugares y villas, jurisdicciones y todas sus pertenencias, y os hacemos, constituimos y consideramos señores de ellas, con plena y omnímoda potestad».

Alejandro VI a los Reyes Católicos de España, en la Bula *Inter Coetera* de 4 de mayo de 1493); *Bullarium Romamum* V, 36ss.

• Nicolás V y los paganos

«Los reinos, condados, ducados, principados y otros dominios, tierras, lugares y campos de posesión de los... sarracenos, paganos e infieles y enemigos de Cristo... por la autoridad apostólica os conferimos la plena y libre facultad de invadirlos, conquistarlos, subyugarlos y reducirlos a perpetua servidumbre, así como a quienes en ellos habitan».

Breve *Divino amore communiti*, de Nicolás V a Alfonso rey de Portugal, del 16 de junio de 1452.

• La esclavitud no es una desgracia

«Vuestra esclavitud no es una desgracia; es más bien un gran milagro, porque vuestros padres están en el infierno por toda la eternidad; vosotros en cambio os salvasteis, gracias a la esclavitud».

VIEIRA, Antônio, *Sermão XIV° (1633)*, in *Sermões*, Frederico Ozanam Pessoa de Barros (org), Ed. Edelbra, vol. 5, Erechim, RS, Brasil 1998, 140.

• La Cámara de comercio del Havre y los misioneros (1904)

«La Cámara de Comercio del Havre...

Considerando que, si se deplora la poca prisa de los franceses por establecerse en esos países lejanos, para establecer allí el comercio y la industria, nuestros misioneros por el contrario no vacilan en expatriarse incluso a los países menos civilizados, en donde hacen apreciar sus doctrinas morales, en cualquier religión a la que pertenezcan...

Considerando que estos misioneros son, al mismo tiempo, verdaderos agentes de propaganda de la idea francesa en esos países, donde por añadidura llevan una preciosa ayuda a nuestros agentes comerciales y diplomáticos, sin poder negarse que esos representantes de nuestra civilización han dado a conocer y amar a Francia desde hace siglos...

Considerando que en el momento actual hay aún religiosos y religiosas francesas que educan a las clases elevadas de Japón, de China y de Siam, en donde son casi los únicos representantes de nuestra lengua, mientras que la enseñanza de la lengua inglesa domina y acabará sustituyendo completamente al francés...

Considerando que con algunos de esos misioneros, habiendo sido disueltas sus congregaciones, desaparecerá ese elemento de influencia francesa en esos países...

Considerando (...) que el fin que buscan dichas asociaciones es llevar la idea francesa, bien a las colonias, bien a los países extranjeros, donde su acción moral colabora con la acción civilizadora de los gobiernos...

Emite el siguiente voto:

Que el gobierno permita a las congregaciones de todas las órdenes y de todas las religiones el reclutamiento en Francia de novicios destinados por la colonización francesa a convertirse en el mundo en propagadores de la idea y de la influencia moral y comercial francesas.»

COMBY, Jean, *La historia de la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1992, 152.

• Misa por la evangelización de los pueblos

Misa aprobada en 1787 para todas las misiones.

Oración colecta: Oh Dios, que quieres que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Envía, te lo pedimos, operarios a tu mies y concédeles predicar con toda confianza tu palabra, para que se extienda y sea aceptada, y todos los pueblos te conozcan a ti como único Dios verdadero, y al que nos enviaste Hijo tuyo, Jesucristo Señor nuestro.

Oración sobre las ofrendas: Mira, Señor, el rostro de tu Cristo, que se entregó a la muerte para redimirnos a todos; y haz que por su mediación sea glorificado tu nombre en las naciones desde donde sale el sol hasta el ocaso, y se ofrezca en todo el mundo un mismo sacrificio a tu divina Majestad. Por Jesucristo nuestro Señor.

Oración de poscomunión: Fortalecidos, Señor, por el banquete de nuestra redención, te pedimos que, por este auxilio de salvación eterna, crezca sin cesar en el mundo la fe verdadera. Por Jesucristo nuestro Señor.

III. Actividades recomendadas

• Ponerse en contacto con algún misionero o comunidad misionera y preguntarle sobre sus motivaciones...

• Hacer un «discofórum» sobre la «Missa da terra sem males».

• Leer detenidamente el texto de las oraciones de la misa de la evangelización de los pueblos y hacer un comentario teológico:

-¿Exclusivista, inclusivista o pluralista?

-¿Contiene alguna valoración (positiva o negativa, explícita o por implicación) de las otras religiones?

-Comentar estas expresiones suyas: «tu mies», «la fe verdadera», «todos los pueblos te conozcan a ti como Dios verdadero», «al que nos enviaste Hijo tuyo», «que se entregó a la muerte para redimirnos a todos», «se ofrezca en todo el mundo un mismo sacrificio a tu divina Majestad», «el banquete de nuestra redención».

-Tomar el póster «Todas las religiones son verdaderas. El proselitismo es pecado». Señalar las diferencias y las semejanzas entre misión y proselitismo.

IV. Bibliografía

AMALADOSS, Michael, *Le Royaume, but de la mission*, en «Spiritus» 36/140 (1995) 302, París.

BOSCH, David, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis, Maryknoll 1991, ^{12}1997.

BUENO, Eloy, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Verbo Divino, Estella 1999.

DE COPPI, Paulo, *Por uma Igreja toda missionária. Breve curso de missiologia*, Paulus, São Paulo ^{2}1994, 189 pp

GORSKY, Juan, *Bibliografía general, temática y anotada sobre misiología*, en RELaT: servicioskoinonia.org/relat

PIERIS, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma desde Asia*, Verbo Divino 2001.

PIERIS, Aloysius, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1988.

RELAMI, curso de misiologia en internet: www.missiologia.org.br

SANTOS, Angel, *Teología sistemática de la misión*, Verbo Divino, Estella 1991, con bibliografía exhaustiva.

SUESS, P., *Queimada e Semeadura. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*, Voces, São Paulo 1988.

TEIXEIRA, Faustino, *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*, Paulinas, São Paulo 1995, pág. 224-228.

VIGIL, J.M., *Espiritualidad misionera desde América Latina*, «Misiones Extranjeras» 195 (julio 2003)304-316 Madrid.

VIGIL, J.M., *Vademecum para el ecumenismo*, «Alternativas» (enero-junio 2004)203-208, Managua.

VIGIL, JM. (coord.), *La declaración Dominus Iesus a los cinco años*, «Libros Digitales Koinonía», en: servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

22

Mundialización y religiones

La nueva situación del mundo, mundializada, ha estado presente en todas nuestras anteriores reflexiones, pero, dada la importancia actual de esta perspectiva, es conveniente tematizarla expresamente. ¿Hacia dónde lleva a las religiones esta mundialización en curso? ¿Cuáles van a ser las nuevas etapas del camino? ¿Y qué papel corresponde a las religiones en él? En esta lección queremos cruzar el tema de las religiones con el de la mundialización.

I. Para desarrollar el tema

El fenómeno viejo y nuevo de la mundialización

La palabra de moda «globalización», es, como es sabido, equívoca. Aunque muchos la utilizan en el sentido omniabarcador de «mundialización», es mejor que recordemos su sentido original, en el que no es más que el nombre que el neoliberalismo actual ha dado a su propio proceso de expansión de capitales después del fin de la guerra fría. Esa «globalización» es un eufemismo para designar algo menos digno si lo llamamos por su propio nombre: el proceso de conquista de mercados, de dominación de economías periféricas, de acumulación y concentración de la riqueza, y de «americanización»[1] e imposición cultural estadounidense y del primer mundo en general. La «mundialización», por su parte, es un fenómeno mucho más amplio y antiguo, que se refiere al proceso de unificación y concentración del mundo en sistemas sociales cada vez más amplios, acercándose cada vez más a las dimensiones mismas del planeta.

Podríamos decir que este proceso de intensificación de relaciones sociales y de ampliación de sus alcances, se ha venido dando siempre a lo largo de la historia humana, aunque sólo en los últimos siglos ha comenzado a alcanzar, poco a poco, la totalidad del globo. El primer gran impulso

1 John GALTUNG, *La llaman globalización… pero es norteamericanización*, Agenda Latinoamericana 2002, p. 169.

hacia una efectiva mundialización planetaria se produce en el siglo XV y XVI cuando -por la creación de nuevos y potentes medios de transporte (la carabela)- se dan las condiciones que posibilitan la expansión del capitalismo europeo hacia Africa, Asia y América por la navegación oceánica. En el siglo XIX se da un nuevo impulso con el ciclo del colonialismo europeo hacia Africa y Asia.

Pero es en el siglo XX cuando, por la fuerza de las nuevas tecnologías en la industria, los transportes y sobre todo en la revolución de las comunicaciones, la unificación del mundo se acelera exponencialmente. Es en este largo e ininterrumpido proceso, sólo en los últimos quince años, cuando podemos localizar eso que los neoliberales llaman «globalización», que no es pues más que un aspecto parcial, referido fundamentalmente a la unificación planetaria de los capitales financieros, que viajan de una a otra parte del mundo gracias a las facilidades de comunicación telemática, liberados de las trabas para el movimiento de capitales, y muchas otras consecuencias que se agrupan en torno a este fenómeno central.

Sociológicamente hablando, la mundialización consiste pues en la transformación de la sociabilidad humana: grupos humanos que desde siempre vivieron en sociedades separadas y mutuamente desconocidas, son arrollados por ese proceso que los pone en relación y les hace afectarse mutuamente, apareciendo «nexos sociales» nuevos, cada vez más fuertes y amplios. La articulación de todos esos nexos va generando poco a poco una sociedad mundial unificada. Cada vez más tenemos la impresión de estar todos viviendo no sólo ya en el mismo planeta sino realmente en «un mismo mundo», en una misma sociedad mundial, mundializada.

Los aspectos económicos de este proceso -mirados sobre todo desde la perspectiva de la «globalización» neoliberal- son los más conocidos. Pero, ¿hay otros aspectos dentro de la mundialización? Y concretamente, ¿qué efectos tiene este proceso de mundialización sobre la religión, sobre las religiones? Es lo que queremos estudiar en este capítulo.

