

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. RETO Y BENDICIÓN PARA LA TEOLOGÍA

“SEÑOR, Y ÉSTE, ¿QUÉ?”

Si algún campo de la teología ha experimentado una verdadera revolución en estos últimos cincuenta años es el de la teología de las religiones, es decir, la reflexión teológica que se pregunta por la pretensión de verdad de las otras religiones y que se deja interpelar por todo lo bueno y verdadero que aparece en ellas.

De manera semejante a Simón Pedro preguntando a Jesús por Juan: “Señor, y éste, ¿qué?” (Jn 21,21), surge en todo creyente la pregunta por los fieles de otras religiones: “Señor, y éstos ¿qué? ¿También ellos participan de la salvación que ofreces a todos los hombres? ¿Qué hay de verdadero, de bueno y de bello en su religión y en su experiencia religiosa? ¿El camino que ellos recorren también conduce hacia ti?”. ¿Cómo entender entonces la afirmación de Jesús de ser el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14,6)? ¿Es el camino cristiano solamente un camino en-

tre muchos? El creyente cristiano a menudo quedará en silencio sintiendo que Jesús le dice: “Tú, sígueme”, pero el teólogo no puede dejar de lado la pregunta, puesto que ella supone una interpelación a muchos de los tratados de la Teología. La Cristología, la Escatología, el Misterio de Dios, la Revelación, etc., quedan afectados por el modo en que se responde a la interpelación que supone la mera existencia de otros creyentes. La Escatología queda evidentemente afectada pues debe preguntarse no sólo sobre quiénes gozan de la salvación sino qué es estar salvado y de qué manera puede vivirse en el presente una anticipación de esa promesa. Si de algo se ocupa la religión es precisamente de la cuestión de la salvación para ofrecer un sentido a la vida del hombre: qué, quiénes, cómo y cuándo de la salvación son preguntas universales de las religiones.

CINCUENTA AÑOS DE TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

Una nueva mirada hacia las religiones no cristianas

El camino en la reflexión teológica ha sido largo, al igual que la preocupación del Magisterio por acompañar de cerca todo el proceso. El Concilio Vaticano II fue una confirmación de la *Nouvelle Théologie* elaborada en la década precedente. La recuperación de la Patrística permitió dotar al reconocimiento de los valores de las otras tradiciones religiosas de una formulación teológica, la de las *Semillas del Verbo*. Justino ideó este concepto para explicar que Dios no había enviado solamente su Palabra a los profetas para preparar la venida de Cristo sino que también había diseminado semillas de ésta para preparar al mundo griego para acoger el Evangelio. En el s. XX se redescubre este concepto y se aplica a las culturas y religiones para explicar la presencia de verdad en ellas a la vez que se salvaguarda su intrínseca relación con la Verdad manifestada en Cristo. El Concilio reconoce explícitamente estas semillas no sólo en las culturas sino también en los ritos de los pueblos: “Todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que se sana, se eleva y se completa para gloria de Dios (*Ad Gentes* 9) / Estén familiarizados con sus tradiciones nacionales y

religiosas; descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas laten (AG 11)”.

Tenemos aquí una importante valoración de las religiones que contrasta con otras épocas de la historia de la Iglesia. Algunos de estos valores serán concretados al final del Concilio en *Nostra Aetate* (n.2).

Otro concepto de la patrística redescubierto es el de “*preparación evangélica*” de Eusebio de Cesarea. *Lumen Gentium* lo recoge explícitamente: “La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tengan la vida” (LG 16).

Algunos teólogos consideraron que las *semillas del Logos* no serían más que restos de la razón natural que el hombre ha recibido por creación y que no han sido completamente desfigurados por el Pecado Original. Sin embargo, esta interpretación no respeta la experiencia de las religiones de haber sido testigos del desvelamiento de la Trascendencia. De esta manera, la verdad presente en otras Tradiciones no sería fruto solamente de la Razón natural humana o del intento del hombre de alzarse hacia Dios, sino de una real comunicación de Dios que desea atraer a todos los hombres hacia sí. El Concilio Vaticano II no niega esta

segunda interpretación pero prefiere expresarlo como acción del Espíritu Santo: “Con su obra [el Espíritu] consigue que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazón de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios...” (LG 17).

Más importante aún es *Gaudium et Spes* cuando dice no sólo que “en todos los hombres de buena voluntad (...) actúa la gracia de modo invisible” sino que “el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual” (GS 22). Con ello se está diciendo, por una parte, que la salvación está abierta también a los no cristianos y, por otra, que ésta no es ajena al misterio pascual. La cruz de Cristo sigue siendo el acontecimiento salvador, pero el bautismo o la fe explícita ya no aparecen como estrictamente necesarios para participar de él. Frente a posiciones teológicas exclusivistas y eclesiocéntricas, el Concilio se mueve hacia un claro inclusivismo cristocéntrico.

