

EL ROL DE JESUCRISTO EN LA TEOLOGÍA PLURALISTA DE LAS RELIGIONES

*Fray Dr. Guido Vergauwen O.P.
Universidad de Friburgo*

1. El estado de la cuestión

1.1. Más allá del cristocentrismo: el Logos es mayor que Jesús

Lo proclamamos durante el Gloria de la Misa: "*Tu solus altissimus, Jesu Christe*". Como los Apóstoles, predicamos respecto de Jesús crucificado y resucitado: "*No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos ser salvados*" (Hech. 4, 12). Los cristianos salen a hacer discípulos de todas las naciones y lo hacen en el nombre de Jesús, a quien ha sido dado todo poder en el cielo y sobre la tierra (cf. Mt. 28, 18-20). El gran himno sobre la primacía de Cristo en la epístola a los Colosenses ve en Jesucristo la imagen del Dios invisible y el primogénito de toda creatura, por quien todos los seres han sido reconciliados (cf. Col 1, 15-20). ¿Qué quiere decir que este Jesús es el Salvador del mundo (Jn. 4, 42), "*el Camino, la Verdad y la Vida*" (Jn. 14, 6) y que nadie va al Padre si no es por Él? ¿Cómo comprender que este hombre concreto es el único "*mediador entre Dios y los hombres*" (1 Tim. 2, 5) y que la gracia y la verdad vienen por Él (cf. Jn. 1, 18)?

¿Dónde situar la verdad de estas expresiones de la fe cristiana frente a una toma de conciencia del pluralismo de culturas y religiones -teniendo en cuenta las exigencias de un diálogo en la verdad que quiere contribuir a la paz, que respeta las particularidades, evitando las rivalidades y las crispaciones identitarias- sin eliminar el tema de la verdad de las religiones? El documento de la Comisión Teológica Internacional "El cristianismo y las religiones" subraya la importancia de la cuestión de la verdad cuando dice: "La omisión del discurso sobre la verdad supone poner en equivalencia superficial a todas las religiones, en el fondo vaciándolas de su potencial salvífico.

Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la concepción cristiana” (n. 13).

El mismo texto se ocupa del debate cristológico en el n.18 y plantea las siguientes preguntas: “La mayor dificultad del cristianismo ha estado concentrada siempre en la encarnación de Dios”, que confiere a la persona y a la acción de Jesucristo características de unicidad y universalidad en relación a la humanidad. ¿Cómo un acontecimiento particular e histórico puede tener pretensión universal? ¿Cómo entrar en un diálogo interreligioso respetando todas las religiones y sin considerarlas de entrada como imperfectas e inferiores, si reconocemos en Jesucristo y solamente en Él al Salvador Único y universal de la humanidad? ¿No se podría concebir la persona y la acción salvífica de Dios a partir de otros mediadores además de Jesucristo?

La superación del cristocentrismo en favor de un teocentrismo salvífico, la desabsolutización de la cristología parece ser una de las cuestiones mayores que definen la teología pluralista de las religiones (cf. n. 12, 19). La Comisión teológica internacional señala diferentes corrientes dentro de la teología pluralista. Una posición moderada sostiene que hay un sólo mediador de la salvación, pero varias mediaciones salvíficas legítimas y verdaderas. Esto no quiere decir que Jesucristo no tenga ningún valor normativo o ejemplar. Al contrario, “su persona y su vida revelan, de la manera más clara y decisiva, el amor de Dios por los hombres” (cf. n. 19). El es, por así decir, “el paradigma para los otros mediadores” (n. 12). En una óptica más radical Jesús es considerado como una de las manifestaciones de la trascendencia divina, sin que tengamos la posibilidad de juzgar sobre su valor normativo: no hay para el cristianismo una pretensión universalista de salvación, no hay mediador único y exclusivo. Esta posición rechaza de hecho los dogmas de Nicea y de Calcedonia. Para ella la encarnación no es sino una expresión metafórica, poética y mitológica. Ella significa únicamente “el amor de Dios que se encarna en los hombres y las mujeres cuyas vidas reflejan la acción de Dios” (n. 20). Y el documento continúa: “Solamente para los cristianos Él es la forma humana de Dios, haciendo adecuadamente posible el encuentro del hombre con Dios, aunque sin exclusividad. El es *totus Dei*, porque es el amor activo de Dios sobre esta tierra, pero no *totum Dei*, ya que no agota en sí el amor de Dios. Podríamos decir igualmente: *totum*

Verbum, sed non totum Verbi. Al ser el Logos mayor que Jesús, puede encarnarse igualmente en los fundadores de otras religiones” (n. 21). Se reconoce aquí sin esfuerzo una referencia a la posición de John Hick. Según Él el Logos interviene a través de varias mediaciones históricas concretas. Como figura categorial, histórica, Jesús no es el único mediador. Pero es la misma realidad trascendente la que está en el origen de las diferentes mediaciones.¹

1.2. *Las aporías de la discusión en torno del pluralismo y sus implicaciones epistemológicas*

1.2.1. *Los tres modelos: exclusivismo - inclusivismo - pluralismo*

Según el documento de la Comisión teológica internacional la teología pluralista rechaza toda forma de *exclusivismo*, porque éste distingue entre la verdadera y las falsas religiones. El pluralismo no piensa en esos términos. Toma distancia sobre todo respecto a un eclesiocentrismo exclusivista. Y el documento agrega: esta posición, “fruto de un sistema teológico determinado, o de una comprensión errónea de la frase “*extra ecclesiam nulla salus*”, ya no es defendido por los teólogos católicos, después de las afirmaciones claras de Pío XII y del Vaticano II sobre la posibilidad de

¹ “Toda salvación es obra de Dios. Las diferentes religiones tienen designaciones diferentes para Dios y su obrar salvífico en favor de los hombres. Si elegimos un concepto de nuestra conceptualización cristiana y si llamamos a Dios, cuando se refiere a su relación con los hombres, el Logos, entonces debemos decir que toda salvación en las religiones es obra del Logos, y que los hombres de las diferentes culturas y confesiones de fe encuentran este Logos bajo diferentes imágenes y símbolos y pueden encontrar en Él la salvación. Lo que no podemos decir, es que todos lo que son salvados, hacen la experiencia de esa salvación a través de Jesús de Nazareth. La vida de Jesús fue un punto, en el cual el Logos, es decir, Dios en su relación con los hombres, ha obrado. No somos llamados y no tenemos el derecho de hacer la constatación negativa que el Logos no ha obrado o no obra en todas partes en la vida humana. Al contrario, debemos reconocer con alegría, que la realidad última ha tocado la conciencia humana en su liberación o en su salvación de las maneras más diversas en las formas indias, semíticas, chinas, africanas...? (John Hick, cit. en Perry Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 41).

salvación para aquellos que no pertenecen de manera visible a la Iglesia" (n. 10, cf. también nn. 65-71). En efecto, la posición exclusivista parece ser aporética frente al pluralismo confesional y a las relaciones ecuménicas entre las denominaciones cristianas, cada una de las cuales reclama para sí misma el derecho de ser una manifestación auténtica y particular de la verdad cristiana o de la única Iglesia de Jesucristo.

La crítica del exclusivismo no es nueva. Algunos representantes de la filosofía de las Luces habían querido superar el conflicto entre las confesiones y religiones recurriendo a una religión natural que estaría en la base de todas ellas. Para Lessing Jesús es aquel que enseña a los hombres el uso recto de la razón; para Kant es el amigo de los hombres, moralmente perfecto en su llamado a una vida según las exigencias morales razonables. El teólogo protestante Friedrich Schleiermacher subraya por su parte que la religiosidad humana no existe sino en una pluralidad de religiones concretas, históricas, positivas -según la pluriformidad de la individualidad humana, que abre perspectivas diferentes sobre la única y misma realidad divina. No puede haber una sola religión verdadera y exclusiva (ni una sola forma de religión cristiana) ya que la religión no habla jamás de manera neutra y objetiva de lo divino: es siempre la expresión de una relación subjetiva y existencial a Dios (o de una piedad específica e históricamente diversificada). Schleiermacher acepta sin embargo que el cristianismo encuentra en Jesucristo (y en su conciencia de Dios) un punto de referencia que funda también la unidad del cristianismo, siendo éste la manifestación histórica de la forma más alta de religión y la finalidad de la historia de la religión.