1. La mundialización obliga a las religiones a convivir

En el siglo XX, y sobre todo en su segunda mitad, el mundo se ha transformado radicalmente, y ha colocado a las religiones en un escenario totalmente diferente. Veamos unos datos significativos comparando el EEUU de 1893, cuando se celebró el Parlamento Mundial de las Religiones del Mundo, en su primera edición, en Chicago, con el EEUU de hoy

Al Parlamento de las Religiones de 1983 no fue posible que asistiera ningún practicante de la religión del zoroastrismo, pero hoy día en EEUU hay unos 10.000 seguidores de Zaratustra. En aquel Parlamento los musulmanes sólo pudieron estar representados por un único delegado -converso

del anglicanismo-, mientras que hoy sólo en Chicago son 250.000 y en todo el país son más que los episcopalianos, que los presbiterianos o que los judíos. También, sólo un único delegado del jainismo se logró que participara en el Parlamento de 1983, mientras que hoy el jainismo tiene 70.000 seguidores en EEUU. Si la delegación hindú al Parlamento de 1983 resultó ser toda una atracción exótica que llamó poderosamente la atención de la prensa, hoy los hindúes son en EEUU más de un millón, de ellos 100.000 en el área del gran Chicago. Si un budista como Anagarika Dharmapala produjo aún asombro, como una figura llamativa por su religión, hoy EEUU cuenta con más de 4 millones de budistas, 155.000 de ellos en Chicago, existen 28 organizaciones budistas diferentes que abarcan todas las ramas del budismo, y la mayor ciudad budista del mundo no está en Asia, sino en EEUU: Los Angeles[2]. «EEUU se ha convertido en el país religiosamente más diverso del planeta»[3]. «Toda religión conocida por la humanidad está en EEUU: más de doscientas de ellas»[4].

En EEUU, por su condición de «centro» de la sociedad mundial actual, se reflejan los movimientos de la periferia. Lo que allí ocurre es lo que ocurre un poco por todas partes. La unificación de todas las sociedades del mundo, por efecto de la mundialización, hace que, como en EEUU, las religiones del mundo hayan entrado definitivamente en contacto, un contacto masivo, intensivo e inevitable[5]. Ya no pueden ignorarse. No pueden dejar de verse todos los días. Y, queriendo o sin querer, se ven obligadas a «vivir en sociedad», a convivir, a compararse, a confrontarse, a afectarse mutuamente.

2. La mundialización provoca en las religiones un «intradiálogo».

Esta confrontación de religiones no se da en el aire, ni se da entre las autoridades institucionales de las religiones, sino sobre todo en el corazón de los adherentes de cada religión, que se ven confrontados por la presencia de las otras religiones. Desde siempre, hasta ayer mismo, cada religión se ha presentado a sus adherentes como la «única» verdadera y casi como la única existente. En el marco del aislamiento de las religiones, esta pretensión era acogida sumisamente por sus «fieles», que no conocían prácticamente ninguna otra religión. Ahora, en esta obligada convivencia que la mundialización impone a las religiones, los creyentes descubren

2 Datos del informe del «Chicago Tribune Magazine» del 29 de agosto de 1993.

3 ECK, Diana L., *A New Religious América. How a 'Christian Country' Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, HarperCollins, New York 2001, p. 4.

4 TEASDALE, Wayne, *The Mystic Heart*, New World Library, Novato, California, 1999, 16.

5 TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae,Santander 1992, p. 37; ID, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 390.

que su religión no es la única, conocen a otras personas de otras religiones, y las ven tan llenas de amor y de fe como las de la propia religión, y comienza a hacérseles extraño que la propia pueda ser «la única religión verdadera». Es decir: la convivencia masiva de las religiones -fenómeno nuevo en la historia- desata un proceso de revisión y reinterpretación del sentido mismo de las religiones, de su unicidad y de su relación, proceso que se da ante todo en el corazón de sus adherentes, y que es llamado comúnmente «intradiálogo»[6].

Antes que el diálogo entre las religiones se da el diálogo dentro de las religiones. Antes que el diálogo intrarreligioso se da el «intradiálogo»[7], ese diálogo consigo mismo por el que el creyente pone en cuestión y en crisis sus propias creencias, aceptando la posibilidad de una nueva comprensión, una reinterpretación y hasta de un cambio o conversión. Afectadas por su nueva forma de proximidad, las religiones están transformándose permanente y silenciosamente en el corazón de sus fieles, aun antes de que sus autoridades decidan cambios, reinterpretaciones o lleguen a entablar conversaciones de diálogo inter-religioso. ¿En qué consiste este cambio de las religiones en el corazón mismo de sus fieles?

Respecto a las religiones, se ha hecho célebre el ya citado dicho de Max Müller: «quien conoce una, no conoce ninguna»[8]. Parece que Müller tomó la idea de Goethe, que se refería al estudio del idioma: sólo quien conoce otro idioma aparte del suyo materno, conoce verdaderamente lo que es un idioma; conociendo sólo uno, el materno, no se conoce realmente lo que es un idioma, porque no se toma conciencia de lo que son sus estructuras, sus peculiaridades, su contingencia, su arbitrariedad... Igualmente, sólo quien conoce otra religión se da cuenta de lo que es la religión en sí misma, de su dependencia cultural, su idiosincrasia particular, incluso sus limitaciones... No se pertenece igual a una religión antes que después de haber conocido otra u otras religiones. Cuando se conocen varias es como si se llegara a conocer lo que hay tras los bastidores de las mismas, lo que no se ve cuando no se ha salido del interior de cada una.

No sólo los viajes y la convivencia física con otras religiones favorece hoy el contacto entre las religiones; los mismos medios de comunicación social, de un modo diríamos «virtual», nos obligan a convivir con las demás religiones, pues los estudios interculturales, los reportajes sobre religiones cercanas y lejanas, conocidas o exóticas, son un tema de tele-

6 No todavía un diálogo entre religiones, «inter-religioso», sino un diálogo del creyente individual o de la comunidad creyente consigo mismos, dentro de la propia religión: un «intra-diálogo». Este diálogo o revisión o cuestionamiento interior es la mejor preparación para el diálogo interreligioso propiamente dicho.

7 R. PANIKKAR, *Il diálogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi 1998, 115.

8 F. M. Müller, *Introduction to the Science of Religions*, Londres 1873, p. 16.

visión educativa muy difundido, elaborados frecuentemente con buenos análisis antropológicos, culturales, sociológicos... La religión es hoy día un tema de estudio muy popularizado, que hace ya casi imposible la «inocencia religiosa», lo que llamábamos «la fe del carbonero»... Debemos suponer que toda persona de hoy, medianamente informada, ha desarrollado con mayor o menor intensidad dentro de sí el «dialogo intrarreligioso», que es, sin duda, un elemento que está transformando lenta pero profundamente la conciencia de las religiones.

3. La «destradicionalización» de las sociedades

Los analistas actuales hablan de este concepto, que explica para ellos algo que está pasando en esta hora de mundialización. Así nos lo refiere José María Mardones:

«Todos nos hemos convertido un poco en antropólogos, es decir, en conocedores y observadores de las costumbres diferentes de los demás. Tomamos conciencia de que existen otras formas de dar sentido a la vida, de comportarse, de valorar las cosas..., de que existen otras culturas [y religiones]. Esta toma de conciencia de la existencia de lo diverso rebota y se vuelve mirada refleja sobre mi propia cultura [y religión]: y la veo como una más entre otras, con unas tradiciones, una visión del mundo, del ser humano, del bien y del mal. Empiezo a ser reflexivo respecto a las propias tradiciones: sé que las tradiciones son tradiciones, cosa que no sabían todos hasta hace poco. Las consecuencias son enormes, y lo experimentan en su propia carne padres, maestros y catequistas: ya no se puede presentar las tradiciones como dadas por supuesto, con la garantía de lo aceptado; hay que razonar o justificar unas tradiciones frente a otras; hay que persuadir y convencer, no sólo presentar 'verdades'. Entramos así en un orden social post-tradicional, donde se sabe que vivimos en conglomerados de sentido heredados, llamados tradiciones»[9].

Donde los analistas dicen «tradiciones» entendamos también «religiones», lo que en efecto son las religiones, tradiciones transmitidas.

Es decir, hasta ahora, durante toda la historia de la humanidad, la sociedad ha trasmitido «verdades», de padres a hijos, de maestros a discípulos, de adultos a niños; verdades incuestionables y de las que nadie dudaba, verdades que establecían el sentido de la vida y del mundo de la sociedad, como el gran marco de referencia para la vida humana y la identidad de los seres humanos, que venía dado y trasmitido de generación en generación por la vía de la religión. Hoy, por este fenómeno que estamos llamando «destradicionalización», de tan múltiples causas, esa continuidad que viene desde nuestros ancestros se está quebrando. Nuestra generación actual está siendo testigo de esta ruptura histórica. La óptica de la humanidad ha

9 MARDONES, J.M., *Neoliberalismo y religión*, Verbo Divino, Estella 1998, 61-62.

cambiado, y donde antes veíamos verdades metafísicas, capaces de garantizar y dar fundamentación absoluta al sentido de la vida, hoy vemos simples «tradiciones», sentidos para la vida humana que somos conscientes de que son «construcciones humanas»... Y lo trágico de este cambio de actitud es que, cuando un «sentido» pasa a ser descubierto como «construcción humana», deja de ser sentido, o al menos pasa a serlo de otra manera.

Las generaciones nuevas, y un poco toda la sociedad, están perdiendo, o estamos perdiendo la ingenuidad metafísica u ontológica. Ya no vivimos espontáneamente en un sentido, con aquella naturalidad e ingenuidad con que todo ser humano de los siglos anteriores ha vivido definido por un sentido para su vida. La generación actual comienza a no dar por supuesto que hay un sentido ontológicamente indiscutible, sino que empieza a ser consciente de que en buena parte, los sentidos los hemos creado nosotros mismos, y los hemos transmitido de generación en generación como si fueran la realidad misma, indiscutible. Hoy nos hemos hecho conscientes de que esa realidad en buena parte está en el imaginario social y está constituida por tradiciones. La realidad se «destradicionaliza», se desontologiza...

Las generaciones nuevas crecen ya en este ambiente en el que ya no se les transmiten verdades indiscutibles, ni ellos mismos se sienten capaces de admitirlas: la estructura cultural en que se están formando les exige pedir justificaciones para tradiciones (religión incluida) que perciben con toda evidencia como una construcción humana; y la generación adulta, que recibió las tradiciones como verdad absoluta vive ya en un nuevo ethos intelectual en el que se exige a sí misma la reflexión crítica sobre tales verdades antes tenidas como absolutas.

Este es el cambio epistemológico más fuerte producido a nivel profundo por la mundialización sobre la religión. Las consecuencias son tan graves que, efectivamente, es explicable el diagnóstico que se hace de que estamos en un «nuevo tiempo axial». Y este diagnóstico es el que explica también los violentos fundamentalismos que reivindican ciegamente las antiguas tradiciones, precisamente porque la crisis actual del sentido pone en crisis las identidades (personales, grupales, sociales, religiosas) y genera una incertidumbre difícilmente soportable a quien no logra una interpretación a la altura de la gravedad del momento.

Las religiones, como decimos, son también «tradiciones» que, por efecto de la mundialización, se están «destradicionalizando», en un proceso imparable de concientización social, de «nueva conciencia pública»[10] que va surgiendo y extendiéndose incontenible, a nivel mundial.

10 HICK, John, *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press, Londres 1993, p. 8 y 9: «this new global consciousness», «this new public awareness».