Antes del fin del Concilio, Pablo VI escribe la Encíclica *Eccelesiam Suam*, centrada en el carácter dialogal de la Iglesia. Expresa bellamente que la Iglesia debe proceder en nuestro mundo a imagen de la Trinidad. Si ésta es dialogal en sí misma, si ésta no impone su Palabra al mundo sino que la ofrece *dialogalmente*, en un diálogo de

salvación desde el principio de los tiempos, la Iglesia, nacida de la Palabra de Cristo, se ha de caracterizar también por el diálogo (ES 27)

De la salvación de los no-cristianos a la salvación por las religiones no-cristianas

Los teólogos de la época acogieron con entusiasmo el Concilio que invitaba a una nueva mirada hacia los hombres, las culturas y las religiones de nuestro tiempo. El tradicional adagio “Fuera de la Iglesia no hay salvación” no aparece ya como eje de la reflexión. Pocos años después el teólogo J. Ratzinger escribía: “La cuestión primaria no es ya la salud eterna de los otros, cuya posibilidad en principio es cierta sin discusión posible; el problema realmente capital es más bien cómo haya todavía de entenderse, ante esa certidumbre que no puede rechazarse, la pretensión absoluta de la Iglesia y de su fe” (*El Nuevo Pueblo de Dios*, 1972).

K. Rahner, por su parte, se sitúa en la misma perspectiva que *Gaudium et Spes* (n.22) cuando utiliza el concepto de cristianismo anónimo para expresar esa asociación de los no cristianos con Cristo “de una manera que sólo Dios conoce”. Lejos de cualquier interés por imponer una fe diferente a la confesada por estos fieles, Rahner busca evitar dos vías diferentes de salvación según las cuales los cristianos se salvarían por su

fe en Cristo y los no cristianos por sus buenas obras. Para Rahner, esta solución volvería a situar la salvación en la discusión católico-protestante sobre la fe y las obras, y supondría un pelagianismo parcial respecto a los no cristianos. Ante la imposibilidad de aceptar tal solución, Rahner inventa la expresión de los *cristianos anónimos*. Es decir, si toda persona encuentra la salvación por la fe en Cristo, aquellos que no confiesan explícitamente a Cristo deben posicionarse existencial y trascendentalmente a favor de su vida y su mensaje aunque categorialmente no lo expresen con la incorporación a la Iglesia.

Rahner confirma al Concilio cuando dice, posicionándose contra Barth, que el intento del hombre de elevarse a Dios no es depravación idolátrica, y supone un avance respecto al mismo cuando aclara que esta elevación no es sólo fruto de la razón natural del hombre sino obra del Dios de la Revelación: “La historia cristiana de las religiones no debe concebir la historia de la religión no cristiana (...) como una simple historia del obrar religioso del hombre ni como una simple depravación de las posibilidades que tiene el hombre de constituir una religión (...) Y cuando ve ahí la acción del Dios de la Revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento, esto no supone ningún perjuicio contra la pretensión de absoluto del cristianismo.” (*Curso Fundamental de la fe*, 1977)

Rahner cuida las palabras y no habla de Revelación en las otras religiones sino de “obra del Dios de la Revelación”. Sin embargo, su opción por la acción positiva de Dios es clara. El Concilio no niega esta interpretación pero no la enuncia claramente. Ahí donde Rahner da un paso adelante es cuando se plantea en qué medida la religión concreta de un individuo influye positivamente en su salvación. Las religiones no cristianas, afirma Rahner, “no pueden concebirse como carentes de todo papel, o con un papel solamente negativo, en la adquisición de la justificación y de la salvación”. Puesto que, continúa Rahner, “si no juega ninguna influencia positiva sobre la historia sobrenatural de salvación de un individuo no cristiano, o si se le priva de tal posibilidad, el acontecimiento de la salvación en ese hombre sería concebido de manera totalmente asocial y ahistórica. Lo cual, sin embargo, contradice fundamentalmente el carácter histórico y social (eclesial) del cristianismo mismo.”

Diferentes enfoques dentro de las teologías pluralistas

La discusión teológica empieza ahora a situarse a otro nivel. Una vez afirmado que las religiones no pueden carecer de una participación positiva en la salvación de sus miembros, surge la cuestión de si las religiones son verdaderos caminos de salvación paralelos al

cristianismo. Con ello se problematiza el carácter absoluto del cristianismo y de Jesucristo mismo. La cruz de Cristo no aparece ya como causa sino como ejemplo de salvación y Cristo deja de ser *primogénito* para ser *uno entre muchos*.