Se puede oponer al modelo exclusivista un tipo de pensamiento *inclusivista* que el documento de la Comisión teológica internacional caracteriza también como cristocéntrico. Este modelo acepta que otras formas de religión puedan tener parte en la salvación, que es realizada de manera paradigmática en Jesucristo. Se recuerda que este modelo se remonta históricamente a los orígenes de la Iglesia y de la apologética cristiana. Los apologetas trataban de reconciliar la importancia exclusiva del Logos encarnado con el hecho de una religiosidad pre-cristiana recurriendo a la idea del *logos spermatikos*. El Cristo preexistente estaría desde entonces ya presente en el mundo antes de la encarnación, de manera que los hombres pueden tener parte en la sal-

vación divina antes de la aparición de Jesús de Nazareth². Esta idea de la presencia seminal del Logos en la humanidad que busca la verdad es retomada también en la teología moderna, por ejemplo en Paul Tillich, que ve en Jesús no la única sino la última revelación de Dios, el centro de la historia de la revelación, que se desarrolla paralelamente a la historia de la humanidad. Es subyacente a la idea del cristiano anónimo y a la comprensión gradual de la encarnación en Karl Rahner. También Wolfhart Pannenberg desarrolla una comprensión de la teología de las religiones que quiere someter las verdades divergentes de las religiones a una verificación escatológica y que subraya su convergencia hacia Cristo. Según estas posturas las religiones no-cristianas y los creyentes no-cristianos no están excluidos de la historia de la salvación querida por el Dios de la religión cristiana. Ellos están más bien incluidos en ella, y así estas religiones obtienen una cierta legitimidad - pueden tener una función de "preparatio evangelica", "pueden preparar a los diferentes pueblos y culturas a la acogida del evento salvador que ya ha tenido lugar" (n. 86); pueden ser "un medio que ayuda a la salvación de sus adeptos" (n. 87).

Se puede objetar que esta posición tendría una tendencia a acaparar las religiones no-cristianas y a englobarlas en una óptica cristiana, que no respeta de manera suficiente la alteridad de las otras religiones, por el hecho de que parece buscar en las otras su propia riqueza sin dejarse interrogar por su alteridad. El encuentro dialogal con el otro deviene así en un retorno sobre sí mismo. El otro es desvalorizado ya que es funcionalizado en vistas de la afirmación de sí mismo.

Según el modelo *pluralista* todas las religiones se refieren a un mismo fundamento trascendente, pero éste es expresado de manera diferente según la especificidad

² El documento de la Comisión teológica internacional se refiere también a esta misma idea (N 42 y siguientes). La novedad de la aparición de Jesús estaría entonces preparada o anticipada por los esfuerzos filosóficos en búsqueda de la verdad, del Logos que rige el universo y al que se tiene acceso pleno gracias al Logos encarnado. En el mismo sentido de modelo inclusivo el documento menciona el hecho que el Hijo de Dios se ha unido a todo hombre (n. 46), Él es el modelo según el cual Dios ha formado al primer Adán.

de los contextos. Todos los caminos hacia la salvación son, desde el punto de vista subjetivo, verdaderos y convincentes; objetivamente hablando son todos particulares. Ninguna religión puede reclamar para sí misma ser la única religión verdadera. Cristo puede ser único (einzigartig) en la manera de representar la trascendencia, Él no puede ser considerado como la sola (einsig) representación de la trascendencia divina.

1.2.2. La crítica de la cristología en John Hick

Yo quisiera dirigir una breve mirada sobre John Hick, que junto con Paul Knitter y Leonard Swidler defiende una definida posición pluralista. Hick se aparta radicalmente del carácter absoluto del cristianismo. Por una especie de revolución copernicana la teología debe poner a Dios en el centro de sus reflexiones y no a Cristo. La religión cristiana no está de ningún modo por encima de las otras religiones. Las religiones son para Hick fenómenos culturales e históricos, creaciones humanas, surgidas del encuentro con la realidad divina trascendente en el seno de la historia de la humanidad. Ellas encuentran su origen en experiencias vívidas, interpretadas según los contextos culturales dados, formuladas como una confesión de fe, racionalizadas en una doctrina teológica e institucionalizadas en las formas rituales y simbólicas de la vida religiosa de una comunidad dada. La pluralidad de culturas hace surgir, necesariamente, una pluralidad de religiones, ninguna de las cuales podría reclamar para sí misma el representar de manera exclusiva o inclusiva la verdad de Dios. Pero ellas pueden interpenetrarse, ejercer influencias una sobre otra y colaborar de manera práctica. Las grandes religiones son de hecho todas expresiones del contacto con la misma realidad última divina. La única revelación es realizada y conceptualizada de maneras diversas, la única realidad divina está designada con múltiples nombres, venerada de muchas maneras. Lo que vincula a las diferentes religiones entre sí, es su estructura en profundidad: todas ellas expresan la transición "from self-centredness to Reality-centredness". Esto quiere decir que lo que es común a las religiones es su dimensión soteriológica, la liberación de la persona de su concentración sobre el Ego, el paso del

egocentrismo al altruismo. Las diferencias entre las religiones deben ser consideradas como caminos complementarios hacia la misma salvación.

Ante todo John Hick hace la crítica de la cristología, especialmente del dogma de la encarnación y de la doctrina de las dos naturalezas. Esta utiliza categorías estáticas y cosmocéntricas que son tomadas de una filosofía del ser y de la substancia. Es necesario desmitologizar, es decir deshelenizar esta doctrina y volver más allá de la doctrina de Nicea y Calcedonia hacia la persona histórica de Jesús de Nazareth y su evangelio del amor de Dios -evitando caer en los pliegues de la *Leben-Jesu-Forschung*³. Hick favorece a partir de aquí una interpretación de la persona y de la obra de Jesús que es muy cercana de las posiciones de la tradición de Antioquía. En ella Jesús es el profeta escatológico, lleno del Espíritu de Dios⁴. Para Hick Jesús es el hombre que está abierto a Dios de modo perfecto, lleno de su Espíritu y de su amor; Él es el verdadero hombre, encarnación del amor de Dios. La doctrina de la encarnación es interpretada desde aquí de manera simbólica o metafórica; es leída desde la categoría de relación y no de substancia⁵. La participación del Hijo en el Padre no es

³ "The question... is whether it makes coherent sense to hold that Jesus Christ had both all essential divine and all essential human attributes, so as to be both fully God and fully man. On the face of it, this does not make sense. For how could anyone have both divine omniscience and human ignorance, divine omnipotence and human weakness, divine goodness and human temptability, divine omnipresence and a finite human body?" (John Hick, cit. en Perry Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 44).

⁴ "In this inspiration Christology we have not only a return to the original understanding of Jesus in the very early church but an advance to an understanding of him that makes sense in our consciously religiously plural world as it moves towards the twenty-first century" (John Hick, *An Inspiration Christology*, 21).

⁵ En relación a la idea de la encarnación Hick mantiene sin embargo: "In the first sense, an incarnational theology is one that affirms God's involvement in human life. Thus in acting within human history (as depicted throughout the Hebrew Scriptures) God is present with us in the flow of time... This first and most general sense of incarnational thought is not in question here. A Christian theology can be incarnational in the sense of declaring not only that God is always involved in human life, but also that in the life of Jesus God was involved in a particular and specially powerful and effective way. In other words, Jesus was not just an ordinary man, but one whose relationship to God has a universal signifi-

substancial (homoousios), sino que se trata de una participación espiritual y actual en el Ágape de Dios. Esta concepción permite una cristología gradual que sostiene que el amor divino puede incorporarse con una intensidad diferente en sus innumerables servidores en la tierra. La divinidad de Cristo consiste en el hecho que estaba perfectamente lleno del Espíritu de amor divino; pero, en principio, esto es posible en todo otro ser humano. Así la exclusividad y unicidad de Jesucristo como mediador son suprimidas. Jesús hace posible solamente una relación verdadera con Dios -suficiente para el cristiano y sin que sean excluidas otras revelaciones del amor de Dios que son adecuadas para aquellos que adhieren a ellas. El Cristo es solamente para los cristianos la imagen del Dios invisible (Cf. Col 1, 15)⁶. De hecho Él no es sino un hombre, lleno del Espíritu de Dios de manera extraordinaria pero no exclusiva; el camino hacia la divinización de Jesús (Hijo de Dios preexistente, segunda persona de la Santísima Trinidad) es el camino de una glorificación mitologizante que comienza, según Hick, con el paso del cristianismo hacia el mundo cultural helénico. Pero este paso está ya documentado al interior mismo de la tradición bíblica (por ejemplo en los escritos joánicos o en Pablo, que en su predicación no parte ya del Jesús de la historia sino del resucitado). Para Hick esto se convierte en una mitologización, que está vinculada a las condiciones de comprensión de un tiempo definido. Hay que preguntarse, entonces, si todavía hoy esas mismas expresiones pueden ser utilizadas para la proclamación del mensaje cristiano, si ellas pueden producir en los auditores una ac-

cance... This sense of divine incarnation is likewise not in question here". (John Hick, cit. en Perry Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 44).

