

EL DESAFÍO DEL PLURALISMO RELIGIOSO Y DEL INDIFERENTISMO PARA EL SERVICIO TEOLÓGICO DE LAS INSTITUCIONES CATÓLICAS

Claude Geffré o.p.
Escuela Bíblica de Jerusalén

Frente a un tema tal, siento inmediatamente el riesgo de dos escollos. El primero, es el de quedarse en generalidades, cuando se trata de tomar en cuenta una situación que es, por definición, social y culturalmente diversa. El segundo, es el de hacer una propuesta puramente teórica que proceda de lo que se denomina *teología de las religiones*, cuando he sido invitado a esbozar respuestas concretas que puedan desembocar en decisiones que conciernan al futuro de la enseñanza de la teología en nuestras facultades.

Respondo enseguida a la primera dificultad, pretendiendo que más allá de la extrema diversidad de las situaciones locales, estamos confrontados en la era de la mundialización a un desafío común que concierna al futuro del cristianismo en las diferentes partes del mundo. Por otra parte, en lo que concierna a la segunda dificultad, tengo la convicción de que un cambio de paradigma o de modelo en la manera de hacer teología, implica inmediatamente desplazamientos en lo que se refiere a los métodos de enseñanza teológica y a la importancia respectiva de las diversas partes de la teología.

En el espacio limitado que me ha sido acordado, me propongo solamente hacer tres cosas. Mi primera parte será del orden del diagnóstico. Quisiera tratar de describir lo que es la nueva experiencia histórica de la Iglesia al alba del tercer milenio, experiencia que está incontestablemente bajo el signo, a la vez, de la mundialización y de un pluralismo cultural y religioso cada día más acentuado. En un segundo tiempo, quisiera verificar en qué medida se puede hablar de un nuevo *paradigma* teológico, que esté a la altura de los desafíos que el mundo contemporáneo dirige al cristianismo de siempre. Así será posible, en un tercer tiempo, explicitar algunas de las consecuencias que tiene para la enseñanza de la teología este nuevo paradigma teológico.

Aclaro desde ya que, recurriendo al vocabulario de la *experiencia histórica*, me sitúo voluntariamente en el horizonte de una teología hermenéutica, que subraya que

no hay reapropiación actualizada del mensaje permanente del cristianismo que no esté en correlación directa con nuestra propia experiencia histórica¹.

I. La experiencia histórica de la Iglesia

Nuestra experiencia histórica está siempre determinada por el momento histórico que vivimos en el punto de encuentro de un *espacio de experiencia* que nos precede y de un *horizonte de expectativa* aun mal definido². Lo que caracteriza esto que llamamos la crisis de la modernidad, es que nuestro espacio de experiencia se retrotrae al momento mismo en que el futuro se vuelve más incierto y más indeterminado. El desafío presente de la Iglesia, es a la vez el de la mundialización y el de un pluralismo religioso aparentemente insuperable. Comenzaremos por reflexionar acerca de las ambigüedades del proceso de mundialización. Veremos enseguida en qué medida la mundialización favorece un pluralismo religioso siempre creciente y condiciona también los intercambios entre las grandes religiones vivas. Habrá que tomar en cuenta la novedad del diálogo interreligioso con sus posibilidades y sus riesgos. Pero al mismo tiempo, frente a las cuestiones cruciales que la humanidad debe afrontar hoy, es muy importante hacer lugar a un indiferentismo religioso, que no es una indiferencia generalizada, sino por el contrario, un indiferentismo comprometido y responsable.

Las ambigüedades de la mundialización

El fenómeno de la mundialización, que coincide con la era planetaria de la humanidad, es profundamente ambiguo³. En una primera aproximación, estaríamos

¹ Para la *teología hermenéutica*, remito a los trabajos de Edward Schillebeeckx y de David Tracy, y me refiero a mi propio programa teológico en *Le Christianisme au risque de l'interprétation*. París, Ed. du Cerf, 1983, 1988. Me he explicado recientemente sobre esta opción teológica en una obra de entrevistas: *Profession-théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle?* Entrevistas con Gwendoline Jarezyk, París, Albin Michel, 1999.

² Retomo aquí las categorías del historiador alemán R. Koselleck, tal como han sido desarrolladas por Paul Ricoeur para precisar las modalidades de la *experiencia histórica*, cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit*, T. III, París, Ed. Du Seuil, 1985, p. 300-346.

³ Cfr. Cl. Geffré. “*Pour un christianisme mondial*”, *Recherche de Science Religieuse*, 86 (1998) p. 53-75. Existe una publicación parcial en *Selecciones de teología*, “*Para un cristianismo mundial*”, N° 151 (1999) p. 203-213.

más bien tentados de subrayar los efectos benéficos de esta globalización, que ha favorecido la extensión a la escala del planeta de una cierta razón científica y técnica nacida en Occidente, y que ha representado un progreso incontestable para millones de seres humanos sumidos a las fatalidades y a las limitaciones inmediatas de la naturaleza. Ella también ha puesto de relieve la unidad del espíritu humano más allá del estallido de los particularismos étnicos y culturales, y ha favorecido así la emergencia de una ética global. Pero en el mundo tal como es y gracias a una red de comunicaciones siempre más perfeccionada, es la ley del libre mercado lo que se constituye con mayor frecuencia en el motor oculto del fenómeno de globalización. La “aldea global” tiende a convertirse en un mercado mundial y el mimetismo del consumo reforzado por el poder de los medios puede dar la ilusión de una verdadera solidaridad entre los hombres. A causa del imperialismo de la economía de mercado, el sistema que se instala un poco en todas partes es más bien generador de miseria para las tres cuartas partes de la humanidad, sin hablar de la degradación del medio ambiente.

De este modo, el doble escollo de la mundialización, es por una parte un proceso de globalización que tiende a sacrificar las identidades antropológicas, culturales y religiosas, y por otra parte, como reacción, un fenómeno de fragmentación que conduce a las crispaciones identitarias y a las rivalidades violentas por la conquista del poder económico y político.

Cuando nos interrogamos sobre el impacto de la mundialización en el campo religioso y más particularmente en la conciencia de la Iglesia, se constata a la vez el fin de un cierto europeocentrismo y la extensión a escala planetaria de un modelo estereotipado, conducido por los medios de comunicación, que está en ruptura con los antiguos modelos de Occidente, pero también con los valores tradicionales de las grandes civilizaciones no-occidentales.

Sabemos que ya con el Vaticano II ha comenzado un período en el que la Iglesia de Occidente se ha vuelto minoritaria. Y desde el punto de vista meramente demográfico, el futuro del cristianismo se juega sobre todo en América Latina, en África y en Oceanía. Se puede hablar con fundamento de un *policentrismo cultural* en el

interior de la Iglesia, que coincide con el fin del imperialismo cultural de Occidente⁴. Las iglesias-hijas son cada vez más iglesias-hermanas que afirman su originalidad y su autonomía al interior de la catolicidad. Desde ya, hay que contar con un pluralismo teológico insuperable, que se enraíza en recursos culturales y experiencias históricas diferentes de las de Occidente. Pero, al mismo tiempo, debemos cuidarnos de un optimismo ingenuo en lo que se refiere a la inculturación del mensaje cristiano en culturas diferentes. Se trata, en efecto, de tomar en serio el desafío de la modernidad técnica como civilización planetaria. El mismo choque de las culturas está atravesado por la modernidad como desafío dirigido a todas las culturas⁵. Y en la era de Internet y de la comunicación electrónica, hablar de modernidad es aun decir muy poco. La postmodernidad no es un fenómeno reservado a Occidente. Se debe tomar en serio el imperialismo de una cultura mediática bajo el signo del consumismo, del éxito material, del culto del cuerpo y la belleza, de la importancia a la autenticidad individual por oposición a la objetividad de un cierto número de normas. En una palabra, uno de los mayores rasgos de la nueva cultura conducida por los medios, es la relatividad de la verdad y la tendencia a considerar las diversas creaciones en el orden cultural y religioso como simples objetos de consumo. Es en este contexto de la mundialización y la sobre-información televisada que hay que situar el fenómeno del pluralismo religioso.

La tentación sincretista

Sobre todo en Occidente, puede parecer difícil de conciliar la secularización y la indiferencia religiosa masiva de nuestros contemporáneos con una cierta fascinación por las formas más diversas del fenómeno religioso. Esta es la prueba de que hemos superado una modernidad triunfante bajo el signo del Iluminismo y del mito del progreso, y que estamos invitados a rever las teorías clásicas de la secularización,

⁴ La expresión de *policentrismo cultural* aparece en varios artículos de J.B. Metz. Ver especialmente “*Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l’inculturation*”, *Concilium*, 224 (1989) p. 87-96.