Los teólogos pluralistas se caracterizan por la afirmación de una diversidad de caminos de salvación sin subordinación de uno a otro. Ilustran su argumentación con diversas imágenes en las que Dios es siempre el punto focal, la cima de la montaña a la que se accede por diversos caminos, el centro de una rueda hacia el que convergen diversos radios equidistantes, etc. Para justificar las diferentes concepciones de Dios de las religiones se argumenta a partir de la parábola del elefante y de varios ciegos que aportan diversas descripciones del elefante después de haber palpado diferentes partes del mismo.

John Hick es quizás uno de los teólogos protestantes que más lejos ha llevado las tesis pluralistas. Las aperturas de Rahner no le satisfacen pues continúa manteniendo a Cristo en el centro. Hick propone una revolución copernicana en la teología de las religiones consistente a desplazar hacia Dios el centro orbital del cristianismo ocupado anteriormente por Cristo. En el nuevo sistema, Dios es el Sol alrededor del cual giran todas las religiones y todos los mediadores. Con este teocentrismo, Hick pretende superar las divisiones religiosas pero pronto ha de reconsi-

derar su terminología, pues un sistema en el que Dios es el centro no puede aglutinar ni al budismo ni a las religiones cósmicas. La denominación que finalmente consigue más fortuna entre los teólogos pluralistas es la de Real-centrismo, en el que Lo Real pretende unificar tanto la experiencia de Dios de las religiones teístas como la experiencia de la trascendencia de la Naturaleza en las religiones llamadas cósmicas. De esta manera, Hick profetiza una convergencia de las religiones tal que haga aparecer sus diferencias de credo o de ritos como algo secundario respecto su punto focal común.

No pocos teólogos reaccionaron durante los años ochenta y noventa ante estas tesis. Jacques Dupuis objetó con razón que el Real-centrismo no respondía a la tradición cristiana y sostuvo que lo que debía ocupar el centro del cristianismo no era ni Cristo ni Dios sino la Trinidad. La perspectiva trinitaria permite en efecto reconocer que el mismo que está ofreciéndose, desvelando y salvando de manera plena en Cristo se ofrece también en el seno de otras tradiciones religiosas encaminándolas hacia lo más nuclear de la vida de Cristo: su carácter de donación, abajamiento y desapropiación hasta la muerte. Nada impide pues, que otras religiones descubran la experiencia salvadora de este camino crístico bajo otras formulaciones.

Reticencias y reacciones

A pesar de una mayor creatividad en el paradigma pluralista, sería falso pensar que toda la teología de las religiones se ha movido entre estos parámetros. Claude Geffré y Christian Duquoc son dos autores particularmente interesantes. Este último publicó *El Único Cristo: la sinfonía diferida* (2005). Con esta obra, Duquoc reaccionaba frente a la tendencia de interpretar armónicamente las diferencias entre las religiones por medio de su minusvaloración, o por medio de su integración dentro de alguna supuesta voluntad divina que incluye la pluralidad en su plan de salvación. El autor defiende la necesidad de asumir con toda su radicalidad las diferencias, muchas de ellas aparentemente irreconciliables, entre la fragmentaria realidad de las religiones.

En el ámbito del magisterio, el documento *Diálogo y Anuncio* del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso de 1991 representa probablemente la cota máxima alcanzada por la Iglesia en el ámbito del diálogo, paralela a los Encuentros de Asís de Juan Pablo II, antes de sufrir una inflexión con documentos cuyo objetivo es alertar contra los excesos y peligros relativistas de las teologías pluralistas. El documento *El cristianismo y las religiones* (1996) de la Comisión teológica internacional y la declaración *Dominus Iesu* (2000) son claros ejemplos de ello.

Religiones, teología de la liberación y Ecología

En estos cincuenta años, la teología de las religiones ha experimentado dos convergencias muy interesantes. La primera con la teología de la liberación y las cuestiones de la lucha por la justicia, y la segunda con la moderna sensibilidad ecológica.

La teología de la liberación y el diálogo interreligioso se han encontrado unidos en la común preocupación por la liberación del hombre. Un autor paradigmático de este acercamiento ha sido Paul Knitter. Influenciado por la teología de la liberación latinoamericana, propuso como elemento convergente de las religiones no el teocentrismo de J.Hick sino la experiencia de liberación en el seno de toda tradición religiosa. Por eso apeló al diálogo interreligioso a partir del *sotero-centrismo*. La convergencia entre estas dos teologías ha llevado también a denunciar la opresión de las religiones coloniales sobre las autóctonas, así como la falta de libertad religiosa en ciertos países.