⁶ "Jesus was *totus deus*, "wholly God", in the sense that his *agape* was genuinely the *Agape* of God at work on earth, but not that he was *totum dei*, "the whole of God", in the sense that the divine *Agape* was expressed without remainder in each or even in the sum of his actions? (J. Hick, *God and the universe of faith*, 159). Parece que esta distinción entre *totus Dei* y *totum Dei* viene de una formulación de Calvino en su *Institutio* (IV,17, 30) y antes de Pedro Lombardo (Sent. III, 22,3). El Logos divino, que está presente en la persona de Jesús, no es sin embargo Él mismo totalmente la persona de Jesús. En otros términos, Cristo es más grande que el Jesús de la historia. En la proposición "Jesús es el Cristo" la cópula no expresa una identidad de tal modo que uno podría invertir las partes diciendo "Cristo es Jesús". La consecuencia es que el Logos puede manifestarse también en otros fundadores de religiones. Por este hecho todas las religiones pueden reclamar en principio una equivalencia.

titud frente al amor divino que libera al hombre de la concentración sobre sí mismo y que lo abre al horizonte universal de la realidad divina.

1.2.3. *La verdad y sus representaciones*

El documento de la Comisión teológica internacional subraya que, subyacente a esta posición, hay una concepción epistemológica (kantiana) que distingue, en lo que concierne a nuestro conocimiento de la verdad y nuestra manera de acercarnos a Dios, entre el *noumenon* y el *phenomenon*⁷. “Al ser Dios, o la Realidad última, trascendente e inaccesible al hombre, no se podrá hacer experiencia del mismo sino sólo como fenómeno, expresado por imágenes y nociones culturalmente condicionadas; esto explica que diferentes representaciones de la misma realidad no exijan a priori excluirse recíprocamente” (n. 14). Todas esas representaciones son de hecho relativas, porque de todos modos son inadecuadas, “no pueden reivindicar la exclusividad en la cuestión de la verdad” (n. 14). La única realidad divina es experimentada a partir de puntos de vista diversos, según perspectivas diferentes. La verdad parece ser concebida a partir del concepto pragmático de significación (meaning). La verdad no es definida de manera teórica como la adecuación a la realidad, sino de manera práctica, según el comportamiento que produce -en el caso de la verdad religiosa: según la respuesta (creyente) que hace posible frente a la realidad de Dios- o debería decirse: la realidad infinita, el fundamento del ser?. Es claro que el pensamiento religioso subraya el hecho de que no podemos hablar de la realidad infinita de Dios sino utilizando conceptos que están vinculados a los objetos de nuestra experiencia finita. Hay, en efecto, una diferencia ontológica entre la realidad infinita, trascendente y nuestro conocimiento conceptual que está vinculado a lo finito. Esto tiene consecuencias para el discurso religioso. Este expresa

⁷ Hick distingue entre “the Godhead in its own infinite depths beyond human experience and comprehension” y “the Godhead as finitely experienced by humanity”. El conocimiento de Dios contiene desde entonces dos componentes: la experiencia subjetiva del encuentro con la trascendencia y la sistematización activa de esta experiencia según los esquemas de interpretación que son históricos y culturales.

verdaderamente la trascendencia pero de manera inadecuada, limitada. Para Hick este discurso que se refiere a la realidad infinita es "mitológico", la expresión de una perspectiva, que es por principio subjetiva, plural y cuya importancia no se verifica sino de manera pragmática.

Parece que el tema del conocimiento de la verdad es decisivo para una discusión de las posiciones de la teología pluralista de las religiones y para el debate en torno al carácter absoluto del cristianismo.

"Nadie posee la verdad, todos la buscan. Ciertamente hay verdades objetivas pero que nos superan a todos y a las cuales no se puede acceder sino a través de un largo camino y recomponiendo poco a poco aquella verdad, recogiendo, en las otras culturas, en los otros tipos de humanidad, lo que los otros también han adquirido, han buscado en sus propios caminos hacia la verdad. Yo soy creyente, yo creo que hay un Dios, pero no tengo la pretensión de poseer a ese Dios, ni por Jesús, que me lo revela, ni por los dogmas de mi fe. No se posee a Dios. No se posee la verdad y yo tengo necesidad de la verdad de los otros" (Mons. Pierre Claverie, O.P.)

No es un representante de la teología pluralista de las religiones quien habla de este modo, sino un obispo católico que ha luchado durante su vida por un mayor entendimiento y un intercambio entre las culturas y las religiones, que expresa la convicción que a partir de aquí "no hay humanidad si no es plural"; así habla un mártir que debió dejar su vida en la violencia incrustada en esa misma sociedad que Él quería tolerante, pacífica, plural, sin totalitarismos de creencias religiosas. La verdad de los otros: ¿es solamente un enriquecimiento mutuo? ¿no constituye también una amenaza? ¿No causa angustia el temor a la pérdida de la identidad?

El debate en torno del lugar de la cristología, el carácter absoluto del cristianismo y las posiciones de la teología pluralista podrían ser la expresión de una crisis del sujeto moderno, una crisis del humanum que se invoca a menudo como criterio del diálogo interreligioso. También Claude Geffré presenta la tesis de "que todas las religiones dignas de ese nombre buscan a tientas una cierta salvación del hombre en el

sentido de una liberación y una felicidad”⁸. Según Geffré la relación auténtica con el absoluto está en el principio de un aumento de humanidad. Pero, este humano auténtico ¿no está amenazado, cuestionado por tantas formas de competencia, incluso de violencia entre las religiones -cuestionado por la incapacidad de vivir esa salvación como verdad y de dar testimonio de modo que se establezca un encuentro en el respeto mutuo y en la aceptación de la particularidad cultural del otro- cuestionado por el hecho de que la teología pluralista de las religiones parece comportarse de manera poco crítica en relación con las consecuencias dialécticas del mundo moderno, su economía, su estilo de pensamiento? Ella critica como inhumano un cristianismo que insiste en las exigencias de la verdad pero adapta por otra parte -en su teología pluralista- la religión a las leyes de la sociedad de consumo y las tendencias inhumanas del mercado total.

Esta teología quiere tomar en serio el derecho a la diferencia de las otras religiones y por eso rechaza el modelo exclusivo así como la perspectiva inclusivista. Pero de hecho el modelo pluralista relativiza la diferencia y la alteridad entre las religiones para someterlas a una comprensión globalizante y abstracta de la salvación y a un pragmatismo ético⁹ La adhesión firme a la verdad de tal o cual religión que es esencial para el creyente no es tomada en serio. Es degradada a una actitud estética intercambiable. Esto hace imposible toda comunicación entre las religiones y los creyentes. En el diálogo los interlocutores buscan comprenderse y encontrarse en la verdad, hacer experiencia de la salvación como verdad y estar en la verdad como salvación (Cf. n. 13). Nuestra temática nos obliga a partir de aquí a observar de cerca la

⁸ Claude Geffré, “Pour un christianisme mondial”, en: *RSR* 86/1 (1998), 60.

⁹ “A religious tradition has value to the extent that it constitutes an effective context for the salvific transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness. This transformation is recognized by its visible fruits in individuals and societies. I have argued that the great world religions recognize these fruits with a basically common criterion of love/compassion/unselfish good will -a criterion which readily excludes such movements as the Jim Jones cult or, as a larger and more terrible phenomenon, Nazism” (J. Hick, cit. en Perry Schmidt-Leukel, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 35 f.).

cuestión de la verdad y ver cómo ésta ha sido comprendida en el pensamiento occidental.

2. La búsqueda de la verdad - Mirada histórica

2.1. "El absolutismo teológico" de la Edad Media.

Algo es verdad, porque Dios lo dice. Algo está bien porque Dios lo manda. "El absolutismo teológico" de la Edad Media.

En la época patristica y en la Edad Media había una cierta simbiosis ininterrumpida entre Dios y los creyentes: la automanifestación de Dios en Jesucristo es un misterio que es aceptado con asombro y vivido con gratitud como un don divino. Jesucristo es la imagen del Dios invisible; en Él, el crucificado y resucitado, habita toda plenitud. Él es "*Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria*" (Col 1, 27). Es Él quien hace posible también una nueva vida, guiada por sentimientos de tierna compasión, de benevolencia, de humildad, de dulzura, de paciencia, en la caridad y la paz (cf. Col 3, 12-15). Es así como Dios ha querido revelarse en Cristo, en vistas de una reconciliación de todos los hombres con Él. Los primeros dogmas de la Iglesia querían confirmar y expresar esta revelación bíblica de la plena manifestación de Dios en Jesús: toda la vida de Jesús, lo que ha hecho, dicho, sufrido, pertenece al ser eterno de Dios. Es Él, el Hijo, de la misma naturaleza que el Padre, quien nos hace conocer a Dios: Dios no es un misterio abstracto, escondido detrás de tantas manifestaciones posibles, sino un misterio de amor personal que es plenitud de vida y de perdón, concretamente manifestado en el Hijo, que "*está en el seno del Padre*" (Jn. 1, 18). Es el misterio de la Sabiduría oculta de Dios (1 Cor. 2, 7) hecho presente en este hombre concreto. Verlo, es ver al Padre (cf. Jn. 8, 9). Es esa verdad la que se ha confesado, reflexionado, celebrado, predicado durante siglos como una verdad de fe que organiza también toda la sociedad y es su centro espiritual.

