

EL DIALOGO DE LAS RELIGIONES ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Nota: Este texto es de 1992 y fue publicado en la colección «Cuadernos FyS» de la editorial Sal Terrae de Santander, España. El autor ha prolongado y revisado su reflexión sobre el tema, con avances significativos. Recomendamos al respecto la consulta de «Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico», publicado como capítulo 6º del libro «Del terror de Isaac al Abbá de Jesús», Verbo Divino, Estella 2000, pp. 291-324.

Índice

PRESENTACION

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1 Un problema perenne sobre nuevos presupuestos

1.2 La nueva situación

1.2.1 La ampliación del mundo

1.2.2 El contacto real de las religiones

1.3 Los nuevos enfoques desde la teología

1.3.1 Las tres alternativas formales

1.3.2 Nuestro enfoque

1.3.3 Diálogo situado y sin privilegios

2. LAS DOS CUESTIONES FUNDAMENTALES

2.1 La "particularidad" como necesidad histórica

2.1.1 Radicalidad actual del problema

a. No existe universalidad abstracta

b. No existe la revelación aislada

c. Está en juego el sentido mismo de la revelación

d. Orientación general de la respuesta

2.1.2 El silencio de Dios: *Cur tam sero?*

2.1.3 La "elección" de Dios: *cur tam cito?*

a. La elección no es "favoritismo"

b. La elección particular como "estrategia" del amor universal

c. La prisa del amor

2.2 La "unicidad" de la revelación plena

2.2.1 Imposibilidad de un *pluralismo* consecuente

a. Entre el imperialismo y la nivelación

b. La necesidad de un criterio objetivo

2.2.2. La unicidad de Cristo

a. El sentido de la unicidad

b. Las implicaciones de la unicidad

2.2.3 Una plenitud relativa y abierta

3. EL ENCUENTRO ENTRE LAS RELIGIONES

3.1 Todas las religiones son verdaderas

3.2 Un diálogo real en el que todos aprenden

3.3 La insuficiencia del lenguaje

3.4 Una pregunta fascinante: ¿"inreligionación"?

3.4.1 De la "in-culturación" a la "in-religionación"

3.4.2 La conversión como riqueza común

3.4.3 Ecumenismo en acto

4. UNA PARÁBOLA COMO FINAL

PRESENTACION

"Cree firmemente, confiesa y predica [el concilio] que ninguno de los que existen fuera de la iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos o heréticos así como los cismáticos, pueden llegar a ser partícipes de la vida eterna; sino que irán al fuego eterno, 'que está preparado para el diablo y sus ángeles', a no ser que antes del fin de su vida sean agregados a ella [a la iglesia]"¹.

"La iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones [no cristianas] hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. (...)

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y

¹ DS 1351); cf. también la bula *Unam Sanctam*, 1302: DS 870.

promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que en ellos existen".

Estos dos textos, aunque *a priori* pudiera parecer imposible, vienen de la misma autoridad religiosa. El primero pertenece al Concilio de Florencia, y es de 1442; el segundo, al Vaticano II, y es de 1965².

Cronológicamente, entre ellos median poco más de 500 años. Ideológicamente, pudieran parecer milenios. Y es preciso reconocer que hoy, pasados menos de 30 años, incluso el segundo nos resulta extrañamente tímido y restrictivo.

Evidentemente nos hallamos ante un problema hondo, de textura delicada y trascendentales implicaciones. La presencia de los fundamentalismos, la instrumentalización de los credos religiosos para fines horriblemente bélicos y --en un plano más íntimo pero acaso no menos importante-- la inquietud espiritual que para muchos supone la presencia en paralelo y aun por veces hostil de las religiones en un mundo como el actual que las pone de manera irremediable en contacto creciente... no permiten cerrar los ojos ante él. Pensarlo de verdad resulta urgente. Aquí vamos a intentarlo con claridad y honestidad (al menos en la intención). Lo cual implica el reconocimiento de la ubicación primariamente teológica de la reflexión; si bien con un discurso que busca exponerse al diálogo con la filosofía: no podrá ciertamente elaborar ante ella todos sus presupuestos, pero al menos presupone en principio el acceso a ellos y no se niega a la discusión de la coherencia crítica de sus razonamientos. De ahí igualmente una inevitable preocupación de radicalidad. Por eso, aunque nos gustaría, acaso no podamos ahorrarle al lector el esfuerzo de la comprensión y seguro que en algún punto, también la disponibilidad para romper tópicos y prejuicios. A la postre, seguramente a unos la propuesta les parecerá osada, mientras es seguro que otros la encontrarán demasiado tímida. En todo caso, ahí queda como mano tendida al diálogo, incitación al debate y ánimo para una praxis renovada. Si algo de esto se consiguiese, no sería poco.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1 Un problema perenne sobre nuevos presupuestos

Los textos citados en la presentación aluden a una clara tensión cronológica. Durante siglos la teología cristiana pudo pasar al lado de las religiones no cristianas, sin advertir la monstruosidad que suponía el excluir a sus fieles de la revelación y de la salvación divinas. Y no es que de algún modo no se percibiese la tensión. La convicción, prácticamente ininterrumpida a lo largo de la tradición eclesial, de una voluntad salvífica universal por parte de Dios y las especulaciones en torno al "bautismo de deseo" lo muestran con claridad. Pero su afrontamiento expreso y sistemático sólo en nuestro tiempo se ha hecho ineludible. John Hick, uno de los autores que con más constancia, hondura y sensibilidad se han preocupado de este problema, ha señalado con justeza que, estrictamente hablando, "ha emergido únicamente entre personas todavía vivas"³.