En el contexto asiático cabe mencionar a Aloysius Pieris. Su obra *Una Teología de la liberación asiática* (1988) es buena prueba de su preocupación por aplicar esta teología al contexto de colonialismo religioso asiático. La teología africana, por su parte, también está trabajando por recuperar y valorar la experiencia religiosa de las

tradiciones animistas.

La reflexión de Hans Küng también ha experimentado la convergencia de las cuestiones de justicia y del diálogo interreligioso. Este autor se ha centrado durante años en la búsqueda de un criterio ético que pueda juzgar a todas las religiones. Consciente de que las religiones son fuente de vida pero también lo pueden ser de muerte, Küng propuso el criterio de lo *humanum* para discernir entre todo aquello que pretende ser experiencia religiosa. La religión ha de hacer al hombre más humano, hacia sí mismo y en su trato con los demás. Por tanto, todo intento de legitimar religiosamente la opresión, la esclavitud o la violencia de cualquier tipo no puede ser tolerada en aras de la libertad religiosa en nuestro mundo plural. Este crite-

rio, que es profundamente crístico, debe poder juzgar también a la misma Iglesia e incluso a su comprensión de la figura de Cristo.

Finalmente también la sensibilidad ecológica y la teología de las religiones han experimentado una convergencia. Por una parte, cristianismo y judaísmo han hecho un esfuerzo por reinterpretar ecológicamente aquel “dominad la tierra” del Génesis, y por otra parte, el encuentro con las religiones orientales ha hecho tomar conciencia de que la comunión con la naturaleza forma parte de la dinámica de toda religión, juntamente con la comunión con lo Absoluto y la comunión con el prójimo. Raimon Panikkar es uno de los principales autores que han trabajado en esta línea.

PROBLEMATICIDAD DE LA UNICIDAD DE CRISTO

Hecha esta presentación histórica, podemos abordar a continuación el núcleo teológico que está en cuestión: cómo abrirse a la verdad (revelación) de las demás religiones sin dejar de creer en la mediación [¿necesariamente única?] de Cristo. Ni la teología ni la tradición cristianas pueden eludir las afirmaciones contundentes del Nuevo Testamento sobre el carácter exclusivo -¿también excluyente?- de la mediación de Jesús. He aquí las citas más explícitas: “Quien no está conmigo está contra mí; quien no recoge conmigo,

desparrama” (Mc 9,39); “Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie puede llegar al Padre sino por mí” (Jn 14,6); “Convertíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados” (Hech 2,38.40); “Fuera de Él no hay ningún nombre que salve” (Hech 4,12); “Si confiesas que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás” (Rm 10,9); “Dios lo exaltó y le concedió el nombre que está sobre todo nombre” (Fil 2,9); “Dios es único, como único es también el mediador entre Dios

y los hombres; un hombre, Jesucristo, que se entregó a sí mismo para redimir a todos” (1Tim 2,5-6); “Quien tiene al Hijo, tiene la vida; quien no tiene al Hijo, no tiene la vida” (1Jn 5,12).

¿Cómo podemos comprender tales afirmaciones en este tiempo de pluralidad en el que se nos impele a abrirnos a la alteridad? Es cierto que en el mismo Nuevo Testamento podemos encontrar otras palabras que atenúan ese carácter unívoco: “[Aunque no lo supierais] todo aquello que hicisteis a uno de estos más pequeños, a mí me lo hicisteis” (Mt 25,40); “Quien no está contra nosotros, está con nosotros” (Mc 9,39; Lc 9,50); “Llegará un día que los verdaderos adoradores del Padre lo adorarán en espíritu y en verdad” (Jn 4,23); “En él vivimos, nos movemos y existimos” (Hech 17,28).

¿Cómo pueden compaginarse ambos tipos de afirmaciones aparentemente contradictorias? Las segundas dejan sin resolver las primeras, las cuales están en la ba-

se del impulso misionero de la Iglesia durante dos milenios: la responsabilidad de dar a conocer el mensaje salvífico de Cristo. La cuestión clave es: ¿Qué es lo que salva de la fe en Jesús? ¿En qué consiste su carácter salvífico? Lo que salva es vivir en estado de receptividad y de donación, que es el núcleo de la vida de Jesús y del mensaje evangélico. El camino hacia la Vida no es otro que la donación de sí. Jesús revela el rostro de Dios: Dios es amor (1Jn 4,8), radical desapropiación de sí, y Jesús encarna este amor total. Revela el Dios kenótico: “Siendo de condición divina, no se aferró a su categoría de Dios sino que se anonadó (*ekenosen*) y tomó la figura de esclavo haciéndose semejante a los hombres, humillándose a sí mismo y haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz” (Fil 2,6-8). El kerigma pascual anuncia y proclama que lo sucedido en Cristo Jesús es lo que ha de suceder en todo ser humano si desea alcanzar la Vida.