Pero la diferenciación creciente entre la Iglesia y el mundo comporta una nueva diferenciación en la inteligencia de la verdad. Existe desde entonces la verdad del mundo que es experimentada como la verdad funcional de la nueva cultura de la ciu-

dad y del mundo burgués del trabajo, la verdad de la economía del mercado, de la formación universitaria. Y aparte, al lado suyo, la verdad de la fe. Esta es considerada como trascendente, únicamente fundada en la libre voluntad de Dios. Dios actúa, se comunica cuándo y cómo Él quiere. Esta voluntad libre del Dios trascendente es el fundamento de la creación, de la encarnación del Logos, de las verdades concretas de la historia de la salvación. Algo es verdadero, porque Dios lo quiere y nos lo revela. Algo está bien, porque Dios lo quiere y lo hace. Más allá de su creatura y del obrar humano Dios dispone de una potencia absoluta. Ella se extiende a todo lo que es posible sin contradicción y se distingue de la *potentia Dei ordinata*, que es el orden concreto de la salvación, que Dios ha establecido por libre decisión. La libertad absoluta del Dios trascendente ha podido ser comprendida algunas veces como arbitraria. La verdad es desde entonces fundada únicamente en la voluntad de Dios. Esto lleva a una fragilización radical de la razón. Incluso la obediencia radical hacia lo que se percibe como orden de la Redención no parece garantizar la salvación. La promesa de la fidelidad de Dios no era accesible a la razón filosófica y no podría dar sino parcialmente un conocimiento sólido del mundo concreto. Encontramos, pues, al final de la Edad Media una tendencia a aceptar una doble verdad: lo que es teológicamente verdadero puede ser filosóficamente falso y viceversa. Se cree de ahora en más en un Dios sin mundo y parece conocerse un mundo sin Dios. La relación entre ambos es, en el mejor de los casos, garantizada por el milagro como irrupción extraordinaria del mundo de Dios en el mundo de los hombres, poniendo fuera de funcionamiento las leyes de la naturaleza para erigir a partir del mundo de Dios la fe como fascinación y obediencia.

¿Cómo encontrar, frente a esta situación, un Dios misericordioso que salva? Era la pregunta de Martín Lutero. Y la respuesta teológica será: únicamente por la gracia. Pero ese mismo Lutero mantiene en la fe en un Dios escondido y en un Dios revelado la idea de un Dios "incalculable" a propósito del cual dirá: por naturaleza el hombre no puede querer que Dios sea Dios; quiere más bien ser Él mismo Dios y que Dios no

sea Dios¹⁰. Más tarde se producirá el levantamiento contra ese Dios pensado como soberano arbitrario. El será destronado junto con los príncipes absolutistas. La modernidad puede ser vista como una reacción del hombre convertido en adulto y en mayor de edad contra esa dominación arbitraria.

2.2. *“La absolutización de la razón” en la modernidad.*

Ya que algo es verdad, es decir: posible sin contradicción, Dios lo dice. Ya que algo está bien, Dios lo quiere. El absolutismo de la razón en los tiempos modernos.

Se puede observar este pasaje en René Descartes: según Él las verdades eternas son creadas; afirmar que sean válidas en cada mundo posible, es una blasfemia. Con esta posición está de acuerdo con la condenación de Galileo. Porque la acusación contra el investigador (21 de mayo de 1631) contiene entre otros el reproche que Él afirma y propaga obstinadamente un cierto acuerdo concerniente a la concepción de las verdades geométricas entre la inteligencia humana y la divina. El papa Urbano VIII decía por el contrario que el Dios omnipotente no podía hallarse sometido a ninguna necesidad. Descartes no ataca las verdades de Dios, pero ellas no tienen ninguna importancia para la organización práctica de la vida. El mundo ha perdido su solidez como creación buena y como lugar de providencia. El hombre debe reasegurárselo y apropiárselo a fin de garantizar su supervivencia. El punto de referencia sobre el que se puede contar, no es ya la verdad incalculable de Dios sino la verdad reconocida por la razón humana, que encuentra su límite sólo en el principio de contradicción. No es más la libertad divina, en la que el hombre puede fiarse, la que da una orientación, sino la libertad del hombre, que es garantizada por Dios. La verdad decretada por la voluntad absoluta de Dios es desde ahora reemplazada por un dominio de verdades trascendentales a las cuales Dios y el hombre están sometidos y que son igualmente accesibles a Dios y al hombre. Dios es un constructor que crea su obra según leyes preestablecidas. Contra la tradición filosófica clásica pero de acuerdo con el senti-

¹⁰ “Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum” (Disputatio contra scholasticam theologiam, WA 1, 225, 1f.).

miento de vida del tiempo moderno la posibilidad precede lo real. No es más lo real lo que contiene en sí mismo sus posibilidades, sino que las posibilidades, deducidas de una razón abstracta, devienen el fundamento de la realidad. La verdad se ha convertido en una verdad teórica de la razón.

Sea como causa o como efecto, esta concepción de la verdad se vinculaba de manera armoniosa con la comprensión de la verdad en las ciencias naturales. Lo que es reconocido como verdadero por los hombres, se supone que es también la verdad de Dios. Era la posición de los científicos como Galileo. Progresivamente ellos arrancaban sus secretos a la naturaleza y los identificaban (es decir, las leyes de la naturaleza) con la verdad divina. Dios aparece como matemático o geómetra. A primera vista la argumentación es piadosa; pero será cuestión de tiempo y el hombre se apropiará de ese reino trascendental de verdades y habrá encontrado la fórmula del mundo que hará superfluo también a Dios. Los discípulos del arquitecto supremo de ese mundo serán finalmente más capaces que su maestro; ellos reproducirán y corregirán su obra. Descartes estaba convencido de que Él podía, gracias a un conocimiento más preciso del hombre-máquina, lograr una victoria sobre la enfermedad y la vejez.

En el gozo de los descubrimientos progresivos y frente a la eficacia de la utilización técnica de las leyes de la naturaleza pocos reconocían la tentación espiritual que contenía ese desarrollo: la verdad de Dios se convierte en un epifenómeno del conocimiento humano; Dios se ha convertido en un medio para la autoconstrucción del hombre. En las alabanzas a Dios el hombre exalta su propio conocimiento del mundo. El carácter absoluto de la verdad se vuelve un predicado del sujeto cognoscente y de su libertad. La verdad existe como sistema científico. Así la frontera entre lo absoluto y lo finito es desplazada: no se encuentra más entre Dios y toda la creación, sino entre el espíritu absoluto del hombre y la naturaleza como materia causalmente determinada por sus propias leyes. De este modo se prepara la exclusión del mundo, como naturaleza no personal, del dominio de la gracia. La teología paulina que habla de la glorificación de toda la naturaleza se vuelve

inconcebible. Nietzsche dirá: ya en toda voluntad de conocer hay una gota de crueldad¹¹. La verdad de la razón absoluta es revestida de poder.

2.3. Al fin de los tiempos modernos: la aporía manifiesta

Durante siglos esta imagen del mundo se imponía como inquebrantable. Su eficacia parecía no solamente refutar toda objeción, sino volverla ilegítima. La verdad matemática según el modelo $2+3=5$ se convertía en el modelo de base de la verdad y las ciencias naturales figuraban, según una palabra de C.F. von Weizäcker, como el nudo duro de los tiempos modernos. La teología aceptaba este desarrollo inevitable y, sin crítica, cedía la creación como “naturaleza” a las ciencias naturales. Pero estas han descubierto entre tanto que en la naturaleza la verdad no es accesible de manera aproximativa, es decir en la forma de hipótesis. Esta “conversión” se hacía por necesidad. Cuando los efectos secundarios y nefastos superaban a los éxitos en el camino hacia un paraíso terrestre, se inauguró la edad ecológica (oiko-logía). Podría llegar una edad ecuménica (oiko-mene), siempre y cuando el destino de ser una comunidad humana y solidaria en su finitud fuera asumido libremente y no experimentado como una imposición. Los científicos golpean la puerta de la teología y le devuelven la creación, un poco resignados y quizá también colmados de reproches: ella no obedece simplemente a leyes lógicas, no es transformable en un paraíso, es un organismo viviente, cuya supervivencia está amenazada de manera aguda. El ángel de la espada fulgurante ha sido puesto para barrer el camino de retorno al paraíso del “absolutismo teológico” y del culto de la razón. El pasado y el futuro han sido sustraídos a nuestra disponibilidad. Así, la tentación de sustraerse a la gracia del presente es menor.

3. Más allá del pluralismo: La sacramentalidad de la verdad cristológica

3.1. La verdad de Dios en el testimonio cristiano: relatividad y universalidad

¹¹ Schon in jedem Erkennenwollen ist ein Tropfen Grausamkeit? (Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, nr. 229).