4. Sincretismo, interpenetración, interespiritualidad

En estos tiempos de mundialización y diálogo interreligioso inevitable, es común escuchar un consejo fácil: «debemos practicar el diálogo, pero manteniendo intacta nuestra identidad religiosa». Es fácil decirlo, o soñarlo, pero es más difícil realizarlo, y no parece que la historia haya ido por esos caminos por los que querríamos encauzar el futuro. Se dice: el diálogo no debe poner en crisis la identidad de cada religión, ni debemos pretender ir hacia una única religión mundial... Pero ¿será posible mantener intactas las identidades? ¿Hacia dónde vamos?

En primer lugar deberíamos atender a un argumento histórico: la historia ha sido una continua interacción de sincretismos. Sólo la cortedad de nuestros períodos de observación es lo que nos hace pensar lo contrario. Todas las religiones son sincréticas[11]. También el cristianismo[12]. También la Biblia[13].

Si el sincretismo ha sido la norma a lo largo de toda la historia, incluso ya en las épocas remotas en las que las religiones vivían distantes e incomunicadas, ¿quién nos autoriza a pensar que ya no va a ser así, precisamente hoy día, en la época de la mundialización, cuando las religiones tienen que convivir diaria y estrechamente? Es comprensible la preocupación de las instituciones religiosas por mantener intacta su identidad religiosa actual, pero es una preocupación contradictoria con su propia historia, pues cada una lleva en sí misma los estratos sedimentados de incontables influencias religiosas ajenas.

Al argumento histórico podríamos añadir otro teológico: ya es para nosotros algo aceptado que si todas las religiones son reveladas, todas ellas deben estar abiertas a la posibilidad de ser complementadas y fecundadas

11 «La experiencia histórica muestra que las tradiciones humanas y religiosas han surgido en general de influencias, interacciones y fecundaciones recíprocas. En realidad, la mayor parte de las religiones constituidas hoy son el resultado de tales mutuas fecundaciones (hinduismo, budismo, islam, etc.). Después de todo, los grandes genios religiosos han creado o fundado nuevas formas de religiosidad no partiendo de cero, sino juntando varias corrientes y renovándolas con sus propios dones proféticos». R. PANIKKAR, *Il dialogo interreligioso*, Citadella, Assisi ^{2}2001, 33, 46 y 158.

12 «Sociológicamente hablando, el cristianismo es una religión; es el antiguo paganismo, o para ser más precisos, el complejo religioso hebreo, griego, latino, celta, godo y moderno... convertido a Cristo con mayor o menor éxito», P. KNITTER, *No Other Name?*, Orbis, New York 1985, 222.

13 «Infinidad de cosas del Antiguo Testamento que hoy calificamos (con no demasiados matices) como "palabra de Dios" las aprendió Israel de los pueblos y las religiones vecinas que fueron, por tanto, el camino elegido por Dios para revelar aquello a Israel. Las aprendió enriqueciéndolas muchas veces y matizándolas o hasta mejorándolas. Pero las recibió de las otras religiones. Y sólo *a través de ellas las recibió de Dios*». GONZÁLEZ FAUS José Ignacio, Agenda Latinoamericana'2003.

con la revelación de Dios recibida a través de las religiones de otros pueblos. Hemos abundado en razones que abonan esta natural «complementariedad» de las religiones cuando se las contempla desde un paradigma pluralista.

Aunque se trate de un camino temido por la mayor parte de las religiones en cuanto instituciones, la idea de encontrar una «religión general», común a todas, una especie de máximo común denominador, o, una «interespiritualidad»[14] o «espiritualidad esencial»[15], expresa una búsqueda que está al orden del día en esta época de mundialización. Un sin fin de publicaciones aparecen actualmente para satisfacer el apetito espiritual de muchos que sienten el llamado de esta interespiritualidad, pero que lo sienten como viniendo de más allá de lo que son hoy las religiones formales, muchas de ellas en crisis.

Refiriéndose al cristianismo, Panikkar piensa que «la tradición cristiana occidental parece estar agotada, exhausta, cuando quiere expresar su mensaje de una forma significativa para nuestros tiempos. Sólo por una fertilización cruzada o una mutua fecundación permitirá superar la actual situación; sólo traspasando los límites culturales y filosóficos podrá el cristianismo volver a ser creativo y dinámico»[16]. Y es un lugar común hablar de la enorme influencia sufrida actualmente por el cristianismo y otras religiones occidentales de parte del hinduismo, en materia sobre todo de oración y de interioridad.

La mundialización está desafiando a las religiones, poniéndolas en situación apta para el sincretismo y la interpenetración, poniendo en peligro la integridad de su identidad distintiva y, a la vez, ofreciéndoles nuevas posibilidades de fecundación y de revitalización. No deja de haber quienes afirman que la interespiritualidad es la religión del tercer milenio[17].

5. ¿Hacia una teología interreligiosa?

La mundialización tiene también efectos y desafíos específicos para la teología.

---

14 «Interespiritualidad es un término que he acuñado para designar el fenómeno creciente del compartir inter-religioso de los recursos interiores, los tesoros de cada tradición». TEASDALE, Wayne, *The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, prólogo del Dalai Lama, New World Library, Novato, California 1999, p. 10. La obra quiere ser un manual de esta interespiritualidad.

15 Véase una exposición sucinta de los elementos principales de una «Espiritualidad universal» en TEASDALE, *Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age, en Sourcebook of the World's Religions*, J. BEVERSLUIS (ed). New World Library, Novato, California 2000, p. 241-243.

16 Citado por P. KNITTER, *No Other Name?*, 223.

17 TEASDALE, W., *Ibid*., 10 y 26.

Como es lógico, la teología ha sido elaborada siempre dentro de cada comunidad de fe, y ha utilizado los recursos argumentativos de que disponía cada comunidad de fe. La teología era elaborada dentro de esa comunidad y pensando en los lectores de esa comunidad. Fuera de ella, la teología no tenía nada que decir.

En la época de la mundialización, cada comunidad de fe, cada religión no se comporta ya como una comunidad cerrada, sino, al contrario, como parte de una comunidad de significados y de vida social más amplia. Cuando el teólogo/a trata o aborda materias internas, propias de la propia tradición particular, y se está dirigiendo por tanto a lectores de su propia religión, es lógico que siga utilizando esos recursos argumentativos propios de su tradición. Pero cuando quiera dirigirse a la sociedad civil, a la sociedad sin más, en la que están presentes y participan muchas personas que son adherentes a otras religiones, su teología no deberá ya estar elaborada solamente dentro de los márgenes de su propia confesión religiosa. El teólogo podrá tener una confesión determinada, pero una teología que hable a la sociedad y al mundo deberá ser una teología que pueda ser significativa para un destinatario que es multirreligioso. En caso contrario, el teólogo no estaría realmente haciendo teología en el mundo plurirreligioso de hoy, sino en un mundo monorreligioso que ya no existe.

Los teólogos anglosajones de la teología del pluralismo abogan por una que llaman «World Theology», teología mundial, que podríamos llamar también teología mundializada. Los dos abanderados de esta teología interreligiosa son Wilfred Cantwell SMITH[18], y Leonard SWIDLER[19].

El tema, no obstante, está todavía en la palestra, sin que se haya llegado a una conclusión definitiva. Éstas serían las principales posiciones:

-por una parte están los que afirman que la teología de las religiones no puede ser sino confesional[20];

-otros sugieren que además de la teología confesional, cabe pensar en una teología supraconfesional, un intento de comprender el fenómeno de las religiones mediante un acercamiento que haga abstracción -en la medida en que ello es posible- de su propio *a priori* confesional[21]...

-los teólogos que descubren la posición pluralista perciben inmediatamente que se trata de un nuevo paradigma que obligaría a «reescribir»

18 *Towards a World Theology. Faith and Comparative History of Religion*, Westminster Press, Philadelphia 1981; Orbis Books, New York 1989, 206 pp.

19 *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987.

20 Por ejemplo F. TEIXEIRA, *Teología de las religiones*, 12-13. También M. DHAVAMONY, *Teología de las religiones*, 8-9.

21 GEFFRE, en el prólogo a BASSET, *El diálogo interreligioso*, Desclée, Bilbao 1999, p. 10.

todos los tratados de teología, porque tal nuevo paradigma no es un objeto teológico, un campo, una rama, una parte material del objeto de la teología, sino una nueva luz, un desafío transversal que afecta a todo el universo de la teología. En este sentido, igual que dentro de cada teología confesional se hace necesario reescribir todos los tratados, cabe pensar en la posibilidad de crear una teología pluralista interreligiosa, que trate de construir una teología aceptable por las diversas religiones, no necesariamente haciendo una mezcla de tradiciones, sino manteniéndose en un tipo de reflexión de un nivel más hondo, menos particular, desde una perspectiva plurirreligiosa.

Debe quedar claro en todo caso que no se trata de una teología unificada que pretenda desplazar a todas las demás, del mismo modo que se descarta tanto el «ideal» de una religión unificada sustitutiva de todas las demás[22], como una «teología mundial» en ese sentido preciso[23].

La EATWOT acaba de dedicar su último volumen de la serie «Por los muchos caminos de Dios» -el quinto- a esta temática.

6. Papel de las religiones en la búsqueda de una ética mundial

Finalmente, el desafío más grave y, tal vez también, el más conocido que la mundialización hace a las religiones, es el de la urgencia de una ética mundial. Una ética mundial -digámoslo una vez más- no es una religión unificada, elaborada como una mezcolanza de las religiones existentes. Simplemente, «una ética mundial pretende potenciar todo aquello que es común a todas las religiones del mundo por encima de todas las diferencias»[24].

Un mundo que se siente unificado crecientemente por una economía mundial, una tecnología mundial y unas comunicaciones mundiales, no puede convivir coherentemente si no tiene una ética común, es decir una ética mundial. Si alguien se tiene que sentir desafiado por esta clamorosa necesidad del mundo actual, son las religiones, que por su propia naturaleza tienen una relación directa con la ética. Y los últimos años que hemos vivido han puesto en mayor realce si cabe esta urgencia, porque el mundo se ha evidenciado como «choque de civilizaciones», que coincide en parte con un choque de religiones. A la clamorosa división del mundo entre empobrecidos y enriquecidos, se suma ahora (sin sustituirla) la división cultural, polarizada principalmente en este momento por el cristianismo y el islam. Tanto la guerra del terrorismo como la guerra de la opresión económica tiene matices religiosos en su trastienda. Un mundo sumido

22 «Una religión única no es probable, ni es tampoco un futuro que pudiéramos desear». John HICK, *God Has Many Names*, 21, 77.

23 TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones*, p. 37. R. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile: Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, 31.

24 KÜNG, Hans, *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid 1993, 10.

en guerra de alguna manera religiosa, es una vergüenza para las religiones, pues evidencia su fracaso.

Fue Gandhi el primero que dijo aquello de que «No habrá paz en el mundo sin paz entre las religiones, y no habrá paz entre las religiones si no hay diálogo entre las religiones»[25]. El diálogo interreligioso pues es urgente, pero no para teorizar teológicamente, sino sobre todo y ante todo, para posibilitar la paz y la unión de la humanidad. Y para llegar ahí, lo primero que es necesario es encontrar la base común: una ética común mundialmente aceptada.