⁵ Este es el tema recurrente de la obra colectiva *Théologie et choc des cultures* (Cl. Geffré dir.), París, Ed. du Cerf, 1983.

en la medida en que ésta no es necesariamente sinónimo de desreligionamiento⁶. Una cosa es afirmar la laicidad de nuestras sociedades, la decadencia de muchas instituciones cristianas, la pérdida de influencia cultural, política y moral de las Iglesias históricas, y otra cosa es concluir por esto que no hay más sentido de lo sagrado y que el hombre moderno se ha vuelto totalmente irreligioso. Se podría interpretar este retorno de lo religioso como el efecto bumerang de una modernidad que no ha cumplido sus promesas y que, por exceso de racionalización y de planificación, ha conducido a un cierto desencantamiento del mundo y del hombre mismo. Este nuevo atractivo de lo religioso sería entonces la expresión de la modernidad misma como aspiración a un *ser-más*. Así, lo que se llama el “retorno de lo religioso” procedería del movimiento general de reencantamiento del hombre y del mundo.

Es imposible describir la diversidad de estas nuevas religiosidades, que reclutan continuamente nuevos adeptos y que no hay que confundir con las sectas propiamente dichas. Un rasgo dominante que les es común es la tendencia al sincretismo. Esto es verdad no sólo de lo que se llama New Age, esa “nebulosa mística esotérica”⁷ que testimonia hasta la evidencia una ambición sincretista en su voluntad de tomar prestado no solamente de las tradiciones del Oriente y de las tradiciones esotéricas de Occidente, sino también de la parapsicología, del espiritismo y de las técnicas bio-energéticas y macrobióticas de la medicina holística moderna.

En todo caso, como ya he sugerido más arriba, el éxito de estos movimientos sincretistas está estrechamente ligado al fenómeno de la mundialización. Gracias a los recursos prodigiosos de la comunicación audio-visual, se asiste a la emergencia de un supermercado de lo religioso que propone a consumidores cada vez más numerosos los productos múltiples de las religiones vivientes y de las diversas tradiciones esotéricas en materia de mito, de creencias, de prácticas, de secretos iniciáticos, de curaciones del alma y del cuerpo. Esta atracción por lo religioso en todos sus estados coincide con el descrédito de las ideologías y de las utopías; y la profunda incultura religiosa de nuestros contemporáneos, comenzando por los mismos cristianos, favorece un bricolage a menudo sorprendente entre creencias o prácticas separadas de sus lu-

⁶ Tomo prestada esta última expresión a la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger. Ver sobre todo su libro *La Religion pour Mémoire*, París, Ed. du Cerf, 1993.

⁷ La expresión ha sido forjada por F. Champion; Cfr. su estudio: “*Les sociologues de la postmodernité et la nébuleuse mystique-ésotérique.*”, *Archives de sciences sociales des religions*, 1989, n° 67-1, p. 155-169.

gares de origen. Las creencias son *flotantes*, y sus fronteras son a tal punto fluidas que pueden coexistir o incluso fusionarse sin prestar atención a su incompatibilidad. Es la ocasión de retomar la feliz fórmula de la socióloga inglesa Grace Davie: *believing without belonging*⁸ (*creer sin pertenecer*).

Pero detrás de este eclecticismo, se descubre rápidamente un criterio de selección y este es siempre la autenticidad de una experiencia subjetiva en búsqueda de una salvación o de un bienestar del alma, del espíritu y del cuerpo. El repliegue sobre la esfera sacrosanta del sí-mismo individual es una consecuencia directa de la globalización en todos los dominios. Me parece evidente que las diversas corrientes sincretistas contemporáneas son una respuesta al desencantamiento de una sociedad que está bajo el signo del anonimato y de la planificación a ultranza. Pero busco sobre todo comprender esta tentación sincretista contemporánea como un perpetuo trabajo de reinterpretación de las creencias más diversas al servicio de una liberación personal. Poco importa la credibilidad de tal o tal creencia, poco importa su relación necesaria con tal sistema religioso, poco importa su incompatibilidad con una u otra creencia. El único criterio es el *aumento de ser* que yo pueda obtener de allí con relación a mis potencialidades más íntimas. Los mismos cristianos no están protegidos de esta tentación sincretista. Ellos hacen a su manera lo que todos los cristianismos de la historia ya han practicado bajo el choque de una cultura extranjera o de una gran religión diferente. Pero como ya no están conducidos por una tradición normativa, pueden continuar diciéndose cristianos y practicando una selección bastante radical entre los diversos artículos del Credo, o intentando síntesis paradójales tanto en el orden de la creencia como en el de la práctica. Lo que sería contradictorio en el orden de una lógica conceptual, no lo es según una lógica existencial. La *creencia disponible*, es lo que va en el sentido de mi bienestar⁹.

En fin, hay que tener el coraje de reconocer que el éxito de las corrientes sincre-

⁸ Citado por Massimo Introvigne en su estudio: *“L’explosion des ‘nouvelles religions’”*, traducción francesa en *La Documentation catholique*, n° 2209, 1-15 août 1999, p. 732-744.

⁹ En realidad el autor no utiliza la expresión francesa habitual para decir “bienestar” (*bien-être*) sino una que indica “bienestar creciente” (*mieux être*), pero que no podríamos traducir al castellano sin recurrir a neologismos forzados, o a equivalencias inexactas, que tenderían a apuntar a un mejoramiento del ser, que no parece estar incluido en el pensamiento del autor (nota de la traductora).

tistas de inspiración a menudo neo-pagana coincide con una pérdida de credibilidad, si no del mismo cristianismo, al menos de las iglesias oficiales. Frente a las decepciones de una modernidad bajo el signo de la secularización, de una racionalidad puramente instrumental, del corte entre un mundo cada vez más artificial y el mundo vivido, se constata una aspiración confusa a reencontrar más allá de todas las fragmentaciones, una unidad primordial entre el hombre, el universo y Dios.

En todo caso, no me sorprende que la religiosidad del hombre occidental al fin del milenio sea tan naturalmente sincretista. Busca su bien en las sabidurías del Oriente, que poseen con fuerza el sentido de la no-dualidad (l'advaita) entre el alma y el cuerpo, entre el hombre y el universo, entre el yo (soi) y la Realidad última. O incluso en los saberes olvidados del esoterismo occidental (hermetismo, kábala, alquimia...) que enseñan que materia y espíritu, lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, participan de la misma energía cósmica universal que hay que saber captar. Aun si esto proviene de una profunda ignorancia de todas las riquezas de la propia tradición teológica y mística, hay que admitir que el cristianismo como lo conocemos responde mal a las aspiraciones de muchos de nuestros contemporáneos en búsqueda de una experiencia espiritual que coincida con una especie de re-encantamiento del mundo, del hombre y de Dios mismo. Es legítimo preguntarse si el cristianismo, sobre todo en su tradición latina, no ha contribuido, por una especie de rivalidad mimética con una razón siempre más triunfante, a una cierta domesticación de la dimensión misteriosa del cosmos, del hombre y de Dios¹⁰.

La vitalidad de las religiones no cristianas y la novedad del diálogo interreligioso

El desafío mayor para la teología en este fin de siglo, no es solamente el pluralismo religioso, entendido en el sentido de la multiplicidad de las religiosidades, sean de tipo sincrético o esotérico. El desafío mayor es la pluralidad de las tradiciones religiosas, que son cada vez mejor conocidas y que poseen actualmente una nueva vitalidad. En el siglo XIX, en una época en que la epopeya misionera coincidía con la expansión colonial y la dominación incontestable de la civilización occidental, la

¹⁰ Ya he avanzado esta hipótesis en un breve artículo: "La quête de Dieu dans les courants ésotériques contemporains", *La Vie Spirituelle*, n° 718, mars 1996, p. 147-157.

Iglesia expresaba fácilmente un juicio pesimista sobre el futuro de las religiones mundiales. Hoy, estamos más bien asombrados por su vitalidad. Esto es verdad del Islam, que se extiende regularmente en Africa y en Asia, y cuya audiencia progresa en Europa gracias a la presencia de numerosos inmigrantes musulmanes (se cuentan ya 14 millones de musulmanes). Pero es verdad también de grandes religiones como el hinduismo y el budismo que mantienen su importancia en Asia a pesar del choque de la civilización técnica y que cuentan también con millares de adeptos en Europa y en América del Norte. Es como si se asistiera a una inversión del antiguo mapa misionero. Mientras que la conquista misionera iba del Norte hacia el Sur siguiendo los pasos de la expansión colonial, se constata una nueva seducción de las religiones orientales sobre el primer mundo, el mundo occidental.