CRISTO NO ES UN LÍMITE PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Cristo no es un límite para el diálogo interreligioso, sino todo lo contrario: es la desactivación de todo coto que nosotros le imponemos. Jesús murió expulsado fuera de las murallas de Jerusalén, la ciudad mesiánica, mostrando la tendencia que tenemos los humanos

a reducir a Dios en las categorías que proyectamos sobre él. El dinamismo de la fe, que es el dinamismo pascual, es un proceso continuo de muerte y resurrección de nuestros referentes sobre Dios y sus modos de mostrarse. Textos y dogmas son esos recintos que que-

dan desbordados por aquello mismo que contienen. En último término, hablan de una única cosa, la cual les impide quedar encerrados en sí mismos: que hay revelación de Dios donde hay vaciamiento de uno mismo. Cristo Jesús es precisamente el icono de este doble vaciamiento: de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino. Esta indecible claridad no puede convertirse en un mensaje exclusivista sino de discernimiento: allí donde hay donación, hay revelación de lo divino, manifestación de la Realidad última que hace que todas las cosas sean. Esta entrega es el signo de que se está proclamando la Palabra de Dios que ilumina la vida de los hombres, sea cual sea el relato concreto que la vehicule.

Los dos tiempos del dinamismo pascual impiden que nos apoderemos de Cristo Jesús. Por un lado, el desgarramiento del velo del templo en el momento de morir -también él desgarrado en la cruz- denuncia cualquier secuestro de lo sagrado. Sin embargo, persiste el instinto de ampliar las murallas de nuestra nueva Jerusalén para introducir la cruz en nuestro recinto dogmático. La tentación de toda religión -y nosotros no estamos exentos de ella- es reducir el Misterio a nuestras categorías. Por otro lado, las apariciones del Resucitado que no resultaron inmediatamente reconocibles a los apóstoles (lo confundieron con un jardinero, un pescador o un forastero) muestran que la irrupción de este nuevo

estado de existencia se sitúa en un plano que no es reductible al antiguo.

El dinamismo pascual culmina en la teofanía de Pentecostés, donde el Espíritu es reconocido en cada lengua. Este reconocimiento no consiste sólo en que las demás religiones comprendan lo que nosotros decimos de Cristo para completarles a ellas, sino en que nosotros también seamos capaces de reconocer lo salvífico que hay en ellas y que nos completa a nosotros. La tarea de la teología cristiana consiste en descubrir de qué modo Dios también se ha dado a través de otras *revelaciones* y cómo es expresado en las otras tradiciones religiosas. Este esfuerzo por preguntárselo, por indagar, reflexionar y dialogar honesta, humilde y tenazmente con ellos es lo que hoy se requiere para responder al momento planetario y pneumatológico que vivimos.

Si Jesús el Cristo es el icono de la plena desapropiación, confesarlo como el Señor nos debería introducir en el mismo desasimiento que nos permitirá reconocer en las demás manifestaciones otras donaciones de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino. Sólo en la medida que participamos de su dinamismo kenótico podemos reconocer el acto de revelación-donación que contienen las demás tradiciones. La realidad completa es este acto de desprendimiento por el que lo divino se manifiesta a sí mismo. Lo mismo sucede en el camino de las demás

tradiciones hacia nosotros: su desposesión es la condición de posibilidad de que nos reconozcan como otras expresiones de eso mismo que veneran. Esto es lo que sucedió en la teofanía de Pentecostés: el autismo convertido en comunión.

Tal es el núcleo teológico del diálogo: sólo por la participación en la condición kenótica de Jesús podemos acceder a la revelación de Dios, lo cual nos permite participar del reconocimiento de su pluriforme manifestación sin que nin-

guna esté por encima de la otra. Desde el momento que hay un “por encima” deja de haber *kénosis*. Y sin *kénosis* (anonadamiento) no hay manifestación de la *théosis* (divinización). El señorío de Jesús que hace que su Nombre esté por encima de todo nombre (Fil 2,9) es radicalmente paradójico. Sólo introduciéndonos en tal paradoja puede haber captación de su revelación, que entonces deja de ser exclusivista por el mismo acto de entrega que tal captación de su revelación comporta.

RETOS ANTE EL PARADIGMA DE LA PLURALIDAD

Este movimiento de apertura es el mismo que permite abrirnos a las interpelaciones que le llegan a la fe cristiana desde otros ángulos. El horizonte interdisciplinar forma parte del mismo diálogo interreligioso.