Toda religión tiene, por su propia naturaleza, una dimensión ética que deriva de ella. El diálogo de las religiones ha de incluir, pues, el diálogo entre estas proyecciones éticas de las religiones, a la búsqueda de una base común. Ya hemos abordado en la lección 13ª el tema de la «regla de oro», esa ética mínima común que ya parecen tener en común todas las religiones, incluso coincidiendo casi literalmente en la expresión. Es necesario y urgente, realmente inaplazable, que las religiones se sienten a la mesa del diálogo para desarrollar esa ética.

Nadie puede hacerlo mejor que ellas[26], pues nadie tiene un acceso tan hondo al corazón humano, ni nadie es capaz de movilizar las energías profundas de las masas humanas catalizadas por la dimensión religiosa. Sin duda, uno de los compromisos más bellos y eficaces para la paz del mundo es que nos comprometamos, cada uno en su religión, a impulsar la idea y la práctica de un diálogo de religiones en torno a la ética mundial.

II. Texto antológico

Declaración sobre el papel de la religión en la promoción de una cultura de paz (UNESCO de Cataluña, diciembre 1994) (fragmento).

Nuestras comunidades creyentes tienen la responsabilidad de fomentar una conducta inspirada en la sabiduría, la compasión, el afán de compartir, la caridad, la solidaridad y el amor, que guíe a todos por los caminos de la libertad y la responsabilidad. Las religiones deben ser una fuente de energía liberadora.

Hemos de tener siempre presente que nuestras religiones no deben identificarse con los poderes públicos, económicos o sociales, sino que han de mantenerse libres para trabajar por la justicia y la paz. No debemos olvidar que los regímenes políticos confesionales pueden ocasionar graves

25 TEASDALE, *Sacred Community*…, p. 238. Aunque sea Hans Küng quien ha popularizado este pensamiento.

26 KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*, São Paulo ^{3}2001, 91.

daños a los valores religiosos y a la sociedad. Debemos distinguir entre el fanatismo y el fervor religioso.

Debemos favorecer la paz combatiendo las tendencias, tanto individuales como comunitarias, a asumir, e incluso a enseñar, que hay quienes son inherentemente superiores a los demás. Reconocemos y alentamos a todos aquellos que buscan la paz por medios no violentos. Repudiamos los asesinatos cometidos en nombre de la religión.

Promoveremos el diálogo y la armonía entre las religiones y en el interior de cada una de ellas, reconociendo y respetando la búsqueda de la verdad y de la sabiduría en las religiones que no sean la nuestra propia. Dialogaremos con todos, estableciendo una sincera y amistosa colaboración con quienes comparten este peregrinaje que es la vida.

ASOCIACIÓN UNESCO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid 2002, págs. 48-49.

III. Bibliografía

AAVV, *En busca de valores universales*, «Concilium» 292 (2001).

CORBÍ, Marià, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión*, Herder, Barcelona 1992.

GUIDDENS, A., *La vida en una sociedad post-industrial*, «Revista de Occidente» 150 (noviembre 1993) 61-90, Madrid.

IANNI, Octavio, *Teorias da globalização*, Civilização Brasleira, Rio de Janeiro 1997.

KÜNG, H., - KUSCHEL, K.J. (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del mundo*, Trotta, Madrid 1994.

KÜNG, H., *A la búsqueda de un 'ethos' básico universal de las grandes religiones*, «Concilium» 228 (1990) 289-309.

MISCHE, Patricia M., - MERKLING, Melissa (eds.), *Toward a Global Civilization? The Contrtibution of Religions*, Peter Lang Publishing, NY 2001.

SMITH, W.C., *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Orbis, New York 1981.

TAMAYO, J.J., *Las religiones en tiempos de globalización. Hacia una ecumene de las religiones, en ID (dir.), Diez palabras clave sobre globalización*, Verbo Divino, Estella 2002, p. 357-396.

TEASDALE, Wayne, *The Mystic Heart. Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, prólogo del Dalai Lama, New World Library, Novato, California 1999.

TORTOSA, José María, *Sociología del sistema mundial*, Tecnos, Madrid 1992.

VARIOS, *El fundamentalismo en las grandes religiones*, «Concilium» 241 (1992)

VIGIL, JM. (coord.), *Hacia una teología interreligiosa*, vol. V de «Por los muchos caminos de Dios», Abya Yala, Quito 2008.

23

«Muchos pobres, muchas religiones»: liberación mundial y religiones

En esta lección queremos cruzar el tema de la pluralidad de las religiones con el de la liberación, o en otras palabras, el pluralismo religioso con la teología de la liberación. Cuando hablamos aquí de «teología de la liberación» (TL), en realidad no estamos hablando simplemente de una «teología», sino de un talante, un espíritu, una «espiritualidad», una forma de ser. Y estamos hablando sobre todo de las personas, los grupos, las comunidades, los movimientos sociales... que se sienten animados por ese espíritu, que a veces se reconocen interpretados por esa teología, y que, en todo caso, se hallan comprometidos en el proceso histórico de la liberación. En el último cuarto del siglo XX, en América Latina sobre todo, los cristianos han participado notablemente en esas luchas, se han dejado llevar fuertemente por ese espíritu y han posibilitado el surgimiento de la reflexión teológica consiguiente, la TL.

Especialmente en esta lección, vamos a tratar de ver la continuidad que aquella TL y aquellos movimientos liberadores, en general, pueden y deben encontrar en la actual situación de pluralismo religioso, cómo aquel espíritu liberador que nos anima a muchos de nosotros, tiene mucho que ver con los varios cambios que desde entonces se han dado en nuestro mundo ahora mundializado...

La teología del pluralismo religioso representa un nuevo paradigma, nuevo respecto al paradigma de la teología clásica de la liberación, pero no es un paradigma alternativo o sustitutorio, sino sumatorio, adicional.

I. Para desarrollar el tema

Liberación y mundialización

La primera crisis fuerte que experimentó la TL y los movimientos liberadores después de sus tiempos dorados y martiriales de las décadas de los 70 y 80, fue el colapso del bloque socialista de Europa del Este, que significaba el triunfo del neoliberalismo y su «globalización económica» a nivel mundial. ¿Qué supuso esta crisis para la TL y para los movimientos liberadores latinoamericanos en general?

Por primera vez, se vieron confrontados con las realidades mundiales como conjunto. Hasta entonces, los movimientos liberadores y la misma TL eran de carácter local o regional, con unas perspectivas que miraban a lo nacional y también a lo continental, pero no más. La estrategia idealizada contemplaba, ciertamente, una visión de liberación mundial, que se basaba en lo que se llamó la «teoría del dominó»: emancipaciones individuales de distintos países frente al dominio capitalista, pasando a incorporarse al bloque socialista para desde allí ayudar a la emancipación de otros países; por ese camino se llegaría algún día a la superación del sistema capitalista. Es lo que plásticamente ejemplificaba el conocido eslogan latinoamericano de los años 80: «Si Nicaragua venció, El Salvador, vencerá, Guatemala le seguirá, Honduras...». Ésas eran las perspectivas mundiales de los movimientos liberadores latinoamericanos: mundiales «diacrónicamente» (a lo largo del tiempo, aunque fuera un tiempo casi transhistórico), pero no «sincrónicamente» (o sea, contemplando simultáneamente toda la mundialidad).

La crisis de los 90 supuso la quiebra de aquella visión estratégica. Nicaragua retrocedió de su revolución, El Salvador también, Guatemala no dio el esperado paso adelante... y la caída de las fichas del «dominó» se revertió.

En realidad, pronto los militantes se hicieron conscientes de que el «ciclo de las emancipaciones nacionales» (una a una, en aquella geopolítica de la confrontación entre capitalismo y socialismo de la guerra fría), se había terminado. Estaba comenzando otro «ciclo histórico», un ciclo que pasaba a definirse todavía confusamente en torno a la novedad de la mundialización. La individualidad de los países, su independencia y soberanía, su dosis de autarquía posible, se estaba esfumando. Más allá de los sentimientos patrióticos, la «soberanía» geoeconómico-política de las naciones estaba desapareciendo. Entrábamos en un mundo diferente: no ya un mundo de países ni de bloques, sino un «sistema mundial» en el que ningún país es realmente independiente ni enteramente soberano. Las fronteras y los pasaportes seguían existiendo, pero buena parte de su significado efectivo se estaba esfumando. Los movimientos de liberación, y también su teología, debían replantear tanto su estrategia cuanto su propia interpretación de sí mismos y de la liberación. La nueva realidad con la que había que confrontarse era la mundialización.

Muchos se asustaron. Hubo crisis, desconcierto. Costó acomodar la mirada a la nueva realidad deslumbrante. No pocos arrojaron la toalla y abandonaron. Algunos renunciaron a sus principios y se pasaron al «cambio de paradigma» para acomodarse a los tiempos; los pobres habían sido derrotados, y ellos se apuntaban ahora al carro de los vencedores. Todos sentimos de alguna manera esta tentación. Y muchos se mantuvieron fir-

mes: bien mirado, ninguna de las transformaciones estructurales que se estaban dando en el mundo, por muy desconcertantes que pareciesen, tenían capacidad para deslegitimar las utopías. Más aún, la crisis nos ayudaba a desnudar esas utopías, a despojarlas de cuanto era una vestimenta propia de una coyuntura sobrepasada, y a descubrir que su desnuda belleza era todavía más bella y urgente en un mundo unificado por la mundialización, y humillado por la globalización neoliberal.

La liberación debía abrirse a la perspectiva mundial. La liberación de siempre, ya no era pensable ni deseable para un país, y luego para otro, y para otro..., sino para un mundo unificado, para un «sistema mundial» o un «sistema mundo», como algunos sociólogos lo llaman. Porque ya no estábamos en países varios, sino en «un solo y mismo mundo».

En América Latina habíamos estado demasiado encerrados en nuestra propia liberación latinoamericana -aunque entusiasmados, eso sí-. Ahora debíamos pasar «de la Patria Grande a la Patria Mundial»[1]. Había que empezar a mirar más en serio a Africa y a Asia... y a darnos cuenta de sus dimensiones (la población de la India es más de dos veces la de toda A.L.), y de la diversidad religiosa (los pobres del mundo no son cristianos; sólo en A.L. lo son mayoritariamente).

Liberación y mundialización. El casamiento entre estas dos magnitudes todavía está celebrándose. No es una realidad ya hecha, sino un camino a recorrer, pero ya tenemos claro hace tiempo que esa unión no encierra ningún problema. La perspectiva de la mundialización no descalifica como obsoleta, en absoluto, a la mística y la militancia de la liberación, sino que, por el contrario, las sitúa en un mundo mucho más amplio y ambicioso, incluso más propio de la utopía misma de la liberación. La mundialización no es ningún problema para la perspectiva de la liberación; al contrario, es como su expansión natural. La liberación, por su propio dinamismo, tiene que ser mundial («internacional» se decía antes), y se redescubre a sí misma como connaturalmente universal. Todos los fundamentos, argumentos y proyecciones que nos animaban en la lucha histórica de la liberación en la etapa anterior, se mantienen intactos y hasta acrecentados, tanto desde la perspectiva ético-filosófica cuanto desde la religiosa.