El absolutismo teológico de la verdad divina de fines de la Edad Media y el absolutismo de la razón de los comienzos de los tiempos modernos son los dos lados de la misma medalla. Ni uno ni otro conducen a la unidad tan deseada de la paz y la justicia, sino hacia una fractura más profunda de las individualidades personales, nacionales, sociales y religiosas que buscan tanto más afirmarse en su autonomía. No se llegaba a reconciliar ambos momentos: la verdad de Dios y la verdad del hombre, y en su interior la libertad de Dios y la libertad del hombre. La tesis sería que esta mediación no puede ser hecha sino en una comprensión sacramental de la verdad. El problema que nos ocupa no sería por lo tanto “absolutismo o relativismo”, “universalidad o particularidad”. Se trataría más bien de aceptar que cada forma humana de la verdad divina tiene un carácter sacramental. La verdad de la fe no es ni la verdad absoluta de Dios ni el conocimiento razonable y finito del hombre, sino toda la verdad de Dios en Cristo -a la vez el mediador y la plenitud de la revelación toda entera; toda la verdad de Dios en la vida de los fieles en el seno de la comunidad eclesial, sacramento universal de salvación por su testimonio, su liturgia y su diaconía¹².

“Cómo interpretar este carácter sacramental de la verdad”. Podemos referirnos al encuentro de Jesús con el rico notable (Lc. 18, 18-19): “*Uno de los principales le preguntó: Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna? Le dijo Jesús: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios*”. Se podría transferir esta pregunta a la cuestión de la verdad: nadie es la verdad, sino sólo Dios. Si yo digo la verdad, yo no soy la verdad; yo puedo ser sólo su testigo. La verdad de Dios es más grande que yo. Sólo Dios es absoluto. La forma finita de la verdad no existe jamás como desgaja-

¹² Cf. Documento de la Comisión teológica internacional n. 75-80. El texto señala que la Iglesia en tanto que sacramento universal de salvación está al servicio de la verdad -no únicamente de lo que se expresa en su propio testimonio, sino también de la verdad presente en “todo rasgo de bien, cualquiera sea, ... en el corazón y el pensamiento de los hombres” (LG 17). Es la misma verdad salvífica que une anticipadamente a la Iglesia con los no-cristianos y “en la medida en que la Iglesia reconoce, discierne y hace suyos la verdad y el bien que el Espíritu ha realizado en las palabras y acciones de los no-cristianos, ella se hace siempre más la Iglesia católica verdadera” (n. 79).

da de su origen; ella es el testimonio de la verdad oculta y presente de Dios. Nosotros llevamos el tesoro de la verdad de Dios “*en recipientes de barro para que parezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros*” (2 Cor. 4, 7).

Esto puede ser comprendido como una cierta relativización. En efecto, el carácter absoluto de las verdades de fe no es una reivindicación (Anspruch) humana, sino una promesa (Zuspruch) divina, dada por la autorrevelación de Dios por Cristo en el Espíritu. El carácter relativo del testimonio cristiano es netamente señalado en la discusión teológica en torno al pluralismo. Se desea integrar en la teología teorías del consenso y de la convergencia cuando se habla del conocimiento de la verdad y se advierte que la verdad es un bien inaccesible y aún por venir: esto es aceptable en la medida en que se considere únicamente las capacidades de la razón humana. La modestia aparente puede devenir a partir de aquí en orgullosa, si uno no menciona sino esta perspectiva limitada y se descuida la capacidad humana de ser aprehendida por la verdad divina. En efecto, precisamente en su conocimiento relativo y finito de la verdad la razón humana está habilitada para convertirse verdaderamente en el lugar donde la verdad divina aparece; en el conocimiento y el testimonio de la fe, toda la persona humana es reivindicada para convertirse en testigo de la autocomunicación y de la presencia viviente de Dios aquí y ahora en el mundo.

Esta autocomunicación divina es en efecto “absoluta”. Porque la verdad divina no permite ninguna restricción; es indivisible e incondicionada. El desafío para el pensamiento, el discurso y el obrar que deberán testimoniar esta verdad de Dios revelada es absoluto. Aquí no hay lugar para el relativismo. En la verdad que digo y que vivo, el amor incondicionado de Dios, que nos es enviado en Cristo y que se ha expandido en nuestros corazones por el Espíritu, quiere estar presente. La verdad de Dios que envía al Hijo y lo da para la salvación del mundo envía a los creyentes, a todos sin condición, que están incluidos en la voluntad salvífica divina.

Me parece que el documento de la Comisión teológica internacional ha puesto bien de relieve el hecho de que el carácter sacramental de la verdad así como el carácter universal de la misión del testimonio cristiano están vinculados a la universalidad de la acción del Espíritu Santo (nn. 51-62). Y esto funda también una com-

prehensión de la Iglesia como sacramento universal de salvación, instrumento del Reino de Dios por su testimonio, su liturgia y su diaconía (cf. nn. 63-80).

3.2. La alteridad como verificación de la fe

En el encuentro con las otras religiones encontramos formas de expresión lingüística y de testimonio sobre la verdad de Dios, que están enraizados en diferentes comunidades de lenguaje y en contextos culturales diversos. Esas formas no pueden ser mediatizadas por un sistema racional de conceptos que las preceda a todas. El verdadero diálogo -no únicamente entre individuos sino entre comunidades religiosas diferentes- presupone una alteridad reconocida y un punto de vista explícito de los interlocutores: una convicción incondicionada, una identidad clara y una esperanza justificada dan sentido al lenguaje utilizado. Los que participan en ese diálogo, en ese encuentro interreligioso, deben plantearse mutuamente la pregunta sobre la verdad. Quienes se encuentran son testigos de la revelación de Dios en Jesucristo y testigos de lo divino. Ellos se interrogan mutuamente, no respecto de sus incertidumbres sino respecto de sus convicciones profundas. Interrogarse no quiere decir: reducir mi posición o la del otro a una pura hipótesis, a una opinión intercambiable. Sino que se trata de dar cuenta de la esperanza (cf. 1 Pe 3, 15), de argumentar respecto de las confesiones de fe a partir de las preguntas del otro. ¿Qué ocurre cuando las posiciones son irreconciliables? ¿Los interlocutores están desde entonces condenados a la intransigencia, a la enemistad y al rechazo radical del otro? Para la comunidad cristiana esto quiere decir más bien que la no comprensión, la alteridad aparente, se convierten en el momento de la verificación de la fe, en el cual se está llamado a mantener la relación con el otro, en una actitud de esperanza y de caridad. Es la manifestación de la cruz, que es el centro de la fe cristiana. Esta cruz está presente en la no comprensión mutua, allí donde el diálogo no avanza más. Ella manifiesta el carácter finito de nuestras formulaciones de fe, la reserva escatológica frente a un entendimiento demasiado fácil. No hay diálogo interreligioso sin que esta cruz de la alteridad sea asumida

y sin que sea asimilada, a través del sufrimiento de la no comprensión e incluso de la violencia, la obediencia y la fidelidad a las convicciones, mejor aún, a la verdad de Dios que nos precede y de la cual no disponemos -Cristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn. 14, 6)- el Espíritu que sopla donde quiere (Jn. 3, 8) y que guía a los hombres hacia la verdad completa (Jn. 16, 13). No es una declaración de superioridad, sino la afirmación de *“la verdad de aquel que da su vida por los hombres, para hacerlos entrar definitivamente en el amor de Dios”* (n. 105).

El texto de la Comisión teológica internacional habla de un diálogo sin pretensión de superioridad ni de absolutez, sin desprecio ni depreciación del otro, sin prejuicios ni deseos de polémica, reconociendo *“con respeto y gratitud las verdades y los valores que se encuentran en las diferentes religiones”* (n. 96). Pero el texto señala al mismo tiempo que el diálogo se hace imposible cuando uno busca la unidad de las religiones a través de la eliminación de las particularidades, la reducción de las convicciones y la supresión de la capacidad de verdad de todas las afirmaciones teológicas. *“El diálogo interreligioso trata las 'coincidencias y convergencias' con las otras religiones, con precaución y respeto. Para el tratamiento de las 'diferencias', hay que tener en cuenta que este tratamiento no debe anular las coincidencias y los elementos de convergencia, y que además, el diálogo sobre esas diferencias debe inspirarse en la doctrina propia de cada una y en la ética que le corresponde; en otras palabras, el modo de diálogo no puede invalidar el contenido de la fe propia de cada uno y de la ética que le corresponde”* (n. 102).