La mayor parte de nuestras sociedades se han vuelto cada vez más pluriculturales y plurirreligiosas. Frente a los peligros de la mundialización, que conduce a una uniformización cada vez mayor, la religión puede ser un instrumento al servicio de la defensa de las identidades étnicas y culturales. Y grandes religiones como el cristianismo y el Islam pueden conocer despertares fanáticos e integristas. Pero gracias al poder de los medios y a los grandes flujos migratorios de población, se asiste a una verdadera revolución de las relaciones de fuerza entre las religiones y a una profunda evolución de los métodos misioneros. No es posible distinguir tan fácilmente como antes entre religiones misioneras con pretensión universal y religiones más regionales, estrechamente ligadas a sus raíces culturales y étnicas. Gracias a la facilidad de los intercambios, las religiones reclutan nuevos adherentes en el territorio de las otras religiones. Esto puede hacerse con suavidad, sin proselitismo agresivo, ya que como hemos visto, muchos hombres y mujeres pueden acumular sin contradicción varias pertenencias religiosas. Pero es verdad que en este mundo sin fronteras, las religiones rivalizan entre sí para conquistar nuevos fieles en el mercado mundial. Esta pretensión universalista suscita resistencias, y asistimos a una fragmentación creciente de las grandes religiones y de las iglesias. En algunos continentes, como América Latina y Africa, se observa que el mismo mensaje cristiano está en el origen de nuevas iglesias evangélicas o aun de sectas que toman distancia de denominaciones históricas.

Es por su relación con esta vitalidad permanente de las grandes religiones del

mundo y con su mejor conocimiento mutuo, que hay que saludar como un “signo de los tiempos” importante, la novedad del diálogo interreligioso. La declaración *Nostra Aetate* del Vaticano II del 28 de octubre de 1965 presenta por primera vez en la historia del magisterio, un juicio positivo sobre las religiones del mundo. Y esta actitud nueva es particularmente importante si recordamos sobre todo los conflictos dolorosos de la Iglesia con el Judaísmo y el Islam. A pesar de todos los contratestimonios que la historia contemporánea nos inflige, esta actitud de diálogo no es solamente propia de la Iglesia Católica, aun si ésta ha tenido un rol pionero. Se observa una evolución parecida en las iglesias ligadas al Consejo Ecuménico, y es en Asia, en Kioto, donde ha sido fundada en 1970 la Conferencia Mundial de Religiones para la Paz (WCRP)¹¹. Sin disminuir la inspiración profética del Vaticano II, conviene no disociar este fenómeno nuevo del diálogo entre las religiones de nuestra experiencia histórica a fines del siglo XX.

Mientras la humanidad ha alcanzado por primera vez su era planetaria, los hombres tienen conciencia de habitar una “casa común” más allá de sus divergencias de raza, cultura y religión. Pertenecen entonces a la misma familia humana y, aun si la palabra *ecumenismo* designa primero el diálogo y la búsqueda de unidad entre las iglesias cristianas, es legítimo hablar de un *ecumenismo planetario* en virtud del cual las diversas religiones tienen un sentido mucho más agudo de que aquello que las reúne es más importante que lo que las separa. Por otra parte, gracias a las nuevas tecnologías y al poder fantástico del hombre para la manipulación de la vida humana y de su ambiente, todos están mucho más advertidos de las amenazas que pesan sobre el futuro de la especie humana y sobre la salvaguarda misma del planeta. De este modo, en lugar de buscar su interés propio y de defender con fanatismo su particularidad, las grandes religiones han comprendido mejor su responsabilidad histórica en el servicio del hombre y de la convivialidad entre los hombres.

Esto quiere decir concretamente que la comunidad de naciones reclama una *ética planetaria* para todos los hombres y las mujeres, más allá de la diversidad de

¹¹ Para la historia de la evolución del Consejo Ecuménico de Iglesias, se puede consultar útilmente al libro de J. Cl. Basset, *Le dialogue interreligieux, histoire et avenir*, París, Ed. du Cerf, 1996.

religiones y de las éticas particulares¹². Esta conciencia humana universal ha encontrado expresión en la “Carta de los derechos del hombre”. Todas las religiones deben tener en cuenta la ética secular surgida de los derechos del hombre y estar listas a reinterpretar sus textos fundadores, sus tradiciones doctrinales y jurídicas, en función de esta nueva experiencia histórica. Se puede llegar a pensar que por una parte es por sí misma propiamente inhumana está invitada a transformarse si no corre el riesgo de perecer rápidamente.

Un indiferentismo responsable

El diálogo interreligioso es una oportunidad para el futuro de la paz mundial. Por primera vez en varios siglos, las religiones que tan a menudo han atizado la violencia de la historia, podrían ser un factor de paz y de convivencia. Están invitadas a superar sus querellas ancestrales y a renunciar a su voluntad de conquista y de dominación para rivalizar entre sí en el servicio del hombre. Por otra parte, frente a un proceso de mundialización que conduce, sea a un modelo de humanidad siempre más uniforme, sea a un peligro de total estallido, el ecumenismo interreligioso puede ser una muy preciosa contribución para hacer el aprendizaje de una humanidad a la vez una y plural. Este ecumenismo nos propone un modelo de articulación entre lo particular y lo universal. No solamente favorece el encuentro de culturas, sino que explicita los recursos de un ser humano transcultural que esté a la medida de la mundialización¹³.

Sin embargo, al lado de estas caídas positivas para el futuro de una civilización mundial, el diálogo interreligioso nos remite a la idea de un pluralismo religioso casi insuperable que sigue siendo el gran desafío para la fe cristiana y su pretensión a la exclusividad en el orden de la verdad. En cierto sentido, se trata aquí de un desafío más temible que el mismo ateísmo. ¿Cómo mantener un juicio positivo sobre las otras religiones y afirmar al mismo tiempo la unicidad de la mediación de Cristo y el

¹² El proyecto de una ética planetaria ha sido lanzado desde 1990 por Hans Küng; cfr. *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*, París, Seuil, 1991. Este proyecto ha sido retomado por el Parlamento de las religiones de Chicago en agosto 1993 y ha sido el objeto de un Manifiesto publicado como producto de este encuentro; cfr. la traducción francesa: *Manifeste pour une éthique planétaire*, París, Ed. du Cerf, 1995.

¹³ Cfr. mi artículo “*Pour un christianisme mondial*” p. 57-59.

privilegio del cristianismo como única religión verdadera? Un poco por todas partes, la Iglesia alienta el diálogo interreligioso. Pero ciertos observadores hacen notar que esto conduce a muchos fieles al escepticismo y a una forma del indiferentismo. Si todas las tradiciones religiosas testimonian una auténtica búsqueda de lo absoluto y pueden ser vías de salvación, ¿por qué privilegiar la identidad cristiana, y por qué recordar aun la urgencia de la misión?

Nuestra teología tiene que tener en cuenta esta indiferencia religiosa larvada, que está más generalizada de lo que se cree entre los cristianos. Pero debe también afrontar otra forma de indiferencia, a saber, la indiferencia con respecto a los grandes ideales de las diversas religiones, que no es sino la otra cara de un compromiso responsable con relación a las causas que solicitan la generosidad de los hombres y mujeres de buena voluntad. Hay que saber que para muchos de nuestros contemporáneos, la indiferencia religiosa no proviene de una especie de despreocupación o de egoísmo, sino de una conciencia muy viva del desajuste clamoroso entre el programa ideal de las religiones y su ineficacia práctica para aliviar la miseria de millones de hombres. El escándalo es tanto más grande entre aquellos que tienen un sentido muy vivo de los derechos de la persona humana y que constatan que el fanatismo religioso puede llegar hasta a legitimar en el mismo nombre de Dios los peores crímenes contra la humanidad. La complicidad de lo político con lo religioso ha existido siempre, pero que a fines del siglo XX se pueda aun torturar y matar en el nombre de Dios tiene algo de indignante para la conciencia universal. Está sin duda allí la causa más grave de la indiferencia religiosa a fines de este cruel siglo XX. Y esta indiferencia no es otra cosa que el reverso de una verdadera pasión por lo humano auténtico y por las diversas formas de compromiso que recubre lo que llamamos “compromisos humanitarios”¹⁴. Se puede al menos extraer de aquí una conclusión provisoria: que el diálogo de las religiones corre el riesgo de ser un diálogo aun más narcisista si no se abre al diálogo con todos aquellos y todas aquellas que han desertado de toda fe religiosa pero que no han desertado del combate por la justicia.

¹⁴ Un libro como el de Luc Ferry *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, París, Grasset, 1996, testimonia de esta nueva forma de humanismo que reposa sobre esta trascendencia inmanente que constituye la pasión por el servicio del hombre.