Reto epistemológico

La pluralidad religiosa y cosmovisional de la especie humana es constitutiva de la misma vida. La biodiversidad de la naturaleza es la condición y posibilidad de su supervivencia. Lo propio de nuestro tiempo es la consciencia de que existe una pluralidad cognitiva y que el ser humano es radicalmente perspectival. La antropología, la filosofía y la epistemología contemporáneas nos hacen conscien-

tes de que nuestras categorías interpretativas de la realidad condicionan la captación que tenemos de ella. No hay realidad sin interpretación. Ello hace posible que una captación de la verdad sea compatible con otras verdades aunque sean contradictorias entre sí. Ello no significa caer en el relativismo, sino tomar consciencia de que toda aproximación a la realidad está condicionada por su ángulo de acceso. En el campo de las religiones, no recibimos un mensaje revelatorio fuera del marco lingüístico-cognitivo que permite traducirlo en palabras. Toda palabra es cultural y por lo tanto, cuando lo divino se transcribe en palabras, inmediatamente se culturaliza y psicologiza, esto es, pasa a través de las categorías cognitivas y psicológicas del receptáculo personal y comunitario que las recibe. Es-

tos marcos son los que configuran nuestras imágenes y relatos. Así, por ejemplo, el cristianismo concibe a un Dios personal difractado en tres Personas, pero ello no significa que la estructura trinitaria de la realidad o el dinamismo continuo de donación y de comunión que existe en el *interior* y *exterior* de Dios no haya sido expresada de otro modo en otras tradiciones.

Reto cosmológico

Las coordenadas espacio-temporales y nuestra comprensión sobre la solidez del mundo y de la materia han sido radicalmente cuestionadas por la ciencia en los últimos cien años. Hacia el macrocosmos, ya no se trata de aceptar que la Tierra gira en torno al sol, sino que en el universo hay millones de galaxias con millones de estrellas y sistemas planetarios girando en torno a ellas. Hacia el microcosmos, la misma materia se ha tornado un misterio, un universo también con millones de millones de minúsculos sistemas atómicos que giran en torno a un núcleo cuya consistencia se desvanece. Ya no se habla de un único universo, sino de *pluriversos*. Superados por lo inmenso y por lo ínfimo, el libro de la naturaleza se despliega como un misterio que ya no soporta determinadas imágenes del Dios bíblico ni tampoco la fácil distinción entre Creador y criaturas. Cada vez más la realidad se comprende como un proceso en desplegamiento

en el que todas las dimensiones de lo Real están intrínsecamente implicadas e interrelacionadas. El actual paradigma científico nos obliga a tener otra aproximación sobre lo intangible, propio del medio tecnológico y postindustrial en el que vivimos. En este sentido, el carácter impersonal o transpersonal de lo trascendente de las religiones orientales abre unas perspectivas de diálogo con la ciencia de las cuales necesitamos aprender, ya que se expresa con unas categorías menos míticas que las del Dios bíblico.

Reto sociológico

Las religiones ejercen un papel determinante en la estructuración de las identidades. En el momento actual de pluralidad, donde las pertenencias se viven problemáticamente y se sienten amenazadas, hay el peligro de utilizar las religiones para justificar o alimentar los aspectos más arcaicos, autorreferenciales y narcisistas de estas identidades. Las religiones pueden favorecer la crispación y el carácter defensivo-agresivo de las comunidades, o bien pueden impulsar su capacidad relacional. Las pertenencias religiosas están llamadas a dejar de ser fortalezas a defender y convertirse en receptáculos de sentido a compartir y a ofrecer. En la medida que las religiones son depositarias de un contenido y de un mensaje que les sobrepasa, remiten más allá de sí

mismas y no tienen nada que defender, sino dar a conocer lo que custodian. De este modo, están lla-

madas a favorecer un vínculo identitario y de pertenencia que esté libre de las tentaciones totalitarias.

BENDICIONES DEL DIÁLOGO

Detrás de cada reto hallamos una bendición: frente al reto epistemológico, el impulso hacia un Dios siempre mayor; frente al reto cosmológico, la posibilidad de acercar ciencia y religión y unificar nuestra visión de la realidad; frente al reto sociológico, el don de practicar la hospitalidad sagrada.