La verdad que nos es dada para que la transmitamos mediante toda nuestra vida, no es un arma con la cual podamos imponer nuestra voluntad a los otros. Es sobre todo como la materia de un sacramento que preparamos, como el pan y el vino, para implorar sobre ellos el Espíritu Santo, a fin de que Jesucristo se haga allí presente con su Cuerpo y con su Sangre -en nuestro cuerpo y nuestra sangre, en nuestro propio testimonio. *“Vosotros sois nuestra carta, escrita en nuestros corazones, conocida y leída por todos los hombres. Evidentemente sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en los corazones”* (2 Cor. 3, 2-3). Este tes-

timonio no es el signo de una verdad poseída ya en plenitud- y en el encuentro de la verdad del otro el cristiano vuelve a ser el peregrino que tiene su morada definitiva solamente en el cielo, que sobre su ruta debe recibir a sus hermanos y hermanas como un don de Dios- con las riquezas de sus tradiciones, que plantean otras preguntas diferentes de las suyas, que utiliza otras imágenes diferentes de las suyas para expresar la plenitud de la presencia divina, inaccesible a la lógica racional, abierta a una fe que sigue siendo un don de la gracia y el signo de la libre presencia del amor divino.

3.3 Hacia una espiritualidad de la misión. Por una relación liberada con la verdad

3.3.1 La libertad de la religión

Para el encuentro con las otras confesiones y las otras religiones la afirmación de la libertad religiosa en el Vaticano II fue un paso importante. Ciertamente se sabía desde hacía tiempo que la fe presupone una libre voluntad¹³. Pero en el orden social de la Edad Media, en el cual la unidad interior estaba sostenida por la unidad de la fe, toda desviación amenazaba inmediatamente el bien común. Tomás de Aquino insistía: los que no creen no pueden ser forzados a creer; se podría, en caso extremo mediante la fuerza, evitar que ellos atenten contra la fe cristiana¹⁴. Se sabe que la posición de Tomás en relación con los herejes era más severa¹⁵. La tolerancia, después de

¹³ "Credere non potest nisi volens" San Agustín, In Joannem XXVI, Nr. 2: PL 35, 1607.

¹⁴ "Quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quod Judaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostrae ab hostibus; et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus. Et ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritibus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquo modo tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitantur; scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex his posset provenire, vel impedimentum salutis eorum qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem" II-II, 10, 11.

¹⁵ "Ex parte ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi" II-II 11, 3.

las guerras de religión, aportaba más protección para la vida y los bienes, pero no cambiaba nada en relación con la cuestión de la verdad y no era un modelo basado en la libertad. Después de la paz de la religión en Ausburgo (1555), se conocía el principio *cuius regio eius et religio*. El estado moderno y quién lo gobierna se convierten en la forma absoluta bajo la cual aparece la verdad. Las verdades terrenas exigían por sí mismas un carácter absoluto en el dominio de la filosofía, de las ciencias naturales y en el orden del estado. Esto provocaba la oposición por parte de la absolutez de la verdad de Dios representada por la Iglesia. Pensemos en la encíclica “Quanta cura” de Pío IX que condenaba la libertad de conciencia y de religión calificándola de libertad de perdición¹⁶. Por el contrario, el Vaticano II declara: “que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”. Declara, además, que “el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil”¹⁷.

3.3.2. La base para el encuentro con el otro es una espiritualidad de la misión. La participación en la misión del Hijo

¹⁶ “Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea aut timent erroneam illam fovere opinionem catholicae Ecclesiae animarumque salute maxime exitialem, a Gregorio XVI praedecessore nostro deliramentum appellatam, nimirum libertate conscientiae et cultum esse proprium cuiuscumque hominis jus, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et jus civibus in esse at omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica, vel civili auctoritate coactandam, quo suos conceptos quoscumque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare hac declarare valeant. Dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod libertate perditionis praedicant...”

¹⁷ Dignitatis humanae, 2.

El reconocimiento de la libertad de religión es un fundamento importante para el encuentro con las otras religiones. No es una tolerancia inspirada por motivos diplomáticos que quiere evitar males mayores. Pero tampoco es una capitulación resignada frente a la conciencia moderna ni tampoco una indiferencia religiosa. Es sobre todo la expresión de una conversión de la Iglesia, cuyo fundamento espiritual y teológico se expresa en una espiritualidad de la misión.

“Misión” - esta palabra es concebida fundamentalmente como predicación a los no creyentes; “Apostolado” designa el compromiso misionero en diferentes campos concretos de acción; “Ser enviado” es de hecho el conjunto de toda la fe vivida. Yo soy enviado, aun si no estoy comprometido en la misión y si no asumo un apostolado concreto. La conciencia de ser enviado debería reunir a todos los cristianos en el movimiento católico del testimonio cristiano - ya se trate del proceso viviente por la paz en la justicia, la opción por los pobres y la juventud, el llamado a una nueva evangelización, el diálogo intenso con las religiones no cristianas.

Nuestra concepción de la misión, en este sentido más amplio, tiene su origen en la vida del Dios trinitario. El Hijo y el Espíritu Santo son enviados para comunicar el amor del Padre a toda creatura. Esta misión remite a la eterna procedencia (processio) del Hijo a partir del Padre; y del Espíritu Santo, a partir del Padre y del Hijo. Como participación en la misión divina nuestra misión no tiene otra finalidad que conducir a toda la creación hacia la comunión de la vida divina. Mientras que en el dominio de la creación “misión” implica un cambio de lugar, una separación entre aquel que envía y el enviado, y por lo tanto una transformación, la misión de una persona divina se hace - como lo dice Tomás de Aquino - sin separación. Cuando Jesús envía a sus discípulos, estos deben alejarse de Él y a su regreso deben contarle todo lo que han hecho (cf. Lc. 9, 10). Cuando el Hijo es enviado al mundo por el Padre, permanece unido con el Padre en todo lo que dice, piensa y hace. Si nosotros vivimos en la misión del Hijo, Él no nos envía lejos de sí, sino que nos deja permanecer en Él y con Él allí donde Él está (Jn. 17,24).

Esta misión “sin separación” se convierte en la vocación de los creyentes gracias al Espíritu Santo, que el Resucitado envía. Esta vocación debe ser descubierta por los discípulos de manera dolorosa, como el reverso de la experiencia de que Jesús, en su forma terrestre y familiar, se ha retirado de su presencia. El Resucitado se sustrae a María Magdalena, que lo busca en la tumba vacía y que quiere retenerlo. Pero Él la envía a sus hermanos con el mensaje de la Resurrección; es así que ella se convierte en apostola apostolorum. Cuando los discípulos de Emaús han reconocido a Jesús en la fracción del pan, Él también se sustrae a su presencia, pero no para retirarse en una ausencia sino para estar presente de un modo nuevo gracias al envío del Espíritu Santo. Ellos aprenden a reconocerlo en sus corazones ardientes, en la fracción del pan, la Eucaristía, en sus conversaciones, en su predicación a los hermanos y hermanas, en la comunión con aquellos que han encontrado al Resucitado, es decir, en la comunidad de la Iglesia. De este modo se verifica la palabra de Jesús en el discurso de despedida: “*Os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a ustedes el Paráclito; pero si me voy, os los enviaré*” (Jn. 16, 7). Llamados en el Espíritu Santo para la misión de Jesucristo, los cristianos están unidos a Él en su misión permanente para la salvación de toda la creación. “Misión” es el reposo en el movimiento de Dios y el movimiento para hacer participar a toda la creación en el reposo sabático de Dios -no busca en primer lugar el éxito en el sentido de la realización de una forma terrestre del Reino de Dios, sino que tiende hacia la paz y la libertad creadora en la voluntad de Dios. Prepara la “materia sacramental” por la cual Dios puede obrar cuando y como conviene a su voluntad. Esta misión no se queda en un acontecimiento espiritual limitado al individuo; ella hace nacer formas de vida comunitaria. Es en este sentido que la Iglesia es llamada, también en su forma institucional y jurídica, el sacramento fundamental. La salvación que ella señala -el pueblo de Dios en la comunidad del reino- se constituye en ella mediante la fragilidad propia de la realidad finita; la Iglesia conserva su carácter provisorio también en sus formas de vida comunitaria y en su estructura jurídica. Pero sus sacramentos son la expresión por excelencia de la verdad de las promesas de Dios. Gracia y derecho, espíritu y forma histórica encuentran su unidad en la dimensión sacramental de la Iglesia. De esta manera evita

una espiritualización sin compromiso y una exteriorización formalista. La verdad de Dios debe encarnarse en el mundo también de manera estructural, aunque sus formas históricas corran siempre el riesgo de convertirse en falaces, si no siguen estando animadas por el Espíritu que es su origen.

La comunidad de fe es, en tanto que comunidad de misión, “sacramento” más allá del testimonio personal de sus miembros, tanto en la debilidad de sus pecados y el mal de su infidelidad que producen “estructuras de culpabilidad”, como en la generosidad y la fidelidad hasta el martirio que manifiestan una “gracia estructural”. Esta dimensión “sacramental” no está desde luego ausente en las otras religiones¹⁸ El hecho de que esas religiones puedan testimoniar la acción salvífica de Dios se convierte para los cristianos en una advertencia permanente para examinar la conveniencia de su testimonio y para realizar siempre de nuevo su conversión al espíritu de verdad, que dirige los hombres hacia Cristo, quien sólo puede conducirlos hacia la verdad completa (Jn. 15, 26; 16, 13).