II. Un nuevo paradigma teológico

Después de este rápido pantallazo, hemos tomado conciencia de una nueva experiencia histórica de la Iglesia que corresponde a lo que algunos definirían con gusto como la era de la post-modernidad¹⁵ y que se caracteriza por un pluralismo creciente, pluralismo cultural y religioso de los nuevos movimientos religiosos más o menos sincréticos, pluralidad de las grandes religiones vivas, y diversidad de las formas de indiferencia religiosa, que puede ser la expresión o de un escepticismo latente, o por el contrario, de una militancia muy responsable. Frente a estos diversos desafíos y sin prejuzgar situaciones contextuales muy diferentes, me parece que debemos apelar a un nuevo paradigma teológico. Como ocurrió a menudo en la historia del pensamiento cristiano, lo que en un primer momento puede aparecer como una amenaza muy seria para la fe cristiana, se muestra luego como una posibilidad y una fuente de renovación en el sentido de una mayor comprensión de la radicalidad cristiana. El desafío del pluralismo religioso, lejos de conducir al escepticismo y al relativismo, debe hacernos más responsables del futuro del pensamiento cristiano en el concierto de las religiones y religiosidades del mundo.

Comenzaremos por reflexionar sobre el nuevo rostro de una teología hecha según el horizonte del pluralismo religioso. Luego habrá que concentrarse sobre la paradoja cristológica como clave hermenéutica para mantener la singularidad cristiana, respetando al mismo tiempo los aspectos irreductibles de las otras tradiciones religiosas. Podríamos entonces poner de relieve un nuevo estatuto de la verdad cristiana que esté a la altura del desafío del pluralismo de las verdades religiosas.

Un pluralismo religioso de principio

Evidentemente, la teología tradicional se ha interrogado sobre las otras religiones, pero lo ha hecho únicamente con la preocupación de ver cuál era la posibilidad de alcanzar la salvación fuera de la Iglesia. En una perspectiva muy eclesiocéntrica, ha sido

¹⁵ Se sabe que la expresión “postmoderno” ha sido popularizada por el filósofo francés Jean François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Ed. de Minuit, 1979. Para un discernimiento matizado de la postmodernidad en su relación a la modernidad y a la antimodernidad, recomiendo el estudio precioso de D. Tracy, “La désignation du présent”, *Concilium*, n°227 (1990) p. 71-82.

además necesario esperar el concilio de Trento para que un documento oficial del magisterio reconociese que una fe *implícita* puede ser suficiente para asegurar la salvación en Cristo Jesús. Pero más cerca de nosotros, ya antes del Vaticano II, el Santo Oficio había condenado la opinión según la cual la pertenencia visible a la Iglesia Católica era necesaria para obtener la salvación¹⁶. El Vaticano II inauguró una nueva era en la medida que se alejó de un eclesiocentrismo rígido y que pronunció oficialmente un juicio positivo sobre las religiones no cristianas, reconociendo que podían ser portadoras de un valor de salvación. Pero no ha llegado a considerarlas como “vías de salvación” y se ha cuidado de hacer un juicio teológico sobre la significación del pluralismo religioso.

Es cierto que no hay en la Escritura una enseñanza directa sobre el lugar de las religiones paganas en el plan de salvación de Dios. Hay que decir incluso que el hombre religioso –fuera de toda revelación - está a menudo tentado de caer en la idolatría. Pero conociendo justamente en Jesucristo el designio salvador de Dios que se extiende a la humanidad de todos los tiempos, ¿cómo podríamos interpretar la pluralidad de tradiciones religiosas en la historia de la humanidad únicamente como la expresión de la ceguera culpable de los hombres? Y hoy, cuando constatamos un pluralismo religioso de hecho casi insuperable, ¿cómo no ver allí otra cosa que el resultado de un cierto fracaso de la misión de la Iglesia después de veinte siglos? Una teología hermenéutica que tome en serio el contenido de nuestra experiencia histórica, está invitada a preguntarse si no habría que hablar de un pluralismo religioso *de principio* o de derecho que correspondería a un designio misterioso de Dios.

Se trata entonces de una teología de las religiones que toma distancia de la simple problemática de una *teología de la salvación de los infieles*. En la línea del P. Schillebeeckx y del P. Dupuis, se trata más bien de un nuevo paradigma teológico, el único capaz de asegurar la credibilidad de la fe cristiana en un contexto de diálogo interreligioso, diálogo que es vivamente recomendado por la enseñanza más oficial de

¹⁶ Me refiero a la condenación por el Santo Oficio de la opinión del P. Feeney s.j. según la cual la pertenencia visible a la Iglesia era necesaria para la salvación de todo ser humano.

la Iglesia¹⁷. Esta nueva perspectiva puede desconcertar a más de uno en la medida en que puede conducir a relativizar la historia de la salvación que comienza con el llamado de Abraham y encuentra su cumplimiento en Jesucristo, el único mediador entre Dios y los hombres. Pero de hecho, es coherente con la enseñanza más segura respecto de la voluntad universal de salvación de Dios. Explicita las intuiciones más originales del Vaticano II y reactualiza la doctrina antigua de los Padres de la Iglesia sobre la presencia de las *semillas del Verbo* a lo largo de toda la historia humana. El antiguo adagio demasiado conocido “Fuera de la Iglesia no hay salvación”, se podría, según la sugestión de E. Schillebeeckx, sustituir con todo derecho por el eslogan “Fuera de la historia no hay salvación”.

En otros trabajos, creí poder hablar de revelación diferenciada¹⁸. Quiero decir que, del mismo modo que existe una historia de la salvación diferenciada, que desborda el marco de la historia de Israel y de la Iglesia, y que coincide con la historia espiritual de la humanidad, es posible hablar de una revelación diferenciada que no compromete la revelación única y definitiva del verdadero rostro de Dios en Jesucristo. Si las diversas tradiciones religiosas, a pesar de sus imperfecciones y sus errores, tienen un lugar en el interior del designio salvador de Dios, quiere decir que hay más verdad “religiosa” en la suma de todas las religiones que en una religión separada, comprendido incluso el mismo cristianismo. Las religiones no son solamente expresión del genio religioso del hombre en su búsqueda balbuciente de lo absoluto. Dios ha podido comunicarse y revelarse a través de los elementos constitutivos de esas religiones y a través de sus figuras salvadoras, sin que sea puesto en duda el carácter único del acontecimiento Jesucristo para la salvación de todo hombre.

Nos unimos así a la visión grandiosa de los Padres de la Iglesia concerniente a la presencia universal del Logos que viene a iluminar a todo hombre en este mundo desde el alba de la humanidad. Y hay que hablar de modo similar de la acción uni-

¹⁷ Remito aquí al libro de E. Schillebeeckx traducido en francés con el título *Historia de los hombres, relato de Dios*, París, Ed. du Cerf, 1993 y la obra ya clásica de Jacques Dupuis *Vers une théologie du pluralisme religieux*, París, Ed. du Cerf, 1999.

¹⁸ Ver especialmente “Le Coran, une parole de Dieu différente”, *Lumière et Vie*, n° 163, juillet-août 1983, p. 21-32 y “La place des religions dans le plan de salut”, *Spiritus* 138, février 1995, p. 78-97.

versal del Espíritu de Dios convertido en el Espíritu de Cristo resucitado, que está presente en la historia antes y después del acontecimiento Jesucristo. Ciertamente, será fácil invocar todos los textos de los Padres de la Iglesia portadores de un juicio extremadamente severo sobre las religiones y los cultos paganos de su tiempo, a los que creían inspirados por el diablo. Pero nuestra experiencia histórica es radicalmente otra que la de los Padres, que por definición no podían conocer el Islam y que poseían un conocimiento aun muy fragmentario, incluso en Alejandría, de las grandes religiones del Oriente¹⁹. Es más pertinente para nosotros, desde el punto de vista teológico, recordar que al mismo tiempo que hacían un juicio negativo sobre las religiones de los paganos, no dudaban en reconocer las “semillas del Verbo” en la sabiduría religiosa de las naciones. Veían en esta manifestación diversificada del Logos en el orden de las culturas como una prefiguración de la plenitud de la revelación en Jesucristo.

Parece entonces legítimo aplicar a las tradiciones religiosas mismas la doctrina patrística de las “semillas del Verbo”. Por otra parte, es en este sentido que se orienta tímidamente el famoso Número 2 de la declaración *Nostra aetate* del Concilio: “La Iglesia Católica no rechaza nada de lo que en estas religiones 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 hombres”. No se trata entonces solamente de semillas de verdad y de bondad que pueden encontrarse entre los hombres y las mujeres de buena voluntad miembros de las otras religiones. Se trata claramente de semillas de verdad, de bondad y aun de santidad portadas por las tradiciones religiosas según sus elementos constitutivos. Era, por otra parte, la enseñanza de la *Lumen gentium* que hace referencia al bien “sembrado” no solamente en el corazón de los hombres, sino también “en los ritos y las costumbres de los pueblos” (nº 17). La encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II hablará también explícitamente de “semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad”(nº 56).

¹⁹ Es posible restituir el estado de sus conocimientos sobre religiones paganas a partir de la obra de Orígenes; Cfr. M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, París, Beauchesne, 1988.