No nos entretengamos en este punto que es conocido, y que, como decimos, está en curso. Vamos a dar un paso adelante.

Liberación y pluralidad religiosa

Aunque menos ruidosa y más suave en su irrupción, una segunda crisis ha sobrevenido a la TL y a los movimientos liberadores cristianos: ha sido su encuentro con la pluralidad de las religiones. Aunque las muchas

1 Lema y tema de la Agenda Latinoamericana'2000.

religiones estén ahí desde hace cinco mil años, todos sabemos que la visibilidad del pluralismo religioso es una novedad, y es un dato de la mayor relevancia desde hace sólo unos pocos años, podríamos decir que de esta primera década de los 2000.

Factores como el 11 de septiembre de 2001 y la crisis del terrorismo internacional contribuyeron a pasar a las religiones al primer plano de la actualidad mundial. Ya el libro de Huntington había atraído la atención de muchos pensadores sobre la diversidad cultural del mundo; el 11 de septiembre lo hizo también respecto a las religiones, especialmente al islam. Por su parte, la teología anglosajona pluralista había amplificado notablemente su audiencia[2]. En definitiva, se puede decir que ha sido en lo que llevamos de esta década primera del milenio cuando la TL latinoamericana y muchos de nosotros hemos empezado a tener noticia y a tomar conciencia de la importancia del tema del pluralismo religioso. Y apenas ahora estamos empezando a reaccionar.

Éste ha sido, pues, un segundo gran choque o crisis de la TL y los movimientos de liberación cristianos después de su época dorada. Y como choque, ha significado también una crisis. ¿En qué sentido?

La TL y los movimientos de liberación cristianos se han encontrado una vez más en un mundo nuevo. Hasta ahora el mundo en conjunto era percibido como opaco a las religiones. Éstas eran invisibles en él. Inconscientemente, el mundo lo pensábamos como si no hubiera diferencias religiosas, como si éstas fueran irrelevantes para la liberación. En nuestra consideración del mundo no figuraba la variable «religión», y cuando figuraba era como de segunda o tercera categoría. Esto hoy día se ha evidenciado que es una gran ingenuidad, de la que estamos saliendo.

Nos hemos descubierto muy provincianos: imaginábamos el mundo a nuestra imagen y semejanza, inconscientes de la gran dificultad que para la ciudadanía mundial y para los pobres del mundo concretamente representa la pluralidad religiosa. Nos hemos reconocido provincianos porque hemos descubierto que toda nuestra interpretación reflexiva está elaborada a partir de categorías que no son universales -como habíamos inconscientemente supuesto-, sino pertenecientes a «una», a una determinada cultura y religión, la occidental cristiana. Al salir de nuestro pequeño mundo y entrar en el amplio mundo de los pobres, nos damos cuenta de que no hablamos el mismo idioma, de que no tenemos la misma cultura, y de que, de hecho, nos separan las religiones. Todo lo que en A.L. pare-

2 El cardenal Ratzinger decía que esta teología ya se había desarrollado desde los años 50, pero que «ahora se ha situado en el centro de la conciencia cristiana» y «ocupa hoy el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación. Además, se une de muchas maneras con ella e intenta darle una forma nueva y actual». Cfr RATZINGER y otros, *Fe y teología en América Latina*, CELAM, Bogotá 1997, p. 17.

cía una realidad grandiosa, la teología y la espiritualidad de la liberación, resulta ante el amplio mundo, «un lujo de una élite cristiana», o sea, algo que la mayor parte del mundo no entiende, porque está elaborado con un lenguaje y en unas categorías que sólo una «élite» del mundo, la población cristiana y pobre -es decir, una pequeña parte del mundo de los pobres- puede comprender. Recordemos las palabras de Aloysius Pieris, de quien está tomada esta advertencia:

La irrupción del Tercer Mundo que clama por la liberación es asimismo la irrupción del mundo no-cristiano. La mayor parte de los pobres de Dios percibe como su preocupación fundamental y simboliza su lucha por la liberación en el idioma de las religiones y culturas no-cristianas. Por tanto, una teología que no se dirige a (o no habla por medio de) esta muchedumbre no-cristiana (y a sus religiones) es un lujo de una minoría cristiana[3].

Así como la liberación ha debido abrirse -como fruto de la primera crisis- a las dimensiones de la mundialización, así la liberación siente ahora el desafío de abrirse y redimensionarse a la medida de la pluralidad de las religiones. Debe dejar de ser pensada desde la unicidad de una religión, y en un idioma cultural o religioso que sólo sea inteligible a una religión. Debe renacer y reubicarse en el nuevo mundo recién descubierto de la pluralidad religiosa[4].

Pero hay más: la pluralidad de las religiones no ha de ser afrontada por la liberación sólo por razones o con fines de estrategia, sino porque tiene que ver directamente con la liberación misma. Preguntémonos si no: ¿las religiones liberan u oprimen?, ¿son capaces de movilizar fuerzas para la liberación?, ¿la liberación tiene algo que ver con las religiones? Vamos a reflexionar sobre ello.

Muchos pobres, muchas religiones, un solo mundo

Este eslogan expresaría el encuentro entre el movimiento de liberación mundial y las religiones.

• El eslogan expresa en primer término que las «muchas religiones» pasan a tener visibilidad por primera vez en el campo de la liberación.

Inicialmente, la inquietud por la liberación fue ante todo económica: no es que se profesara un economicismo craso; era, simplemente, una ley

3 Aloysius PIERIS, *The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology*, en *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*, Virginia FABELA y Sergio TORRES (eds.), Orbis, Maryknoll 1983, 113.

4 Ya hemos dicho en lecciones anteriores que el desafío no consiste tanto en la pluralidad misma, cuanto en la aceptación sincera (no inclusivista) de tal pluralidad, o sea, en la aceptación del «paradigma pluralista».

inevitable de todo comienzo el empezar por las carencias materiales, por la pobreza. Luego se amplió el espectro de visión gracias a la aparición de los «sujetos emergentes» -el indio, el negro, la mujer...- que forzaron a ampliar la liberación a las dimensiones culturales, étnicas, de género...; no es que antes se despreciaran estas dimensiones, sino que no se tenía ojos para verlas; sólo el tiempo y la maduración hicieron aparecer su visibilidad. Pues bien, la última dimensión en incorporarse y ser tenida en cuenta en el movimiento de la liberación ha sido la de la pluralidad religiosa[5]. Para la liberación, pues, hoy día no sólo es relevante que hay «muchos pobres», sino que hay «muchas religiones».

• En segundo lugar, no es sólo que las religiones sean relevantes ahora para la liberación mundial, sino que son de máxima relevancia, de la máxima importancia. Cuando el posmodernismo ha puesto en crisis las energías de la esperanza y del progreso, y el «desfallecimiento utópico»[6] de la crisis de los 90 ha invadido Occidente, queda más en claro la fuerza de carácter único que representa la religión en las masas humanas del mundo, hoy por hoy. Las personas se mueven, en definitiva, por convicciones y valores que no les son dados por las ideologías ni las teorías, sino por las religiones. Éstas proveen a las personas el sentido más abarcador de la existencia y de la historia, el hogar de pertenencia más profundo, la fuerza para entregarse y luchar en pro de causas y utopías por las que serían capaces incluso de dar la vida, la esperanza a pesar de los máximos fracasos. La religión dice Hungtinton es en esta hora del mundo «la» mayor fuerza social[7]. Y lo es, si cabe, con mayor fuerza entre las sociedades pobres del mundo. La mayor fuerza de los pobres para sobrevivir es la religión.

Obsérvese, pues, que en la historia de los movimientos de liberación, hemos pasado de una época en la que en algunos sectores despreciaban la religión como algo sobrante, nocivo, atrasado, a combatir o a abandonar a su propia extinción... a una valoración actual bien distinta.

• Pero esta relevancia que tienen las religiones, esta influencia decisiva en la vida de la humanidad, es ambigua. No sólo es positiva, a veces también es negativa. Pueden unir a los grupos humanos, pero de hecho también los separan, los aíslan o los enfrentan. Pueden despertar a las masas humanas, y pueden alienarlas. Pueden ser para ellas luz y clarividen-

5 Como se sabe, ninguna de estas dimensiones descubiertas se reduce a un campo a añadir a la liberación, sino que -unas más, otras menos- son perspectivas nuevas desde las que rever toda la visión de la liberación, desde las que releer toda la TL.

6 J. BECKFORD, habla del «desfallecimiento utópico de la postmodernidad». *Écologie et religion dans les sociétés industrielles avancées*, en D. HERVIEU-LÉGER (ed), *Religion et écologie*, Cerf, Paris 1993, p. 242ss; citado por MARDONES, José Mª, *¿A dónde va la religión?*, Sal Terrae, Santander 1996, 96.

7 Citado por Leonardo Boff, *Choque o diálogo*, artículo del 9 de mayo de 2003 en la página de Leonardo Boff en Servicios Koinonía (servicioskoinonia.org/boff).

cia, pero pueden caer también en la obcecación del fundamentalismo irracional. Pueden comprometerlas en la construcción de un nuevo mundo, o pueden sumirlas en la pasividad y adormecerlas con el «opio del pueblo», como denunciara Marx. Es decir, son capaces de lo mejor y de lo peor, pueden desatar las mejores y las peores fuerzas de la Humanidad.

Si son una fuerza, puede decirse que también son un freno, y que, en esta hora de la historia, cuando acaban de entrar en contacto todas con todas, todavía están desconcertadas, todavía no han reaccionado adecuadamente ni han redescubierto su misión actual. Si bien es verdad que las religiones pudieran unir a los pobres, la verdad es que hoy, en su mayor parte, todavía los dividen. Por eso, las religiones pasan a ser, para los movimientos de liberación, una preocupación, un nuevo objetivo, una tarea, una responsabilidad.

• Concretamente, es entre los pobres donde ellas tienen su mayor audiencia y vivencia. Y casi todas las religiones, de una manera u otra, tienen una especial «preferencia» hacia los pobres. Muchos pobres, mucha religión. Pero, ¿implica ello siempre la presencia de un Dios liberador o de una religión emancipadora? Con frecuencia no. Con demasiada frecuencia las religiones miran a los pobres como «objetos»: objeto de su amor, de su benevolencia, de su beneficencia, de su caridad... pero no logran descubrirlos como «sujetos», o se oponen incluso a que sean sujetos. Prefieren a los pobres como personas sumisas, sin coraje, sin protagonismo histórico, sin voz propia, obedientes, manejables...