3.3.3. Misión de la Iglesia y conversión.

De este modo, la comprensión tradicional de la misión ha cambiado: la Iglesia es enviada, cada cristiano es enviado no en primer lugar para testimoniar contra la infidelidad de los no creyentes, sino contra su propia falta de fe. Vivir en la misión es algo diferente a una tolerancia amable respecto a los otros, cuando yo no puedo ya

¹⁸ “La Iglesia católica no rechaza nada de lo que es verdadero y santo en las otras religiones. Considera con un respeto sincero esas maneras de obrar y de vivir, esas reglas y esas doctrinas que, difiriendo mucho desde el punto de lo que ella misma sostiene y propone, sin embargo aportan a menudo un rayo de la Verdad que ilumina a todo hombre. Sin embargo, ella anuncia, y ella debe anunciar sin cesar, que Cristo que es el “camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6), en quien los hombres deben encontrar la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios ha reconciliado todas las cosas. Ella exhorta pues a sus hijos para que, con prudencia y caridad, por el diálogo y por la colaboración con aquellos que siguen otras religiones, y testimonian la fe y la vida cristiana, reconocen, preservan y hacer progresar los valores espirituales, morales y socio-culturales que se encuentran en ellos” Nostra Aetate, n. 2.

evitarlos. Quien cree, recibe de Jesús, como María Magdalena, la misión de llevar a sus hermanos el mensaje de la resurrección, aun si ese mensaje fuera considerado como palabrería inútil (Cf. Lc. 24, 11).

Cuando estoy dispuesto a asumir, sin división del corazón, la misión de Jesucristo, es secundario saber hacia qué terreno extranjero me dirijo -el Espíritu puede conducirme, allí donde yo no quiero ir, o puede limpiarme la ruta, hacia donde quiero llegar. La misión no comienza solamente en el encuentro con aquellos que no comparten mi fe. Comienza en la cotidiana frecuentación de los demás. El diálogo con las religiones no cristianas no es una forma de encuentro con el otro esencialmente diferente al encuentro entre cristianos. Sólo que la libertad y la extrañeza de Dios que uno encuentra en la alteridad del otro es experimentada de manera aun más radical e inevitable. El encuentro con las religiones no cristianas es el test, la verificación de la obediencia de la fe -que se rehusa en todo caso a imponer al otro la propia verdad.

La primera pregunta de la misión no es por lo tanto: ¿es verdadero o falso lo que el otro dice? y ¿cómo puedo hacerle aceptar la verdad que yo he reconocido? La primera cosa es sobre todo mi confianza: soy enviado por Dios en este encuentro como testigo de su verdad. Y esta otra persona me es enviada como testigo de una verdad de Dios, aun si ella me es ajena, si me genera dificultades. No es que yo me impongo sino que soy fiel a mi testimonio y que la unidad a la cual estamos llamados como creaturas, por el mismo Creador, se haga visible en nuestro encuentro; poco importa si llegamos a estar de acuerdo entre nosotros o no. Las tensiones, la cruz que puede presentarse en un encuentro de este tipo, debe ser aceptada y soportada. Lo que es importante, es la oración que permita que yo pueda ser el sacramento de la presencia de Dios -la oración para que mis ojos sean abiertos a la presencia de Dios en el otro¹⁹. Pero el evangelio conoce también la situación

¹⁹ Cf. n. 112 de la Comisión teológica internacional: "La oración es la condición del diálogo y al mismo tiempo su fruto. En la medida en la cual el cristiano vive el diálogo en estado de oración, es dócil al movimiento del Espíritu Santo que obra en el corazón de los dos interlocutores. Entonces, el diálogo se convierte en algo más que en un intercambio: un encuentro." La forma por excelencia del encuentro con el otro es la oración. No es necesario que ella esté exteriormente unificada como una oración en común -debe ser sobre todo una aceptación respetuosa de la manera según la cual los otros hacen experiencia de la presencia de Dios y de su relación con Él.

en la cual un testimonio lleva a la separación: “Y, dejándolos, se embarcó de nuevo, y se fue a la orilla opuesta” (Mc. 8, 13). Hay un respeto y un amor que nos vincula al otro más allá de la separación exterior, porque esas actitudes interiores me hacen sufrir la irreconciliabilidad sin que esto provoque el desprecio del otro. Aun en esta situación el respeto del testimonio del otro por la verdad divina es imprescindible. Porque el encuentro vive de la confianza de que nuestro testimonio por la verdad divina no convence únicamente gracias a los mejores argumentos, sino también por la resonancia interior que el Espíritu solamente puede efectuar en los corazones de nuestros hermanos y hermanas. Ya que no hay ninguna otra religión, ningún otro testimonio de fe que no pueda convertirse en el sacramento de la verdad divina -siempre y cuando nosotros probemos todo y retengamos lo que es bueno (cf. 1 Tes. 5, 21).

4. Una teología de la cruz como hermenéutica del diálogo interreligioso

4.1. La revelación de lo humano verdadero en Jesucristo

El testimonio cristiano y la confesión de fe “Jesús es el Cristo” contienen un valor universal, sin que esto implique una superioridad del cristianismo. Esta universalidad depende en efecto de la salvación a la cual este testimonio y esta confesión se refieren -la persona de Jesús, su predicación, la práctica sanante y liberadora del Reino, su convivencia con los pecadores, su muerte por nuestros pecados, su resurrección como promesa de plenitud de vida. Esta universalidad debe manifestarse en la calidad misma del testimonio: no en la persuasión mediante bellas palabras, sino en “una demostración del Espíritu y del poder” que vienen de Dios (Cf. 1 Co. 2, 4-5). Ella se concreta en una vida tras el seguimiento de Jesús. Este es “verdadero hombre” porque es la imagen de cada ser humano en su libertad frente a la presencia de Dios, revelación de la verdad del ser humano que está fundado en la verdad de Dios y que allí encuentra su pleno desarrollo; Él es “verdadero Dios” como Logos divino y crítica de toda idolatría que aliena al hombre de su vocación en Dios. “En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir,

Cristo nuestro Señor. Cristo, el Nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación.²⁰

4.2. La justificación del pecador como hermenéutica de la alteridad reconciliada

La salvación de la que dan testimonio y que confiesan los cristianos, es la promesa de la participación en la naturaleza divina²¹ y la aceptación incondicional del pecador por parte de la misericordia divina -una revalorización de la verdad del hombre en su debilidad y su grandeza, el don de un sentido de la vida en su condición de pobreza y de debilidad- compartir las alegrías y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de este tiempo, sobre todo de los pobres y de los que sufren²². En esta salvación Dios viene al encuentro del hombre como juez y salvador. De este modo la oposición entre Dios y el hombre está vencida. San Pablo designa esta salvación como la justificación del pecador -como su reconocimiento incondicionado por Dios. El hombre no es reconocido por Dios gracias a sus obras, sino a pesar de ellas: a pesar de su oposición a Dios, fundamento de su existencia, el hombre es aceptado por Dios. Y en el acontecimiento de la fe el hombre es liberado para aceptar por su parte a ese Dios que lo perdona y lo salva. De hecho, la fe cristiana es una experiencia específica del Otro -que ejerce una fascinación y en relación a la cual uno está tentado de comportarse como enemigo. “*Si, cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, con cuánta más razón, ¡estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida!*” (Rm. 5, 10). Pablo interpreta en efecto la muerte de Cristo como la realización del amor de Dios que se extiende a sus enemigos. Por otra parte Jesús pide a sus discípulos que amen a sus enemigos -ya que ellos deben ser perfectos como su Padre Celestial es perfecto. El amor a los enemigos es una forma radicalizada y cristológicamente específica del encuentro con el Otro. “Enemistad”

²⁰ Gaudium et Spes, n. 22.

²¹ Cf. 2 Pe 1, 4.

²² Gaudium et Spes, n. 1.

significa: la negación del otro y de su alteridad; ella hace también imposible que el otro por su parte reconozca al enemigo. Así, en la negación del otro uno se destruye a sí mismo. Según el testimonio cristiano Jesucristo ha asumido esta destrucción de la enemistad. En su muerte es el amor de Dios que se revela -nuestra enemistad con Dios y su gracia infinita que nos acepta y ama a pesar de nuestro pecado. Los cristianos creen y dan testimonio que lo que ha ocurrido en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús es un acontecimiento salvífico completamente único y universal. “No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres, por el que nosotros debemos salvarnos” (Hech. 4, 12). Es justamente en su unicidad que este acontecimiento funda una hermenéutica cristiana del reconocimiento mutuo y también interreligiosa -no porque nuestro testimonio sea absoluto, sino a causa del poder salvífico de Dios que se ha manifestado en Jesucristo. De este modo se funda una forma de tolerancia que no está basada en la relativización de la verdad y en la eliminación de las contradicciones. Por el contrario, ella reconoce las contradicciones, las tensiones. No tiene la intención de absorber la posición del otro, de ponerla en función de los propios intereses. No intenta hacer desaparecer las otras posiciones integrándolas en un modelo de complementariedad. Las otras posiciones pueden existir como cuestionamiento de la posición cristiana, aún como negación de la fe y de su testimonio. Esta oposición no debe ser suprimida; debe ser reconocida como tal -no en el sentido de una aprobación, de un acuerdo, pero debe ser literalmente tolerada-, soportada y esto quiere decir también experimentada, sufrida. Esta prueba²³ es una forma del seguimiento de Jesús, cuya verdad se manifiesta en el sufrimiento, no en la violencia.