Las religiones según su infinita diversidad están, como las culturas, bajo el signo de la ambigüedad. Pueden ser la manifestación de los “límites, evoluciones, caídas del espíritu humano tentado por el espíritu del mal en la historia” (Cfr. Lumen Gentium n° 16). Pero pueden ser también la expresión del genio y “de las riquezas dispensadas por Dios a las naciones” (cf. Ad Gentes n° 11). Y en su discurso a los cardenales para justificar y comentar el acontecimiento de Asís, Juan Pablo II declaraba que el diálogo interreligioso recomendado y promovido por el Concilio Vaticano II sólo puede justificarse si las diferentes religiones se consideran necesariamente parcializadoras del designio de Dios. En todo caso, ellas son menos importantes que la unicidad de ese designio²⁰. Se puede concluir que si nuestra teología debe continuar afirmando que Jesucristo es la revelación decisiva y definitiva sobre Dios, no puede ya pretender con la misma seguridad que en el pasado, que el cristianismo como religión histórica tiene el monopolio exclusivo de la verdad sobre Dios y las relaciones con Dios. Ha habido y hay siempre en las otras religiones dignas de ese nombre experiencias religiosas auténticas que no han sido manifestadas o puestas en práctica al interior del cristianismo a causa misma de su particularidad histórica.

La paradoja cristológica como clave hermenéutica

El horizonte de un pluralismo religioso de derecho como nuevo paradigma y el imperativo del diálogo interreligioso, nos invitan a renovar nuestra manera de enfocar nuestra tarea teológica. Esto es verdad en primer lugar en el dominio de la cristología. ¿Cómo pretender, en efecto, un diálogo abierto en un plano de igualdad cuando en el punto de partida, por fidelidad a la fe cristiana más tradicional, afirmamos –y el cristianismo es el único que reivindica tal pretensión– que Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres y que el cristianismo es la única religión que testimonia la plenitud de la verdad sobre el misterio de Dios? Frente a esta peligrosa dificultad, la teología cristiana desde hace algunos decenios no se contenta con superar un eclesiocentrismo preconiliar. Busca también sobrepasar un *exclusivismo* cristológico y aun un *inclusivismo* demasiado estre-

²⁰ “Las diferencias son un elemento menos importante que la unidad que, por el contrario, es radical, fundamental y determinante”. Cfr. Discurso de Juan Pablo II a los cardenales y a la Curia del 22 de diciembre de 1986. La Documentation catholique, n° 1933, 1^{er} février 1987.

cho en orden a favorecer el diálogo con las otras religiones. Muchos están listos para adoptar lo que se llama una posición *pluralista* o incluso un teocentrismo radical, en virtud del cual todas las religiones giran en torno de ese sol que es la Realidad última del universo, se lo llame o no Dios²¹.

No es este el lugar para abrir este debate teológico. Yo quiero solamente situarme para hacer comprender que sin transigir sobre el absoluto de Cristo como hombre-Dios, yo no dudo en tomar distancia frente a un cierto cristianocentrismo para ser justo con las exigencias del pluralismo. A excepción de algunos teólogos católicos próximos del integrismo y de algunos representantes de las iglesias evangélicas, la mayor parte de los teólogos han abandonado el exclusivismo. Pero cuando uno no se siente autorizado a optar por un pluralismo puro y simple, hay al menos dos maneras de comprender el *inclusivismo cristológico*. Se lo puede entender como un inclusivismo normativo pero no constitutivo. Es la posición de Roger Haight en su obra reciente *Jesus symbol of God*²². Jesús es el símbolo de la mediación perfecta entre Dios y los hombres. Es la norma de la verdad religiosa sobre Dios, el hombre y el mundo, pero no es la causa exclusiva de la salvación. Hay que hacer lugar a otras mediaciones. Con el P. Jacques Dupuis, yo sostengo un *inclusivismo constitutivo* en el sentido en que Jesucristo es la fuente única de la salvación para todo hombre y es en virtud de esta presencia oculta del misterio de Cristo que es posible reconocer en las otras tradiciones religiosas misteriosas “vías de salvación”. Pero yo no adhiero directamente como él a una cristología trinitaria, en la que de alguna manera la acción del Verbo y del Espíritu siempre obrando en la historia viene a compensar la particularidad histórica del acontecimiento Jesús de Nazaret. Sabiendo que toda cristología es trinitaria, prefiero sacar todas las consecuencias de una cristología en la que Jesucristo es comprendido como *Universal concreto*. Es en tanto que Jesús de Nazaret muerto y resucitado que Cristo es universal. Para facilitar el diálogo interreligioso,

²¹ Nos referimos a la posición de John Hick: ver en particular *God has many names*, Philadelphia, Westminster Press, 1980. Pero es también la posición del teólogo católico Paul Knitter. *No other name? A critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions*, Maryknoll, Orbis Books, NY, 1985, y también, con matices, de Raimon Panikkar, *The unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christofany*, Maryknoll, Orbis Books, N.Y., 1981.

²² Roger Haight s.j. *Jesus symbol of God*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1999.

más que para atenuar el escándalo del Verbo hecho carne, hay que mostrar que es el misterio mismo de la encarnación, es decir, la manifestación del Absoluto en y por una particularidad histórica, la que nos invita a no absolutizar el cristianismo como religión excluyente de todas las demás.

En una palabra, hay que tomar en serio la paradoja cristológica, es decir, la presencia de Dios en la carne de un hombre particular, eso que Paul Tillich designa como la identidad entre el absoluto concreto y el absoluto universal²³. Aun no siendo bíblico, el lenguaje de la encarnación no es puramente mítico. “En él habita corporalmente la plenitud de la divinidad” nos dice Pablo (Col. 2,9). Y más allá de las especulaciones de una alta cristología, el Evangelio atestigua que Jesús tiene conciencia que la plenitud del reino Escatológico ha advenido en él. Confesamos, entonces, que la plenitud de Dios habita en Jesús. Pero esta identificación nos conduce a un Dios trascendente que escapa a toda identificación. Debemos en efecto tomar en serio la contingencia histórica de la humanidad de Jesús. No podemos identificar el elemento histórico y contingente de Jesús con su elemento crístico y divino. Esto quiere decir que la identificación cristiana de Dios en Jesús de Nazaret no es exclusiva de otras experiencias religiosas que identifican de otro modo la realidad última del universo. Según nuestra manera humana e imperfecta de conocer, Jesús no es todavía la traducción adecuada de la plenitud inexpresable de Dios. Y aun cuando rechacen la posibilidad de designarla como una trascendencia personal, todas las religiones están en búsqueda del mismo Dios único.

No es entonces profesando un teocentrismo radical sino volviendo al corazón mismo de la fe cristiana, al misterio de la encarnación, como la teología cristiana puede responder al desafío del pluralismo religioso y del necesario diálogo interreligioso. La paradoja misma de la encarnación como manifestación relativa del Absoluto incondicional de Dios nos ayuda a comprender que la unicidad de Cristo no es excluyente de otras manifestaciones de Dios en la historia. Es también el mejor medio para desabsolutizar el cristianismo como religión de la encarnación y de manifestar

²³ He tratado en otra parte de explicitar la fecundidad de la paradoja cristológica, tal como la entiende Paul Tillich, para una teología del diálogo interreligioso: Cfr. Cl. Geffré, “Paul Tillich et l’avenir de l’oecuménisme interreligieux”, *Rev. Des sciences philosophiques et théologiques*, 77 (1993) p. 3-22.

que lejos de ejercer una especie de imperialismo frente a las otras religiones, se define mejor como una religión esencialmente dialogal.

Pero para exorcizar todo resto de totalitarismo y manifestar la originalidad del cristianismo como religión de la apertura al otro, nuestra teología debe aun apelar a una teología de la cruz. La cruz de Jesús tiene un valor universal. Ella será siempre el símbolo de una universalidad ligada al sacrificio de una particularidad²⁴. Es la kénosis de Cristo en su igualdad con Dios lo que ha *permitido* la Resurrección. A la luz del misterio de la cruz, comprendemos mejor que el cristianismo, lejos de ser una totalidad cerrada, se define en términos de relación, de diálogo y aun de carencia. De la misma manera que no hay experiencia religiosa profunda sin conciencia de un origen ausente, no hay práctica cristiana sin conciencia de una carencia en relación con otras prácticas humanas. Y es la conciencia de una carencia la condición de la relación a otro, en particular al diferente y al extranjero. En el contexto general de un pluralismo religioso creciente, es urgente definir el cristianismo como una religión de la *alteridad*²⁵.

Otro estatuto de la verdad del lenguaje teológico

Creemos haber mostrado que es posible adherir a un inclusivismo cristológico (inseparable de la unicidad de la mediación de Cristo) adoptando al mismo tiempo una posición pluralista en lo que se refiere a la comprensión de las relaciones del cristianismo con las otras religiones. Yo desearía aun insistir sobre el hecho que el nuevo paradigma del pluralismo religioso nos obliga a instaurar una nueva manera de relacionarnos con la verdad en teología.