En este sentido, ¿será que muchas religiones todavía tienen que redescubrir a los pobres como sujetos históricos? ¿Será que muchas deben todavía optar por los pobres no como objetos de asistencia, sino optar por los pobres como sujetos de historia, optar por que los pobres tengan su protagonismo, su voz y su vez histórica? ¿Será que muchas religiones todavía deben descubrir que su culto sólo puede ser a un Dios de los seres humanos, cuya gloria está en que los pobres vivan?[8] ¿Será que muchas religiones todavía tienen que descubrir su misión liberadora y su misión profética en esta hora? ¿Será que deberán hacerlo ayudándose mutuamente, pues la liberación de los pobres ya nunca podrá ser un asunto de una religión, ni siquiera en su propia tierra?

• A esta altura de los tiempos vemos pues que forma parte de la tarea de la liberación del mundo (la liberación de los pobres es la liberación del mundo) el ayudar a las religiones a madurar y a ponerse también ellas a la altura de los tiempos: redescubriendo su propia esencia y su propia misión frente a la liberación del mundo, como el asunto más importante con el que se deben confrontar, y ayudándolas a ponerse en

8 *Gloria Dei, homo vivens*, decía san Hilario de Poitiers. *Gloria Dei, vivens pauper*, matizó mons. Romero.

acción. La tarea de la liberación incluye pues la liberación de las religiones, el liberarlas de todo lo que les dificulta ser ellas mismas liberadoras.

Esa tarea de liberación de las religiones incluye en primer lugar el llamado «intradiálogo», del que hemos hablado en lecciones anteriores, esa revisión, reinterpretación y reformulación de todo el patrimonio simbólico de la cada religión desde la nueva perspectiva del paradigma pluralista, pues todo exclusivismo o inclusivismo conduce a rivalidad y a dependencia.

La tarea de la liberación de las religiones también incluye el diálogo interreligioso. No ese diálogo entre religiones que se reduce a ser un sucedáneo de la preparación de la «misión para la conversión», sino el diálogo de vida, de manos, de praxis, de transformación de la historia, de unión de los pobres, de defensa de la vida[9]...

En este diálogo interreligioso también tendrá su papel el diálogo oficial de las religiones, o sea, el diálogo entre los representantes de las instituciones religiosas, instituciones que sólo son un aspecto de las religiones mismas... Pero el diálogo principal lo llevarán las comunidades mismas, con su práctica, con la reflexión teológica que dentro de ellas se produzca y la praxis interreligiosa que los movimientos de liberación pongan de hecho en marcha... El diálogo institucional sólo dará sus pasos empujado por la marcha de la historia, pues no hay que olvidar que la dimensión institucional de las religiones será la que más se oponga al diálogo y a la cooperación interreligiosos.

• Las religiones deben descubrir que, en la línea de la «metamorfosis de la religión»[10] que está en curso, y en este contexto humano necesariamente mundializado, lo que se evidencia, cada vez más, como sentido central de la dimensión religiosa es la humanización, humanización de las personas y de las estructuras sociales. Todo parece estar llevando a las religiones a centrarse en su papel humanizador. No hay tarea más importante para las religiones en esta hora de la historia que la de redescubrir con nueva luz y nueva profundidad esta su misión humanizadora.

Y si esto no es privativo o peculiar de algunas religiones, sino que es un desafío universal, transversal a todas ellas, no deberían recorrer ese camino en solitario, sino en diálogo, como tarea compartida de renovación.

• El mejor diálogo es el que se realiza en la práctica viva del diálogo por la liberación de los pobres. La mejor forma práctica de dialogar consiste en mejorar el mundo, en luchar por la liberación de los pobres, uniéndose por esta Causa. Lo demás -lo teórico y lo doctrinal- puede esperar, debe esperar.

---

9 De estas formas de diálogo hablamos en la lección siguiente.

10 Hemos utilizado este concepto en la lección 19ª.

• Nos atrevemos a decir que el mejor servicio que las religiones pueden hacer al mundo y a los pobres es UNIRSE. ¡Religiones del mundo, UNIOS!

No se trata, lógicamente, de fundirse, ni mucho menos de formar una super-religión mundial[11]. Pero sí es necesaria otra forma de unión interreligiosa: han de crearse organismos de contacto y de comunicación y organización mundial entre las religiones, y potenciarse eventualmente los que ya existen. Este proceso de organización mundial de las religiones forma parte del proceso de la liberación mundial de los pobres y del mundo. Todo lo que se haga por ello se está haciendo por la liberación de los pobres.

• Destaquemos el papel especialmente relevante de la teología y, a la vez, la necesidad de encontrar nuevos métodos y nuevos caminos para ella. La nueva teología de las religiones o teología del pluralismo no es una nueva especulación para el entretenimiento o la satisfacción de mentes inquietas. No es tampoco solamente un resultado inevitable del encuentro de las religiones entre sí. Es también una parte, una dimensión del proceso mismo de maduración de las religiones y de las sociedades. La teología de las religiones, o del pluralismo religioso, que está siendo elaborada en estos años, puede ser interpretada como un «momento ideológico» de esta lucha histórica por la liberación de la humanidad. No hacemos teología de las religiones por un interés especulativo, sino por un interés práctico y movidos por un espíritu liberador; «no para interpretar el mundo, sino para transformarlo»[12]. No hay nada más práctico que una buena teoría; una teoría madura y consecuente desencadena praxis histórica. Las prácticas sin componente teórico (prácticas «ciegas») no llegan a modificar integralmente la historia. Las ideas mueven el mundo; las reinterpretaciones cambian las mentes y los corazones primero, y transforman finalmente las manos y los pies... Hacer teología de las religiones, propiciar el diálogo interreligioso, defender el pluralismo... son prácticas de una militancia para el cambio de las mentes y los corazones, para hacer avanzar la historia. Son militancia para la liberación y pueden ser vividas en esa espiritualidad de la liberación.

• La TL tiene hoy en la teología de las religiones o teología del pluralismo un capítulo nuevo que desarrollar. Si de lo económico y estructural se extendió a lo cultural, lo étnico y la perspectiva de género, hoy tiene que ampliar su compromiso al pluralismo religioso.

La TL que conocemos en Occidente es fundamentalmente una TL cristiana. No es católica ni protestante, sino ecuménica, cristiana; en esto no hubo problema ya desde el primer momento, y nos hemos mantenido firmes en ese ecumenismo fraterno, afortunadamente. Pero en el mundo mundializado, este ecumenismo se ha quedado corto. Como dijimos en

11 «Una única religión no es -me gustaría pensar- ni probable ni siquiera deseable»: John HICK, *God Has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, 77.

12 Recordando la vieja tesis 11 contra Feuerbach...

lecciones anteriores, la TL se anticipó a la superación de un ecumenismo cristiano creando su propia visión de «macroecumenismo». Pues bien, ese macroecumenismo hoy tiene que asumir también la dimensión interreligiosa, la del pluralismo de las grandes religiones, de las religiones del mundo.

Está por hacerse una TL interreligiosa, común para los pobres de esta tierra y para todos sus aliados de esperanza, más allá de la religión que profesen, cualquiera que sea. El «Dios de todos los nombres», liberador de todos los pueblos, tiene que hablar un lenguaje asequible a todos los pobres, sea cual sea su religión. La Buena Noticia del amor de Dios por los pobres debe llegar a todos ellos y ellas sin discriminación de religión, y debe convocarlos a la misma tarea liberadora, ahora unificada en la mundialización, por encima de diferencias religiosas: ¡Pobres del mundo, únanse! ¡Religiones del mundo, únanse!

II. Textos antológicos

• Las religiones dividen ahora a la humanidad. En el futuro deberán unirla. Donald GOERGEN, *La espiritualidad: retos para un futuro milenio*, «Alternativas» 14 (2000) 112.

• «En el mundo moderno, la religión es una fuerza central, tal vez 'la' fuerza central que moviliza a las personas... Lo que en último análisis cuenta no es la ideología política ni los intereses económicos, sino las convicciones de fe, la familia, la sangre y la doctrina. Es por estas cosas por las que las personas combaten y están dispuestas a dar su vida». Samuel HUNTINGTON, cf. nota 7 de este capítulo.

III. Bibliografía

ARMOUR, Rollin, Sr., *Islam, Christianity, and the West*. A Troubled History, Orbis, New York 2003.

ASETT, Comisión Teológica Latinoamericana, *Por los muchos caminos de Dios*, I-III Verbo Divino, colección «Tiempo Axial», Quito 2003-2005.

COBB, John B., Jr., *Transforming Christianity and the World. A way Beyond Absolutism and Relativism*, Orbis, New York 2003.

COSMAO, Vincent, *Transformar el mundo. Una tarea para la Iglesia*, Sal Terrae, 1981.

KNITTER, Paul - MUZAFFAR, Chandra (eds.), *Subverting Greed. Religious Perspectives on the Global Economy*, Orbis Books, Maryknoll 2002.

VELASCO, Rufino, *La Iglesia ante el tercer milenio*, Nueva Utopía, Madrid 2002.

VIGIL, José María (coord.), con SOBRINO, BOFF, PIXLEY, GIRARDI, NOLAN..., *Sobre la opción por los pobres*, Sal Terrae, Santander 1991.

VIGIL, J.M., *Fracasos globales del evangelio*, «Senderos», ITAC, San José de Costa Rica, 73 (diciembre 2002) 699-718.

24

La práctica del diálogo

Esta última lección de nuestro curso está inserta, lógicamente, en la parte tercera de nuestra metodología latinoamericana, que es la que corresponde al «actuar». Ante el pluralismo religioso, ¿qué podemos/debemos hacer? Vamos a pasar revista a diversas posibilidades de acción, así como a las actitudes que deben acompañar a esa acción.

I. Para desarrollar el tema

• El primer paso es el intradiálogo

El primer paso, el «paso previo» a todo diálogo, es lo que hemos llamado repetidas veces el «intradiálogo». Antes de «dialogar» con cualquier religión, es preciso «dialogar» con nosotros mismos: examinar nuestra actitud ante el diálogo, su posibilidad, su necesidad, su fundamento... y reexaminar consecuentemente nuestra propia fe religiosa, resituarla, cambiar de paradigma (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) si es necesario, abrirse a esa «reformulación total del cristianismo y de su teología» que el desafío asumido del pluralismo representa.

Sólo un «intradiálogo» previo removerá los obstáculos al diálogo que llevamos dentro de nosotros mismos (la conciencia de exclusivismo, la típica arrogancia del que cree que no tiene nada que aprender, el convencimiento de que las otras religiones no tienen una validez semejante a la nuestra, el encastillamiento autosatisfecho en nuestra propia religión, los prejuicios teológicos...) y nos dispondrá para poder asumir maduramente un diálogo concreto.