Una tolerancia que tiene un fundamento cristológico no es exclusivista -no abandona a priori a los otros al juicio de Dios; es de una cierta manera inclusivista en la medida en que cuenta también para los otros con la promesa de la gracia incondi-

²³ El autor juega con una doble derivación posible de la raíz de “éprouver”, como “experiencia de algo” y como “prueba” en el sentido moral del término. (nota del trad.)

cionada de Dios, sabiendo que aquel que cree en Cristo debe pedirle también el perdón de sus pecados y tiene necesidad de conversión.

¿Las religiones no cristianas no serían la manifestación de la fe en ese Dios Salvador que permanece sin embargo oculto? “*De cierto que tú eres un Dios oculto, el Dios de Israel, el salvador.*” (Is. 45, 15). Esto implica: las otras experiencias de Dios no me son accesibles, no son fuente de mi certeza religiosa personal. Este carácter oculto de Dios no se deja eliminar por una filosofía o una teología generalizante de las religiones. Se lo debe tolerar, soportar como prueba de su propia convicción de fe y en la confianza que la universal voluntad salvífica de Dios, manifestada en Jesucristo, no será desmentida por ese lado oculto de Dios, del que hacemos experiencia en la pluralidad a menudo contradictoria de las religiones. Tener en cuenta la presencia escondida de Dios en las otras religiones, no exige relatividad mi testimonio creyente; es más bien un impulso a asegurarme mi fe y a vivirla más conscientemente.

Parece que esta posición permite reconciliar el compromiso absoluto, implicado en toda postura religiosa (lo que no implica necesariamente un sentimiento de superioridad) con una actitud de diálogo y de apertura a las convicciones de los otros. “Es posible confesar al Ser absoluto que hace irrupción en Jesucristo sin absolutizar el cristianismo como religión histórica con exclusión de todas las otras”²⁴. A este respecto el cristiano no debe “atenuar el escándalo del Verbo hecho carne”²⁵. Hay que decir que es el mismo principio encarnacional, “la manifestación del absoluto en y por una particularidad histórica que nos invita a no absolutizar el cristianismo. Es en tanto que Él es Jesús de Nazareth muerto y resucitado que Cristo es universal”²⁶

4.3. La cruz como lugar permanente de reconciliación

²⁴ Claude Geffré. “Pour un Christianisme mondial”, en: *RSR* 86/1 (1998) 63.

²⁵ Art. cit. 63

²⁶ Art. cit. 63

Esto quiere decir que el cristianismo propone un paradigma distinto de universalidad y de posibilidad de apertura al otro: el cristianismo es “religión de la alteridad a la luz de la simbólica de la Cruz”²⁷. Esto es verdad de diferentes modos. La cruz es el signo del hecho de que Dios asume en su Hijo el grito de toda la humanidad, la muerte del hombre. “La respuesta es ‘crucial’, más allá de toda palabra: sobre la Cruz, el Verbo es silencio. Suspendido en su Padre, le entrega su Espíritu. Ahora bien, allí está el encuentro de todos los seres humanos: el hombre está en la muerte y es por la fe en El que es liberado de la esclavitud de la muerte”²⁸. Geffré explica: “La figura de la cruz tiene un valor simbólico universal. Es el símbolo de una universalidad que está siempre vinculada al sacrificio de una particularidad. Jesús muere a su particularidad para renacer en imagen de universalidad concreta, en rostro de Cristo. Es la kénosis de Cristo en su igualdad con Dios que permite la resurrección en el sentido más general de la palabra. Históricamente, sabemos cómo es la ausencia del cuerpo del Fundador, la sepultura, que ha permitido el nacimiento de la Iglesia, a la vez el cuerpo de la primera comunidad cristiana y el cuerpo de las Escrituras”²⁹. El cristianismo está abierto al otro: en primer lugar a aquel que está en su origen, Jesucristo, Verbo de Dios, hecho carne, muerto y resucitado -a partir de Cristo y en su Espíritu está abierto a todo hombre necesitado de esa verdad que es su salvación. El cristianismo da testimonio de un amor que vence a la muerte, del Sopro de Dios que da la vida, de una bondad que impulsa al arrepentimiento (Cf. Rm. 2, 4). El puede aceptar la pluralidad de culturas y religiones como expresión de las riquezas de la plenitud de verdad que coincide con el misterio mismo de Dios³⁰. En su discurso

²⁷ Art. cit. 63

²⁸ Documento de la Comisión teológica internacional, n° 115.

²⁹ Claude Geffré, “Pour un christianisme mondial”, 64

³⁰ Cf. art. cit. 63. Un texto editado por la comisión internacional para la preparación del gran jubileo, hablando de Jesucristo, Palabra del Padre, dice: “La experiencia de la salvación en Cristo impulsa a los cristianos necesariamente a obrar, a dar testimonio, a la misión y al diálogo. La ortodoxia cristiana no se convierte únicamente en una experiencia personal y comunitaria, ella se vuelve también práctica personal y social. Cristo glorioso y vivido se hace presente en las dimensiones humanas del tiempo y

frente al Areópago Pablo menciona la diversidad de religiones y culturas que brotan de la voluntad de Dios, *“con el fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros”* (Hech. 17, 27). Sin embargo, los tiempos de ignorancia han terminado: *“Dios anuncia ahora a los hombres que todos y en todas partes deben convertirse, porque ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos”* (Hech. 17, 30-31). Se ve que la misión está escatológicamente fundamentada: no se trata de fundar una nueva religión, sino de preparar la venida del Reino -fin de esta historia y fin de la historia de las religiones. En el transcurso del tiempo el cristianismo se ha convertido en una religión entre otras; la misión cristiana debía entonces expandir en todo el mundo el cristianismo como la verdadera religión. Entraba en las diferentes culturas y comenzaba a llevar los rasgos de diversas culturas y confesiones -la misión, salida de la cultura eurocéntrica, corría el riesgo de dominar a las otras culturas religiosas. El modelo pluralista de la teología de las religiones pone en cuestión la legitimidad de la misión cristiana. El diálogo reemplaza a la misión, porque nadie puede reclamar para sí el poseer la verdad. Lo que cuenta es la búsqueda común de la verdad.

Es desde este punto que se hace necesario corregir esta posición pluralista por una hermenéutica del reconocimiento del otro que se funda en la cristología y que implica la disponibilidad de dar cuenta de la fe de manera dialogal. Diálogo y misión no están a priori opuestos. Ambos requieren el aprendizaje de vivir juntos, -de comprometerse juntos por una vida en paz en la sociedad moderna, de buscar juntos el bien del país en el que se vive (cf. Jr. 29, 7), de promover los derechos del hombre y la libertad de religión (libertad de conversión sin la coacción del proselitismo).

del espacio, de la historia y de la cultura, del lenguaje y del comportamiento, de la tradición y del desarrollo. La vida religiosa de los cristianos se hace una síntesis cultural. Nace una nueva cultura. Ella es capaz de hacer que florezcan las otras culturas humanas y religiosas y convertirlas en una civilización del amor.”

Vivir y colaborar juntos no excluye el testimonio de la propia religión y la necesidad de hacer escuchar la voz de Cristo en el mundo de las religiones, sin que se declare la pertenencia a una de las formas eclesiales del cristianismo como la *conditio sine qua non* de la salvación. Es el Espíritu de Cristo el que conduce a los cristianos en el encuentro con las otras religiones para descubrir allí el reflejo de la revelación del Dios de Israel y del Padre de Jesucristo, los rasgos del Dios que adoramos, los signos de una nostalgia humana por la plena manifestación de Dios³¹. El concilio Vaticano II señala justamente que la gracia obra en el corazón de todos los hombres de buena voluntad. “Cristo murió por todos y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en forma sólo conocida por Dios, se asocien a este misterio pascual. Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte, y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abba!, ¡Padre!”³².

³¹ “En la medida en la que la Iglesia reconoce, discierne y hace suyos los verdadero y bueno que el Espíritu Santo ha cumplido en las palabras y acciones de los no cristianos, ella se hace siempre más la Iglesia católica verdadera” (Documento de la Comisión teológica internacional, n: 79).

³² *Gaudium et Spes*, n. 22.