La teología tradicional ha reclamado una concepción en tal modo absoluta de la verdad objetiva según la lógica de las contradicciones, que no puede reconocer verdades diferentes sin comprometer al mismo tiempo su pretensión a la verdad. Ella puede, en el mejor de los casos, considerarlas como verdades degradadas o preparaciones lejanas de la

²⁴ Tomo prestado aquí a Michel de Certeau la categoría de “permisión” en el sentido heideggeriano (*niht ohne*), cfr. *La faiblesse de croire*, París, Seuil, 1988, p. 112.

²⁵ Sobre el cristianismo como *religión de la alteridad*, me he expresado más ampliamente en mi artículo “La singularité du christianisme à l’âge du pluralisme religieux” en J. Doré y Ch. Theobald, *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd’hui*, París, Ed. du Cerf-Assas, 1993, p. 351-369.

única verdad de la cual tiene el monopolio y que identifica con una verdad de excelencia y de integración. Parecería que nuestra responsabilidad histórica fuera la de manifestar mejor que la verdad del cristianismo no es necesariamente excluyente ni inclusiva de las verdades diferentes de las que testimonian las otras religiones.

La verdad en teología es menos del orden del juicio, es decir, de la adecuación formal entre la inteligencia y la realidad que del orden del testimonio o aun de la interpretación incoativa de la plenitud de verdad que coincide con el misterio de la realidad divina. Si nos es permitido hacer una aproximación entre la aletheia en el sentido de Heidegger y la verdad en el sentido bíblico, se trataría de reencontrar, más acá de Aristóteles, para quien lo verdadero es lo contrario de lo falso, la esencia originaria de la verdad, es decir, la propiedad de lo que no permanece oculto. Esta simultaneidad del develamiento y del ocultamiento en el advenimiento de la verdad nos ayuda a instaurar una concepción de la verdad teológica más originaria que la de la verdad objetiva pensada según la lógica de las proposiciones contradictorias²⁶. La dificultad propia del diálogo interreligioso proviene de que cada participante está comprometido en la relación absoluta con su propia verdad mientras que respeta las mismas exigencias de verdad en el otro. El criterio de la autenticidad no ha sido jamás un criterio decisivo de verdad. Pero el respeto de la autenticidad de otro puede ayudarnos a reconocer la validez de los enunciados del otro y conducirnos a la celebración común de una verdad más alta, que sobrepasa el carácter parcial de nuestras verdades particulares.

Porque concebimos siempre lo relativo como lo contrario de lo absoluto, las palabras nos faltan para sugerir lo que podría ser una verdad cristiana relativa, en el sentido de relacional, con respecto a verdades diferentes. Según la palabra de Fr. Rosenzweig en *La estrella de la redención*, la esencia de la verdad es “ser compartida”²⁷. Este compartir la verdad no conduce ni al relativismo ni al escepticismo. Tes-

²⁶ Me permito remitir aquí a mi estudio “Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine”, en G.R. Evans-M. Gourgues, *Communion et réunion*. Mélanges J.M.R. Tillard. Leuven, University Press, 1995, p. 309-321.

²⁷ “Sabemos que ser compartida pertenece a la esencia de la verdad, y que una verdad que no es compartida con nadie no sería una verdad; aun la verdad completa no es verdad sino porque es la parte de Dios”, cfr. Fr. Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption* (de la traducción francesa), París, Seuil, 1982, p. 490.

timonia solamente el carácter inaccesible de la verdad absoluta que coincide con el misterio de Dios. Cristo es aquel que recapitula toda la verdad en el orden religioso pero respetando cada una en lo que tiene de propia y de irreductible. Es necesario entonces superar una teología del cumplimiento y mostrar que los valores positivos de las otras religiones no son solamente “salas de espera” o valores implícitamente cristianos. Se trataría de reinterpretar la noción de *cumplimiento* en un sentido no totalitario a la luz de la teología más reciente sobre las relaciones entre la Iglesia e Israel.

Estamos dispuestos, en efecto, a reconocer en el judaísmo como religión de la elección, algo irreductible que no se deja integrar en la Iglesia en el plano de esta historia. Aun si se trata de una simple analogía, se puede distinguir en la relación de la Iglesia naciente con el judaísmo una especie de paradigma para la relación actual del cristianismo con las otras religiones. De la misma manera que la Iglesia no integra y no reemplaza a Israel, de la misma manera, no reintegra y no reemplaza la parte de verdad religiosa auténtica de la que puede ser portadora otra tradición religiosa. El abandono progresivo por parte de la Iglesia primitiva de las prácticas cultuales judías tiene un valor ejemplar para comprender la relación actual del cristianismo con el pluralismo religioso²⁸. En tanto que religión histórica, el cristianismo no puede tener la ambición de totalizar todas las verdades diseminadas a lo largo de la historia religiosa de la humanidad. Como ya lo he sugerido hablando de un pluralismo religioso de principio, hay más verdad de orden religioso en el concierto muy diversificado de las religiones, que en el cristianismo. Y por otra parte, si el cristianismo tuviera la ambición de integrar y de expresar adecuadamente todas las riquezas de las grandes tradiciones religiosas, correría el riesgo de comprometer lo que procede de su originalidad.

III La enseñanza de la teología a partir del horizonte del pluralismo religioso

Ya hemos mostrado cuánto modifica el horizonte del pluralismo religioso nuestra manera de hacer teología. En una última parte, que necesariamente será muy bre-

²⁸ Remito con gusto a las reflexiones originales de Joseph Moingt al margen de la obra de M. de Certeau “Une théologie de l’exil”, en *Michel de Certeau ou la différence chrétienne* (Cl. Geffré Dir.) París, Ed. du Cerf. 1991, p. 131-156.

ve, quisiera aun decir algunas palabras sobre la organización de la enseñanza teológica en nuestras facultades, aun cuando conviene respetar la diversidad de situaciones locales en función de cada continente. Después de haber evocado el pasaje de una teología de las religiones a una teología interreligiosa, abriremos algunas pistas de investigación a propósito de la cuestión de Dios, la cuestión de la salvación y la cuestión de la misión en su relación necesaria con la inculturación.

Teología de las religiones y teología interreligiosa

El aprendizaje del diálogo interreligioso se ha convertido en una preocupación importante de la mayor parte de las instituciones católicas. Estoy por lo tanto seguro que muchas de las facultades de teología tienen una cierta enseñanza sobre las grandes religiones del mundo y sobre las diversas formas de religiosidad, tanto como un juicio cristiano que procede de un curso de teología de las religiones. Pero como he tratado de mostrarlo, la teología de las religiones no puede reducirse a un nuevo capítulo de la teología. Desde hace tres o cuatro décadas, el ecumenismo confesional era mucho más que un nuevo capítulo de un tratado de eclesiología. Se trataba verdaderamente de una dimensión de toda la teología. Hay que decir otro tanto de lo interreligioso, que debe informar todos nuestros tratados clásicos de teología, ya se trate del misterio de Dios, de la cristología, de la eclesiología, de la teología de la misión. No estoy seguro de que todavía se haga así. En muchas universidades se han creado con éxito institutos de historia y de teología de las religiones. Hay que alegrarse por esto, pero no olvidar que esta situación permite a menudo a la enseñanza de teología dogmática permanecer imperturbablemente idéntica a sí misma.

Ya he dicho por qué la teología de las religiones, más de treinta años después del concilio, ha tomado distancia de una *teología de la salvación de los infieles*, que ya existía antes del concilio, para convertirse en una teología del pluralismo religioso. Buscar la significación teológica del pluralismo religioso en el interior del designio de Dios, es evidentemente un nuevo paradigma. Estamos aun al comienzo de los tanteos de una investigación. Pero si se toma en serio las exigencias del diálogo interreligioso, creo que estamos invitados a esbozar lo que podría ser el futuro de una verdadera *teología interreligiosa*. Sólo me puedo explicar aquí precisando desde un

punto de vista epistemológico el uso diferente de la comparación en historia de las religiones y en teología de las religiones²⁹.

Hay un uso legítimo del método comparativo en teología de las religiones, como en historia de las religiones. Pero hay que distinguir bien ambos casos. El historiador de las religiones no privilegia ninguna religión como la única verdadera. Por otra parte, cuando compara textos, los relatos míticos, los ritos, las formas estéticas, opera una *epojé* en lo que se refiere a la relación de cada creyente con su propia tradición religiosa. Al contrario, el teólogo cristiano hace necesariamente un juicio sobre las otras tradiciones religiosas en función de su convicción con respecto al carácter único del cristianismo en la medida en que este último no tiene sentido sino en referencia a Jesucristo que no es un mediador entre otros. Por otra parte, no compara jamás doctrinas, ritos, instituciones ni prácticas, haciendo abstracción de la manera en que tal sujeto religioso se refiere a lo que es absoluto para él.