Este intradiálogo no sólo es una necesidad personal individual; es también una necesidad a nivel de comunidades. Una excelente práctica pastoral que deberían programar actualmente las comunidades (cristianas y no cristianas) es la de realizar este intradiálogo, en forma de cursos o cursillos intensivos, talleres, encuentros, etc. Por otra parte, los agentes de pastoral harían bien en asumir estos temas dentro de sus prioridades de educación de la comunidad cristiana. En la predicación, en el diálogo personal, en la

formación inicial y la formación permanente, en la catequesis formal y en la pequeña catequesis que acompaña la realización de toda acción de culto o sacramento... no deberían peder la ocasión para hablar «oportuna y hasta inoportunamente» de los temas que incluye este necesario intradiálogo. El tema del pluralismo y del diálogo está en el ambiente, está en los medios de comunicación, en la calle... y hasta en el inconsciente colectivo. Lo que hace falta es que los agentes de pastoral salgan al encuentro de esta oportunidad (este kairós) de un modo consciente, más decidido, sistemático, y ayuden a las comunidades cristianas y a la sociedad misma a asimilar este «cambio de paradigma» que va a marcar una nueva etapa histórica.

¿Y qué actitudes requiere este intradiálogo?

• Actitudes a tener en cuenta

Nos referimos ante todo a la actitud de los que nos enfrentamos al tema del pluralismo como un problema para nuestra fe (no como un una simple curiosidad intelectual), y a quienes entran en el diálogo no como una forma de caridad (para ayudar a los otros), sino de búsqueda de fe (entran en el diálogo tanto para ayudar cuanto para ayudarse, y entran dispuestos a ser ayudados).

El diálogo religioso tiene que ser verdaderamente diálogo, no una ficción, no un protocolo. Sólo es verdadero el diálogo cuando los participantes están en actitud de búsqueda, abiertos a la verdad que en el curso del diálogo pueda surgir y sorprenderles. Cuando uno está en el diálogo con unas condiciones previas, con unas «verdades» afirmadas a priori, inamovibles, consideradas como por encima de todo lo que el diálogo pueda aportar, no se está «dialogando» verdaderamente.

«Cuando entres en un diálogo intrarreligioso, no pienses de antemano lo que debes creer», dice R. Panikkar[1]». Debes estar abierto a modificar tu fe a la luz de la verdad que se te manifestará en el curso del diálogo. Ese diálogo forma parte de tu itinerario personal de búsqueda en tu propia fe, y esa búsqueda es siempre, por su propia naturaleza, sincera, dispuesta a abrazar la verdad, dondequiera que esté. Y lo mismo debe decirse del diálogo cuando se da a nivel comunitario.

«Para que sea real, el diálogo interreligioso debe sir acompañado de un diálogo intra-religioso, o sea, debe comenzar por ponerme en cuestión a mí mismo y por plantear la relatividad de mis creencias (que no es lo mismo que el relativismo), aceptando el riesgo de un cambio, de una conversión, de una conmoción de mis modelos tradicionales. *Quaestio mihi factus sum*, me he convertido en un problema para mí mismo, decía el gran

1 *Il dialogo intrareligioso*, Citadella Editrice, Assisi ²2001, 12.

africano Agustín. No se puede entrar en la arena de un diálogo interreligioso sin tal actitud autocrítica»[2].

Hay quienes tienen miedo al diálogo interreligioso (y del intrarreligioso), y le ponen condiciones y señalan las verdades que deben ser mantenidas por encima de toda eventualidad. Por ejemplo, el documento «Diálogo y anuncio» del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso, siendo uno de los documentos más progresistas sobre el tema en la Iglesia católica, no deja de manifestar sus temores y de ponerlos como condición previa para el diálogo: en el diálogo -dice- debe mantenerse siempre a salvo la fe en Jesucristo como el único mediador entre Dios y el ser humano (cf Tim 2,4-6) y que en él nos ha sido dada la plenitud de la revelación (nº 48). Por supuesto que la identidad cristiana de quien participa en el diálogo «debe ser mantenida intacta» (nº 49). Y se trata en todo caso de un diálogo que es la primera parte de la misión, cuya segunda parte es el anuncio que es fruto del «deber que le incumbe a la Iglesia por mandato del Señor Jesús, para que los seres humanos puedan creer [en él] y ser salvados, «siendo que este mensaje es necesario, único e insustituible» (nº 66). Es evidente que un diálogo con estos condicionamientos tiene poco de diálogo real, y mucho de protocolo misionero, de ficción interesada. Apariencia de diálogo como estrategia para entrar en el anuncio unilateral sin que lo parezca.

La búsqueda de la verdad ha de estar por encima de la propia pertenencia a una tradición religiosa u otra (incluida la cristiana). Si el diálogo es verdaderamente búsqueda de la verdad, uno debe estar dispuesto a abrazarla allí donde la encuentre, aunque deba abandonar sus convicciones anteriores[3], aunque note que se le conmueven los fundamentos de su fe y que necesita reconstruir todo el edificio de su fe religiosa[4]. O aunque tenga que pasar una temporada «a la intemperie».

Y todo esto es así porque el creyente es una persona, y porque el desafío del pluralismo religioso, para quien lo sepa ver, afecta a la propia fe. No es un tema simplemente «teológico», es un desafío existencial que vuelve a poner a la persona en el trance de su búsqueda de fe, como cuando inició su aventura personal de fe, en el momento de la conversión o en el paso a una fe personal adulta. Muchos creyentes, sobre todo los «profesionales» de la fe (sacerdotes, religiosos, religiosas, agentes de pastoral), con frecuencia se anquilosan en su itinerario de búsqueda de la fe: ya no

2 PANIKKAR, R., *Ibid.* 115.

3 «En el diálogo, los cristianos deben pasar decididamente de una actitud confesional a una actitud ante todo de búsqueda de la verdad», John HICK, *God Has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia 1982, 126.

4 Recordamos una vez más la intuición de Paul Tillich, ya al final de su vida, sobre la necesidad de reconstruir toda la teología desde el diálogo con las otras religiones.

buscan, ya no se sienten desafiados por el pluralismo, ya no tienen dudas de fe, ya aprendieron todas las respuestas y las distribuyen para los demás como funcionarios inaccesibles a toda crisis de fe... Para estas personas el tema del pluralismo religioso es sólo una nueva «teología», una nueva teoría de que hablar, no un desafío a la fe ni a la religión. No nos referimos a ellas.

Por su parte, los «diálogos interreligiosos oficiales», entre instituciones religiosas, no son verdaderamente «diálogos» en el sentido fuerte de la palabra; son otra cosa: trámites, negociaciones, protocolos, investigaciones mutuas, pactos políticos... El verdadero diálogo sólo es entre personas, no entre instituciones. Para los diálogos oficiales valen todas esas cautelas que son lógicas en las instituciones. Por eso, aunque las instituciones religiosas tengan que «dialogar» -ojalá lo hagan cuanto antes- para el creyente de a pie no es ese diálogo oficial el único[5] ni el más importante. Es más urgente el diálogo que tiene que hacer el propio creyente o la comunidad cristiana en su interior (intradiálogo), es más importante el diálogo que las comunidades de distintas tradiciones religiosas pueden realizar entre sí, y es más importante el diálogo que los teólogos tienen que realizar para abrir caminos de comprensión y nuevos planteamientos y paradigmas. El diálogo interreligioso que va a ayudar a las religiones no es el que las instituciones y sus representantes van a realizar (aunque sea necesario y hasta conveniente). Es sobre todo el Pueblo de Dios, los Pueblos de Dios los que deben dialogar entre sí. «Dios tiene derecho a dialogar con Dios...» a través de sus Pueblos (Pedro Casaldáliga).

A otros, finalmente, a muchos buscadores de espiritualidad atentos a las transformaciones profundas de nuestro tiempo, el diálogo interreligioso les parece «demasiado poco, y demasiado tarde»[6], pues no deja de encerrar la espiritualidad en las categorías inadecuadas y en la visión limitada de las religiones formales... Si efectivamente estamos en un «segundo tiempo axial»[7], un diálogo religioso que no se haga cargo de que las religiones mismas están desafiadas por la posibilidad de que ya esté en marcha su desaparición, «llega tarde y se queda corto»...

---

5 «Debería ser evidente que el diálogo de las religiones no está confinado a los recintos de las instituciones 'religiosas'. Ni es un área especial de competencia reservada a los llamados teólogos o autoridades religiosas, y todavía menos a los 'expertos' o académicos. Excluir la religión del foro público es tan letal como conceder el poder político al clero». R. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile: Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, 50.

6 «Too little, too late», O'MURCHU, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, Nueva York 1997, 30.

7 Cfr.la lección 19ª.

¿Qué diríamos a estos buscadores inquietos? Que comulgamos con su inquietud. Efectivamente, el diálogo interreligioso no va a ser «la» solución de la problemática que hoy anega a las religiones. Ciertamente que tal diálogo va ayudarles a aminorar el atraso secular que llevan en su servicio al ser humano contemporáneo, y eso es bueno, pero el desafío que la mutación o metamorfosis actual de la conciencia humana representa para las religiones, es otro tema, está en otro nivel, y no les va a resultar ahorrado por el diálogo interreligioso. En buena parte es cierto que lo que va a hacer avanzar al mundo no es el diálogo religioso solamente, sino la superación de la «religión» a favor de la espiritualidad. Pero, en todo caso, lo que procede es atender a los dos frentes, sabiendo que son independientes y que uno no arreglará el otro.

• Formas de diálogo interreligioso

Se ha hecho clásica la clasificación de las formas de diálogo que presentó el documento *Diálogo y misión* de 1984, en sus números 28-35[8]. Son éstas las formas de diálogo que allí aparecen:

a) el *diálogo de la vida*, en el que las personas de distintas religiones se esfuerzan por vivir con un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo las alegrías y las penas, los problemas y las preocupaciones humanas;

b) el *diálogo de las obras*, en el que las comunidades religiosas de distintas tradiciones colaboran en vista al desarrollo integral y a la liberación del pueblo;

c) el *diálogo de los intercambios teológicos*, por el que los teólogos tratan de profundizar la comprensión de las respectivas herencias religiosas y apreciar los valores espirituales los unos de los otros;

d) el *diálogo de la experiencia religiosa*, por el que las personas, radicadas en sus propias tradiciones religiosas, condividen sus riquezas espirituales, por ejemplo, en lo que respecta a la oración y la contemplación, la fe y los caminos de búsqueda de Dios o del Absoluto.

Algunos autores hacen una clasificación semejante, con otra nomenclatura; el diálogo podría catalogarse en cuatro niveles[9]:

a) el nivel existencial: presencia y testimonio;
b) el nivel místico: oración y contemplación;

8 Fueron retomadas por el documento *Diálogo y anuncio* (nº 42) del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (1991).

9 Roberlei PANASIEWICZ, *Diálogo e revelação. Rumo ao encontro inter-religioso*, editora C/Arte, Belo Horizonte 1999, p. 54.

c) el nivel ético: liberación y promoción del ser humano;
d) el nivel teológico: enriquecimiento y aplicación de los patrimonios religiosos.

En ambas clasificaciones, se trata de cuatro modos, no de cuatro pasos de un mismo itinerario. En cada lugar o situación será posible o conveniente un modo de diálogo, y tal vez sea prudente no realizar otro de los modos de diálogo, dejándolo aplazado para más adelante. Es evidente que el diálogo teológico no será en muchos casos el primer paso. En cada caso se puede hacer lo que las posibilidades concretas sugieran.