Hacia un *Deus semper maior*

En la medida que podemos aceptar e interiorizar que nuestras imágenes del Absoluto están radicalmente condicionadas por nuestra finitud, nos abrimos al Dios mayor y se ensancha el Horizonte último de lo que es. Ello nos lleva a la dimensión apofática de la fe, allí donde nuestras palabras y conceptos se desvanecen en su Origen. El diálogo interreligioso se convierte en un estímulo para alcanzar esta dimensión mística, ayudando a desprenderse de la tentación idolátrica de reducir a Dios a nuestras categorías. La reflexión teológica madura gracias a este encuentro y favorece que cada tradición encuentre las categorías que posibilitan esta desapropiación: *pascua* para nosotros; *éxodo* para los judíos; *hégira* (partida) para los musulmanes; *sunyata* (vacío)

para los budistas; *tao* (curso, vía) para los taoístas, etc. De este modo, cada tradición transita por un camino que, al mismo tiempo que le hace fiel a sí misma, le abre a perspectivas siempre mayores que le liberan de la tentación de detenerse y de absolutizar lo que hasta ese momento comprende.

Hacia la superación de la confrontación entre ciencia y religión

El diálogo interreligioso es, al mismo tiempo, interdisciplinar, consciente de que necesita de diversas perspectivas para indagar lo Real. El intercambio con las epistemologías contemporáneas nos ayuda a situar las aproximaciones cognitivas de cada disciplina. De este modo tomamos conciencia de que las categorías religiosas no son descripciones de la realidad sino interpretaciones simbólicas que tienen plena legitimidad mientras sean conscientes del ángulo desde el que se sitúan, como ocurre también con la aproximación científica. Ciencias y religiones deben dejar de disputarse el mismo espacio y tomar conciencia de que participan de lo Real y que se nutren de él desde

categorías distintas. Las ciencias recuerdan continuamente a la religión que su lenguaje es simbólico, no literalista, y que no pueden dar por zanjada ninguna investigación ni por prohibida ninguna zona de la realidad. Lo propio de la ciencia es dejar abierta esa indagación y permitir que vaya ofreciendo nuevos campos de información y de comprensión. Por su parte, la religión recuerda a la ciencia que su comprensión de los procesos internos de la materia no entra en competencia con los posibles marcos de sentido en los que se inscriben. En este esfuerzo por escucharse mutuamente, ambas disciplinas crecen y se fecundan, compartiendo sus vislumbres, conscientes de los lenguajes que cada una de ellas utiliza.

Don de la hospitalidad

El territorio saturado de pluralismo religioso está llamado a pa-

sar de ser una lucha por ocupar la plaza pública a practicar la hospitalidad sagrada. Como nómadas del Absoluto, sólo si somos recibidos en la tienda del otro podremos vislumbrar algo de su modo de aproximarse a ese Horizonte último. Las dunas se extienden por doquier y hay espacio para plantar diversas tiendas, que pueden convertirse en catedrales, pagodas, mezquitas o sinagogas donde invitar a celebrar el Misterio. En lugar de competir entre estas diversas arquitecturas de lo sagrado, podemos descubrir que tenemos mucho que ganar si somos capaces de acogernos mutuamente para compartir lo que nos colma de sentido, de lucidez y de gozo. La pluralidad deja de ser entonces una caía en la alienación para convertirse en una ocasión de mayor comprensión de la inabarcabilidad de lo divino, de la diversidad de lo humano y de la densidad de lo cósmico, en la que cada tradición aporta su legado de sabiduría.

CO-INSPIRACIÓN DE LAS RELIGIONES EN LA TRIPLE APERTURA A LO REAL

En definitiva, las religiones son *religaciones* con las tres dimensiones de lo real que posibilitan una triple apertura del yo individual y colectivo a una Realidad siempre mayor. El dinamismo crístico supone el progresivo abrirse y desplegarse en cada una de estas tres dimensiones, tal como es dicho en el evangelio de Juan. “Todavía ten-

go muchas cosas que deciros, pero no podéis soportarlas. El Espíritu os conducirá hasta la verdad plena” (Jn 16,12-13). Las religiones están llamadas a conspirar en el impulso del ser humano hacia el espíritu dejándose conducir por el Espíritu. No competimos entre totalidades sino que compartimos plenitudes.

Dimensión mística

Al producirse el encuentro interreligioso, las fórmulas mentales con las que cada tradición describe el Misterio son interpeladas y por ello mismo liberadas de su tentación de absoluto y de literalismo. Lo que es incómodo para la seguridad de la mente resulta purificador para el proceso de fe. La dimensión apofática está presente en nuestra tradición tal como lo atestiguan los escritos de Dionisio el Areopagita o la afirmación del Concilio IV de Letrán (1215-16): “No puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura sin que haya de afirmarse mayor desemejanza”. Aunque encontramos estas afirmaciones en nuestra teología, no son las mayoritarias. El diálogo interreligioso nos ayuda a profundizar en la desidolatrización de los dogmas y potenciar su iconización. Los dogmas orientan la fe pero no pueden literalizarla, porque entonces bloquean el mismo proceso que tratan de suscitarse.