Se podría esgrimir que la no neutralidad del teólogo cristiano le condena a un uso abusivo o demasiado apologético del método comparativo. Pero una primera respuesta consistiría en decir que el teólogo de las religiones debe necesariamente tener en cuenta las conclusiones más seguras de la ciencia de las religiones. En segundo lugar, la teología de las religiones nos remite a la paradoja misma del diálogo interreligioso. Es desde el seno mismo de mi compromiso con respecto a mi propia verdad religiosa que encuentro al otro en su diferencia respetando su propia pretensión a la verdad. La teología de las religiones es así otra cosa que una especie de sociología comparada de las religiones. Se trata de una teología interreligiosa en la que uno se esfuerza por desposar la comprensión que el otro tiene de su propia religión. El método comparativo no consiste en establecer una comparación entre la religión cristiana y las otras religiones evaluando los méritos respectivos. Se trata más bien de comparar la manera en que cada religión se refiere a este Absoluto que la fe cristiana

²⁹ He intentado en otro trabajo establecer una comparación entre el uso del método comparativo en historia de las religiones y en teología de las religiones. Es el único medio de dar un sentido aceptable a la idea de una *teología interreligiosa* que dice más que una *teología de las religiones*; Cfr. “Le comparatisme en théologie des religions”, en F. Boespelug y F. Dunand (éd.) *Le comparatisme en histoire des religions*, París, Ed. du Cerf, 1997, p. 415-531.

designa como el Dios de Jesucristo.

Si se toma en serio el orden del pluralismo religioso, hay que superar la simple lógica de la promesa y el cumplimiento y la distinción demasiado cómoda entre lo implícito y lo explícito. Los valores positivos fuera del cristianismo no son necesariamente implícitos cristianos. Debe ser posible respetar la originalidad de cada tradición religiosa sin sacrificar la singularidad cristiana. Defiendo entonces una teología de las religiones en la que el a priori de la fe no es contrario al respeto del otro en su diferencia. Idealmente, el respeto de la alteridad del compañero conduce a una mejor inteligencia de su propia identidad y estimula la búsqueda de una verdad más alta y más comprehensiva que la verdad particular de la que testimonia cada tradición religiosa. Esta integración de *fes* respectivas constituye toda la diferencia entre una *teología interreligiosa* y una teología comparada de las religiones, que no sería otra cosa que una forma degradada de historia de las religiones.

La experiencia plural de Dios

En la perspectiva de una teología interreligiosa, se trataría de renovar nuestra enseñanza teológica sobre el misterio del Dios cristiano en un diálogo con las otras dos grandes religiones monoteístas, con las tradiciones religiosas del Oriente, que rechazan el reconocimiento de una determinación personal de Dios, y con todas las corrientes esotéricas contemporáneas para las cuales Dios es una palabra para designar la energía cósmica del universo.

Aun si el Dios del monoteísmo cristiano es otra cosa que el Dios de Israel o el Dios del Islam, estamos en una situación favorable para una emulación recíproca entre las tres religiones surgidas de Abraham en búsqueda de un Dios siempre más grande. Sabemos cuánto los dogmas inseparables de la trinidad y de la encarnación reaparecen siempre como un obstáculo infranqueable en el corazón mismo de un diálogo doctrinal con el judaísmo y con el Islam, no hemos llegado hasta el final de las razones históricas que han conducido al pensamiento musulmán a un desconocimiento de la naturaleza verdadera de la enseñanza cristiana sobre la filiación divina de Jesús y sobre la simbólica trinitaria. “Adoramos al mismo Dios”, para retomar una afirmación audaz de Juan Pablo II, pero según una comprensión diferente de su uni-

dad. Esta diferencia debe más bien conducirnos a una emulación recíproca en la búsqueda de la verdadera trascendencia de Dios. En particular el monoteísmo intransigente del Islam interpela a la teología cristiana en su esfuerzo por conciliar la unicidad de Dios con la trinidad de personas. Sabemos cuánto, a través de los siglos, la teología cristiana ha tenido dificultades para cuidarse de los dos peligros simétricos del *modalismo* y el *triteísmo*³⁰.

Pero a la inversa, la confrontación con el Islam invita a nuestra teología a subrayar la diferencia del Dios revelado en Jesucristo. Aun si el Islam pretende que el Dios Alá no es diferente del Dios de la Alianza confesado por Israel, uno se puede preguntar si su trascendencia no obedece finalmente a la lógica filosófica del absoluto, es decir, a la de la identidad que excluye toda diferencia y que es la expresión de una perfección autosuficiente.³¹ Por el contrario, si vamos hasta el final del monoteísmo cristiano como afirmación de la uni-trinidad de Dios, descubrimos que la unidad de Dios es una unidad que debe ser pensada como unidad que asume diferencias. Estamos entonces invitados a pensar la trascendencia de Dios según el amor y no solamente según el ser. La omnipotencia de su amor conduce al Dios infinito y eterno a hacer alianza con el hombre sin comprometer en nada su alteridad inaccesible.

Si nos referimos ahora al diálogo con las grandes religiones del Oriente, es demasiado fácil pretender que el diálogo sobre el plano doctrinal es imposible porque no disponemos ni siquiera de ese criterio común que es la creencia en Dios. No podemos ignorar las riquezas espirituales de las sabidurías del Oriente en lo que concierne a la experiencia del absoluto. Es justamente un mejor conocimiento del otro en lo que tiene de extranjero lo que debe conducirnos *más allá del diálogo*, a una transformación recíproca de los dos participantes.³² Es verdad que hay una profunda dife-

³⁰ Para una reflexión más desarrollada sobre la comparación entre monoteísmo musulmán y monoteísmo cristiano, remito a mi estudio: "*La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*". *Islamochristiana* 18 (1992) p. 1-23.

³¹ Se puede consultar la obra ya antigua pero muy sugestiva de Ch. Duquoc, *Dieu différent*, París, Ed. du Cerf, 1978.

³² Cfr. J.B.Cobb. *Bouddhisme, christianisme, Au-delà du dialogue* (trad. Franc.) Genève, Labor et fides, 1988. En el mismo sentido, resulta útil la consulta del ensayo de R. Panikkar, *Le dialogue intra-religieux* (trad. Franc.), París, Aubier, 1985.

rencia entre la experiencia de Dios en las religiones proféticas como el judaísmo, el cristianismo y el Islam y la experiencia de la trascendencia en las religiones místicas de Oriente. En el primer caso estamos en el registro de la *proclamación*: Dios está presente en una palabra o en una ley exterior al hombre, mientras que en el segundo caso estamos en el registro de la *manifestación*: lo divino está presente en la conciencia humana y en toda realidad fenomenal. Hay de hecho una secreta unidad de la realidad más profunda de la existencia humana (Atman) y de la esencia divina del universo (Brahman).

Pero a partir del momento en que se trata de una experiencia espiritual auténtica, existen secretas connivencias entre las tradiciones religiosas que parecen inconciliables. Como cristianos, un mejor conocimiento del Oriente nos invita a superar la representación aun antropomórfica de un diálogo entre un *yo* creado y un Tú divino. Se puede decir que todas las religiones se caracterizan por un cierto *descentramiento* de sí en beneficio de una Realidad última, sea ésta aprehendida a través de las representaciones de un Dios personal o no. La realidad última puede ser el Dios personal de la tradición bíblica, el Absoluto trascendente del Hinduismo, la fuerza oculta de las cosas que coincide con la fuerza oculta en mí o incluso el Vacío, como en el budismo. Es en el orden de la fe fundamental (basic faith) que las religiones se encuentran, y es según sus creencias (beliefs) que se distinguen e incluso se confrontan en virtud de las divergencias fundamentales.

En fin, nuestra enseñanza teológica debe preocuparse por subrayar la originalidad del Dios revelado en Jesucristo en función de todos los movimientos sincretistas que tienen la voluntad de reencantar a Dios con el fin de superar la concepción monoteísta de un Dios vanalizado a fuerza de ser demasiado conocido. Para la fe cristiana, Dios no es la cifra del despliegue del hombre ni la energía infinita de la cual se participa en comunión con todos los seres vivientes. Los adeptos de los movimientos sincretistas hablan de una fusión con lo divino que se confunde con la energía primordial del universo. Ahora bien, el Dios de la revelación bíblica no es una energía cósmica sino un Dios personal que se compromete con la historia para conducirla a su plenitud. Y el Dios más divino no es el de la experiencia más expansiva sino el que se busca en la desnudez de la fe más allá de los signos y los prodigios. Como lo atesti-

gua la tradición mística cristiana más auténtica, los verdaderos adoradores en espíritu y en verdad son los que renuncian a la presencia colmada de Dios para dejar a Dios ser Dios y encontrar su voluntad en el servicio desinteresado al otro.