A esos cuatro tipos o modos de diálogo nosotros añadiríamos el ya citado modo del «intradiálogo» o «preparación del diálogo», así como el «diálogo oficial» de las instituciones de cada religión, que no debe sustituir ni condicionar ninguna de las otras formas del diálogo interreligioso.

No hay que olvidar que en este campo, como en muchos otros, la iniciativa de cada creyente es libre de poner en marcha cualquier actividad, contacto, relación, actividad, proyecto... y que cuantos más sean los creyentes activos y comprometidos en este diálogo, más y antes cambiará este mundo hacia unas actitudes de paz y de conciliación. Estamos todos invitados a participar.

II. Sugerencias concretas para la práctica[10]

a) Para una actitud de pluralismo religioso

-Vivir el diálogo religioso en primer lugar dentro de mí mismo personalmente, y dentro de mi propia comunidad, como una actitud de querer escuchar y aprender de otras religiones, estar abierto a conocerlas, deponer toda actitud de dogmatismo *a priori*, acoger críticamente las quejas contra nuestra religión, reconocer sus límites y sus pecados, y aceptar la posibilidad de una revisión de mis esquemas «tradicionales». Practicar pues un diálogo religioso dentro de mí mismo, de nuestra comunidad, «intradiálogo» (Panikkar).

-Estudiar en mi comunidad (comunidad de base, círculo de estudio, parroquia, congregación...) el tema del pluralismo religioso. Organizar un cursillo, taller, ciclo de reuniones de estudio... o incluso una serie de charlas públicas. Estudiar el macroecumenismo y el diálogo religioso. Revisar la bibliografía sobre diálogo y pluralismo religioso y ver qué libros podemos leer/estudiar.

10 Agenda Latinoamericana'2003, p. 224-225.

-Ser capaz de orar en un templo de otra confesión, de rezar una oración de otra religión.

-Elegir una religión (grande o pequeña) que me es desconocida, y dedicar mi lectura particular, durante unos meses, a conocerla intelectual y cordialmente. Contactar personas de esa religión, entablar una relación de diálogo o de trabajo (alguna actividad conjunta) y cultivar su amistad.

-Cultivar una actitud de respeto y veneración hacia las demás religiones. No pensarlas ya nunca como espacios «vacíos de salvación». Eliminar de nuestro diccionario existencial palabras y conceptos como «paganismo», «religiones naturales»... Hacer un esfuerzo por erradicar de nosotros (incluso en nuestra oración personal y en la oración litúrgica) toda forma de hablar que ignore la existencia de otras religiones, otras formas de ver a Dios, otras expresiones del sentido de la existencia humana... Entrar decididamente a sentirse miembro de una comunidad humana universal, abierta, que tiene en cuenta el pluralismo religioso y lo valora positivamente, que busca la comunión de todos los seres humanos con Dios pero sin destruir todos esos caminos por los que Dios y los humanos se han comunicado a lo largo de milenios.

-Contemplar a Dios cada vez más como «el Dios de todos los nombres», el Dios que ha salido al encuentro de todos los pueblos y que se encuentra con todos los humanos a través de las religiones de los pueblos.

-Convertirme al Amor y al Dios Padre-Madre universal, asumiendo mi identidad de hijo/a de Dios y hermano/a de todos mis hermanos y hermanas humanos, antes y por encima de toda identidad de mi pertenencia a una religión concreta.

-Entender mi Misión (cristiana o de cualquier otra religión) como servicio a la Utopía del proyecto de Dios, lo que los cristianos llaman/llamamos «Reinado de Dios».

-Valorar positivamente todas las religiones. Aceptar sinceramente su multiplicidad, no como un lamentable «pluralismo de hecho», sino como un pluralismo positivamente querido por Dios, «pluralismo de derecho», de derecho divino.

-Estar convencido de que todas las religiones son «verdaderas», tienen su Verdad, son caminos por los que Dios sale al encuentro, y de que son también todas humanas, y por eso limitadas y relativas, incompletas y con pecados históricos que las condicionan.

-Renunciar a todo afán de proselitismo. Querer que los hindúes sean buenos hindúes, los musulmanes buenos musulmanes, los cristianos buenos cristianos... y que todo hombre y mujer sea santo en el camino religioso por el que Dios le ha salido al encuentro. Respetar profundamente a los que con sinceridad dicen que no encuentran a Dios.

b) Para una práctica del diálogo religioso

-Hacer un elenco de las presencias de otras comunidades religiosas que se dan en nuestro entorno barrial, en la ciudad, en las ciudades cercanas.

-Hacer que mi comunidad tome la iniciativa de «salir al encuentro» e ir a visitar alguna comunidad o institución de otra religión.

-Entrar de vez en cuando en algún templo de otra religión, y participar en alguna de sus celebraciones.

-Reconocer en la práctica que hay otros Libros Sagrados: conocerlos, leerlos, acogerlos, meditarlos, utilizarlos también en nuestras celebraciones...

-En los primeros días de enero visitar a las demás ramas de la familia cristiana y tratar de celebrar conjuntamente la «semana de la unidad de los cristianos».

-Establecer relaciones (personales, grupales, comunitarias) con personas, grupos, comunidades, entidades... de otras religiones. Esforzarse por que estas relaciones se establezcan y sean positivas en los ambientes donde me muevo.

-Organizar desde mi comunidad de religión, una campaña de diálogo inter-religioso: proponerlo primero a las instancias y grupos competentes, programar entre todos visitas, diálogos, mesas redondas, actividades sociales de apoyo a grupos necesitados... Intentar llegar a hacer alguna vez alguna celebración inter-religiosa, que en el futuro pueda convertirse en periódica.

-Tomar el tema del PR como tema de estudio en mi comunidad de religión.

-Formar parte de comisiones y organismos o iniciativas ecuménicas, multirreligiosas, y ser en ellas decidido partidario del diálogo y de la aceptación del pluralismo. Conectar con las iniciativas internacionales de diálogo y cooperación interreligiosa.

-Hacer que se asuma el tema en el grupo líder de la comunidad humana en que me muevo (barrio, centro de estudio, asociación o movimiento, comunidad cristiana, parroquia, congregación evangélica, comunidad educativa, círculo de amigos...) e incentivar que se programen acciones a este respecto.

-Estar suscrito individual o colectivamente a alguna revista que toque el tema del diálogo y del pluralismo, en el nivel o enfoque que mejor se nos adecue.

-Practicar la «inreligionación»: acercarse seriamente a la experiencia religiosa de otras religiones, tratar de propiciar en nosotros mismos un conocimiento experiencial profundo de otra religión, principalmente la

que esté más cercana en el ambiente en el que nos movemos, o bien de las grandes religiones de Asia.

-Entablar lo que se llama un «diálogo de vida» entre comunidades de distinta religión: diálogo que consiste en la realización conjunta de acciones de defensa de la vida, de mejora de la calidad de vida en el barrio, de atención a los más necesitados de nuestra comunidad humana sin distinción de religión...

c) Para una práctica de lucha por la Paz

-Hacer habitualmente en nuestra comunidad o grupo humano análisis de coyuntura de la situación mundial, continental y nacional.

-Reflexionar sobre la nueva coyuntura mundial en la que, a las agravadas injusticias tradicionales, se añade ahora una nueva conciencia de las tensiones culturales y religiosas.

-Conectar con asociaciones que tienen preocupaciones pacifistas en nuestra ciudad o región.

-Participar en campañas y asociarse a instituciones contra la tortura, por la defensa de los derechos humanos, por la protección de la naturaleza, por el fortalecimiento del Tribunal Penal Internacional, por el cambio del patrón de vida humano que está produciendo el cambio climático...

-Organizar en mi comunidad, grupo, barrio... una semana de reflexión-acción por la Paz.

-Ser decidida y explícitamente antiimperialista, y militar a favor de la democratización del mundo con una actitud siempre en defensa de los que son excluidos, marginados o sometidos a cualquier forma de injusticia.

-No desligar el tema del diálogo religioso del tema de la paz y de la justicia, y poner la opción por el Dios de los pobres como la brújula de nuestra posición en el diálogo.

Añada aquí Vd. sus propias sugerencias.

III. Bibliografía

AGENDA LATINOAMERICANA'2003, págs 210-231: bibliografía sobre el pluralismo religioso. También en: latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm

AMALADOSS, M., *Pela estrada da vida; prática do diálogo inter-religioso*, Paulinas, São Paulo 1996.

BARROS, Marcelo, *Panorama actual del diálogo interreligioso*, en «Agenda Latinoamericana'2003», p. 220-223.

BEVERSLUIS, Joel (ed.), *Sourcebook of World's Religions*, New World Library, Novato CA, EEUU, 2000, 442 pp

GÓMEZ SALAS, Benjamín, *La oración, base del diálogo interreligioso*, Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2002, p. 95.

SECRETARIATUS PRO NON CHRISTIANIS, *Diálogo y misión*, Roma 1984, nºs 28-35.

IV. Páginas en la red:

-Center for the Study of World Religions, Harvard University: Instituto de investigación sobre el significado de la religión en perspectiva mundial. www.hds.harvard.edu/cswr

-Información, libros, CDs y otros recursos sobre temas interreligiosos: www.conexuspress.com

-Council for a Parliament of the World's Religions: www.cpwr.org/

-Más de 700 organizaciones de distintas religiones que buscan activamente la justicia y la paz: interspirit.net/ifv.cfm

-Fundación Ética Mundial (Hans Küng): www.weltethos.org/dat_spa/indx_0sp.htm

-International Commettee for Peace Council: www.peacecouncil.org/index.html

-On line Congress on Wold Religions: interfaithcongress.org

-Religious Movements Page: religiousmovements.lib.virginia.edu/welcome/welcome.htm

-United Religions Initiative: www.uri.org

-Webring sobre religiones y creencias: dir.webring.com/rw?d=Religion___Beliefs

-World Network of Religious Futurists: www.wnrf.org/cms/index.shtml

-Haga el ejercicio de encontrar otras muchas con cualquier buscador de internet...

El autor ha logrado una exposición clara, graduada y llena de matices, que excluyen todo tipo de simplificación apresurada. Era de esperar para cualquier conocedor de sus libros anteriores; la calidad pedagógica de José María abre aquí el entero abanico de sus posibilidades. Sin ceder en el rigor, resulta accesible no sólo al teólogo, sino también al lector común, y podrá ser utilizado como manual de estudio para grupos de formación.

No le falta la parresía evangélica, esa libertad de palabra tan necesaria en un tiempo de pesado «silencio de la teología». Clara y valiente la exposición, no ignorante de la revolución teológica que implica. Y a la vez, abierta y en camino.

Creo que no exagero cuando afirmo que no es fácil encontrar un libro que, como este que nos entrega José María Vigil, abra tantas perspectivas teóricas e incida tan hondamente en los compromisos de la vida real.

Andrés Torres Queiruga