Dimensión profética

El encuentro interreligioso permite poner en común el impulso profético de las todas las tradiciones religiosas. Todas ellas denuncian la tentación totalitaria de cualquier ideología o ciudad terrena para abrirla al Infinito, según la terminología de Emmanuel Levinas. El único modo para ir hacia el

Otro es la interpelación que nos hace la presencia del otro. Ante el requerimiento de su necesidad, salimos de nosotros mismos hacia el Otro por y para el otro. Todos los orígenes de las religiones están ligados a un mensaje liberador que construye la comunidad humana con criterios de fraternidad y de justicia. De este modo, las religiones se muestran maestras de lo humano e impulsan la vía ética, en diálogo también con las tradiciones laicistas que encuentran el impulso de su inspiración en otras fuentes que las religiosas. No podemos olvidar que el cristianismo fue considerado en sus orígenes una religión atea porque no se adheriría a la creencia de la divinidad de los emperadores ni se sometía a ellos.

Dimensión ecológica

El tercer vector en el que las religiones pueden co-inspirarse es en el respeto por la naturaleza. La sensibilidad ecológica no es una moda sino un signo de los tiempos en un momento crítico del planeta. Supone pasar de tener una actitud altiva frente a la naturaleza, de pretender someterla, a venerarla y agradecer lo que nos proporciona. La transformación del entorno no puede ejercerse como una violencia contra la tierra, sino de un modo radicalmente “religioso”, es decir, *religante*, que tenga en cuenta que la naturaleza forma parte de nosotros y nosotros de

ella. El cristianismo está llamado a reconocer con humildad que su concentración antropológica le ha hecho descuidar los lazos con la

naturaleza y que necesitamos recurrir a la sabiduría de aquellas tradiciones que están más vinculadas a ella.

CONCLUSIONES

Las conclusiones en este campo no pueden ser sino aperturas. Cristo en cruz es el pasaje por el que hay que adentrarse para acceder a la Vida. Y no hay otra Vida que la participación de Aquél que es continuo don de sí. Cristo no cierra el diálogo sino que lo abre al revelar que el Fondo de la existencia es pura y permanente donación de sí, una profundidad que emana y reverbera de la comunión trinitaria. La teología cristiana del pluralismo religioso está llamada a descubrir cómo las demás religiones son caminos por los que la Ultimidad se entrega y se revela. Para ello ha de estar dispuesta a

reconocerle bajo otros nombres y otras formas que las que conoce, sin renunciar para nada a aquello que es el alma y criterio de discernimiento cristiano de toda experiencia religiosa: si impulsa a una mayor donación. El dinamismo pascual de pérdida y desgarramiento del velo del templo muestra que el acto teológico es, también él, un acto de entrega. Sólo así puede captar la realidad como la autodonación de Dios y que nosotros vivimos en un ritmo pascual pasando de una orilla a otra, de una imagen de Dios a otra siempre mayor.

Jaume Flaquer, S.J. y Javier Melloni, S.J.

La redención del hombre de hoy significa una libertad que le permita llegar a ser no un individuo (en su independencia es impotente frente a un Estado gigantesco) sino una persona, capaz de encontrarse a sí misma –en vez de perderse– en la interdependencia de la comunidad. El contenido de la salvación social para el hombre moderno estriba en descubrirse a sí mismo como persona, como quien escoge libremente la interdependencia por estar hecho, en su misma naturaleza, para los demás; no como quien se abandona a ella porque las presiones de la época lo exijan. La alternativa válida frente al impersonal "ellos" no es el "yo" sino el "nosotros"...

El cuerpo, sencillamente, no es malo: está hecho por Dios y para Dios. Instituida por Él, la solidaridad es aquella estructura en la que hemos de vivir la vida personal. La libertad del hombre no consiste en que éste carezca de vinculaciones, ni su individualidad en que deje de ser social.. Los cristianos tendrían que ser los últimos en aferrarse, como en un naufragio, a los restos de un individualismo atomístico, sin fundamento alguno en la Biblia. Porque su esperanza no está en huir del colectivismo, sino en la resurrección del cuerpo, es decir, en la redención, transfiguración y definitiva sustitución de una solidaridad por otra. Éste es el evangelio de Pablo acerca de la nueva corporeidad del Cuerpo de Cristo, que depende en sí misma del acto redentor llevado a cabo por Jesús en el cuerpo de su carne a través de la muerte.

J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina.*