La salvación del hombre como fin común de todas las religiones

Aun si la palabra “salvación” connota sentidos muy diversos³³, parece innegable que todas las religiones tienen la pretensión de procurar al hombre una cierta liberación. Lo propio de un método comparativo al interior de una teología interreligiosa, no sería comparar término a término los diversos elementos de sistemas religiosos diferentes, sino manifestar la analogía entre la manera en que funcionan los elementos estructurantes propios de una u otra religión. Se puede por ejemplo discutir largamente para saber si es necesario –como lo cree Mircea Eliade– postular un *homo religiosus*- que sería un común denominador subyacente a la diversidad infinita de las creaciones religiosas. Pero si se admite al menos definir la religión como la relación de un sujeto humano con una alteridad trascendente, en ese caso lo más interesante es comparar esta relación en las diversas religiones y practicar una hermenéutica de los elementos estructurantes en el orden de las creencias, del culto y de las prescripciones éticas que favorecen esta relación fundamental³⁴.

En todo caso, la relación religiosa del hombre con una Alteridad trascendente está al servicio de una cierta liberación de los límites de la condición humana, cualesquiera sean las causas del malestar de la condición humana (caída, pecado, ilusión del mundo fenomenal) y cualesquiera sean las creencias y las prácticas que favorecen esta liberación. En cada ocasión, la alienación y la liberación del hombre son concebidas de manera diferente, pero hay una analogía entre la reconciliación con Dios que

³³ En castellano “salvación” pierde una parte de la riqueza que el francés “salut” conserva, aludiendo al mismo tiempo a la salud física, mental y espiritual. La referencia de fondo del autor parece ser la riqueza de las nociones de salvación que ya fue objeto de la sociología de la religión de Max Weber (nota de la traductora).

³⁴ Con respecto a la noción analógica de *salvación*, remito a mi artículo ya citado sobre *Le comparatisme en théologie des religions*. En cuanto a la idea de *homo religiosus* como denominador común de todas las religiones en su infinita diversidad, comparto cada vez más las reservas expresadas por Michel Meslin; Cfr. M. Meslin “L’*homo religiosus*, existe-t-il?” *Cahier d’anthropologie religieuse*, I (1992) París, Sorbonne, p. 2-15.

propone el cristianismo y la alegría de vivir de acuerdo con la voluntad de Dios revelada por la Torah en el judaísmo; del mismo modo que con la paz interior que procede de la sumisión total de sí en el Islam, al igual que con la serenidad que procura la superación de la propia finitud por la fusión con la realidad infinita del Brahman en el hinduismo; del mismo modo que el despertar a la Realidad última del universo gracias a la muerte de su *ego* en el budismo; y lo mismo cuando el Tao como ley del cielo se convierte en la ley moral en mi corazón.

Lejos de conducirnos a una disolución de la singularidad de la salvación cristiana, esta atención a las otras tradiciones religiosas debería por el contrario invitarnos a una afirmación más lúcida de la novedad del Evangelio de la salvación cristiana pero sin condescendencia con respecto a las otras formas de liberación humana. Lo propio de una teología cristiana advertida es saber discernir, detrás de los nuevos sincretismos que hemos varias veces evocado, una concepción muy individualista de la salvación comprendida como bienestar y desarrollo máximo de sí, gracias a todo un programa de ejercicios corporales y mentales. Esta búsqueda ávida del yo esencial parece profundamente extraña a la idea cristiana de una salvación gratuita en el abandono confiado a Dios. La salvación cristiana no tiene la pretensión de curar milagrosamente el *malestar* de la condición humana. Es primero reconciliación del hombre pecador con Dios y descubrimiento de nuestra condición filial en Jesucristo. Pero al mismo tiempo, en nombre de la radicalidad evangélica, que no disocia jamás la causa de Dios y la del hombre, es liberación de las alienaciones que desfiguran el rostro del hombre aquí abajo.

La teología de la misión en el contexto del pluralismo religioso

Quisiera terminar este recorrido amplio acerca de los desplazamientos de una teología que se hace cargo del horizonte del pluralismo religioso, insistiendo en la renovación necesaria de nuestra teología de la misión. Esta última debe sacar las consecuencias de una teología de la salvación que afirma que la única mediación de Cristo y de la Iglesia no es excluyente de otras mediaciones de salvación y de una teología interreligiosa que hace todo el lugar necesario para el diálogo interreligioso.

La teología tradicional de la misión hablaba del fin de la misión como si éste fuera un puro medio al servicio de la salvación eterna de las almas. Este vocabulario

del fin era indisociable de una concepción muy eclesiocéntrica de la Iglesia como medio exclusivo de salvación y de una noción muy sobrenaturalista de la salvación, entendida en primer lugar como liberación del pecado y de la muerte eterna. Es preferible hablar de la misión como expresión de la naturaleza misma de la Iglesia. La Iglesia no está al servicio de sí misma; está al servicio del Reino de Dios que viene. Solamente el Reino de Dios es absoluto. En continuidad con la enseñanza de la *Lumen Gentium* que define a la Iglesia como “el sacramento de la salvación para las naciones”, la nueva teología de la misión debe buscar superar un eclesiocentrismo estrecho como si la misión tuviera por sólo objetivo el de engrosar el número de los que son incorporados a la Iglesia visible.³⁵ Desde el momento que entendemos que la misión no está concentrada en primer lugar en la conversión del no-cristiano, como si su salvación dependiera únicamente de su cambio de religión, empezamos a comprender que la misión de la Iglesia de hoy conserva toda su urgencia y todo su sentido en tanto manifestación del amor de Dios y como encarnación del Evangelio en el tiempo. Esto es particularmente verdadero en los continentes en que el cristianismo es muy minoritario y en que a veces, frente a una religión dominante, el testimonio explícito de Jesucristo se vuelve muy difícil. En una palabra, la vocación histórica de la Iglesia es ofrecer, en diálogo con todos los hombres y todas las mujeres de buena voluntad que pueden no tener religión o pertenecer a otras religiones, el testimonio del Reino de Dios que viene.

En el contexto de un pluralismo religioso, que pertenece al designio misterioso de Dios, conviene recordar que la Iglesia visible no tiene el monopolio de los signos del Reino y que de este modo el diálogo no es solamente un preámbulo necesario a la misión, sino una dimensión interna de la misión. Se trata ya de un *diálogo de salvación*. El diálogo no se funda solamente en el respeto de la libertad del otro. Hay motivos propiamente teológicos, porque sabemos que todos los hombres son objeto del amor de Dios (cf. I Tim 2,4) y que todos se encuentran bajo la influencia del Verbo creador y redentor (I Jn 1,4). Es por eso una exigencia del respeto debido a las vías misteriosas de Dios en el corazón del hombre. El interlocutor no creyente o no cris-

³⁵ He evocado esta evolución de la teología de la misión en mi artículo: “La mission comme dialogue de salut”, *Lumière et Vie*, n° 205 (1992) p. 35-46.

tiano debe ser escuchado como alguien que puede ser ya el objeto del llamado de Dios. Lejos de ser un mal menor para cuando las condiciones de un testimonio directo no están reunidas, el diálogo puede ser entendido como un diálogo de salvación en el que cada uno es conducido a una celebración de la verdad que sobrepasa el punto de vista parcial de los dos interlocutores. Esto conduce a una conversión recíproca. El testigo del Evangelio no está en la situación del que aporta todo a alguien que no tiene nada. Es también alguien que *recibe* y que redescubre su propia identidad cristiana.

En fin, una teología de la misión en la era del pluralismo religioso debe reflexionar otra vez desde el principio los lazos entre misión e inculturación³⁶. Sin querer prejuzgar lo que podría ser dicho en el contexto de cada continente, quisiera solamente decir, en conclusión, que si la misión de la Iglesia no va hasta el final de las exigencias de la inculturación, no habrá acontecimiento de la Buena Nueva. Habrá solamente el falso escándalo de una particularidad cultural extranjera o superada. Esto es no solamente verdad del enfrentamiento de la Iglesia en su encuentro con cultura milenarias, extrañas a Occidente. Es verdad también del lenguaje de la Iglesia en su tentativa de comunicarse con las culturas o ateas o plurirreligiosas de Occidente. Frente al desafío del pluralismo religioso y del indiferentismo al alba del próximo milenio, la Iglesia no será fiel a su vocación profética para el mundo, si no acepta una cierta conversión de su lenguaje y de su modo de presencia. En el dominio de nuestra responsabilidad teológica, que sea suficiente con recordar que no hay jamás cristianización de una cultura nueva sin reinterpretación audaz del cristianismo tanto en su lenguaje como en sus prácticas.

Traducción de Ana Teresa Martínez.

³⁶ Cfr. mi breve historia de los encuentros entre el cristianismo y las culturas: “La rencontre du christianisme et des cultures”, *Revue d’Ethique et de théologie morale*. Le Supplément, mars 1995, p. 68-91.