Y la verdad es que lo ha hecho con intensidad y viveza, sobre todo en el mundo anglosajón. Pero es obvio que nos está alcanzando a todos, pues en realidad lo que ahí sucede no es más que la punta de un fenómeno de honda trascendencia y alcance universal: el encuentro efectivo de las religiones en un mundo que se unifica aceleradamente. No cabe ignorarlo ni desconocer su importancia para la construcción de la humanidad. En España, con su entraña histórica tan trabajada por la excepcionalmente larga, a veces conflictiva, pero siempre fecunda convivencia de las tres "religiones del libro", la cuestión no puede dejarnos indiferentes, y acaso tengamos nuestra peculiar palabra que decir.

En cualquier caso, esa dialéctica entre la perennidad del problema y la novedad de su (re)planteamiento no es algo secundario: marca de modo decisivo la cuestión y puede incluso dificultarla seriamente. La reflexión se encuentra equipada con los conceptos de siempre, pero un contexto de datos inéditos.

Eso debe ante todo precavernos contra un planteamiento aislado y abstracto, que se entregue al juego de los problemas lógicos del diálogo, sin hacerlo nacer de su contexto vivo. De hecho, uno no siempre puede evitar esa sospecha ante buena parte de las discusiones actuales, como si se tratase por veces de una mera quaestio escolástica o de un juego de lógica combinatoria. El tratamiento que aquí intentamos se apoya en un enfrentamiento previo con el significado vital de la religión y la comprensión global de la revelación, tal como hemos intentado exponerlo en La revelación de Dios en la realización del hombre⁴. (Convendrá que el lector lo tenga en cuenta, pues no siempre será posible aclarar suficientemente los presupuestos).

² Declaración "Nostra aetate". Sobre las relaciones de la Iglesia con la religiones no cristianas, n. 2.

³ "Has only emerged during the lifetime of people now living" (J. Hick, God Has Many Names, Philadelphia 1982, p. 7). Citaremos God.

⁴ Madrid 1987 (que traduce, con algunas mejoras, la edición gallega A revelación de Deus na realización do home, Vigo 1985). El tema está tratado en el cap. VII, pp. 309-399 (ed. gallega, pp. 267-346). Citaremos La revelación.

Antes me había ocupado ya en Cristianismo e relixións. ¿Favoritismo divino ou necesidade do amor?: Encrucillada n. 19, 1980, 417-443. Posteriormente lo he retomado en El encuentro actual de las religiones: Biblia y Fe 16/48 (1990) 125-165, que seguiré en general, con ligeras mejoras (todo el número de esta revista gira en torno a estas cuestiones).

Al mismo tiempo, exige renovar los moldes conceptuales, de modo que puedan hacer frente a la situación actual. Una concepción de la revelación que intente mantener las viejas pautas intelectualistas y precríticas, y que no mire de frente los nuevos datos de la situación religiosa humana, se incapacita de raíz para una comprensión del problema en lo teórico, y para una actitud digna y respetuosa en la práctica.

De hecho, el lector acabará, seguramente, advirtiendo que aquí --en virtud del estudio antes citado-- daremos por supuestas y seguras cuestiones que no lo son tanto en otros tratamientos. Dos sobre todo:

1ª El carácter realista y verdaderamente humano de la revelación divina. No sobre el módulo de que la revelación --y en consecuencia, la religión-- es algo que se acepta solamente porque "alguien nos dice que Dios ha dicho", sin control ninguno por nuestra parte y, por lo mismo, sin verdadero enganche en nuestra existencia: en definitiva, se nos revelaría a, b, c como pudiera habérsenos revelado d, e, f. No, aquí partiremos de lo que he llamado estructura mayéutica de la revelación. La revelación es una respuesta real y concreta a preguntas humanas que son nuestras preguntas; la descubrimos porque alguien nos la anuncia, pero la aceptamos porque, despertados por ese anuncio, "vemos" por nosotros mismos de que esa es la respuesta justa. Como Sócrates, el profeta o fundador religioso no "meten" en sus fieles algo externo o que les fuese ajeno, sino que le ayudan a caer en la cuenta, a "dar a luz" --mayéutica es el arte de la comadrona-- lo que ya son en su realidad más íntima, desde la presencia de Dios en la creación y en la historia. Como los samaritanos a su paisana, todo creyente debe acabar diciendo a los anunciadores: "Ya no creemos por lo que tú cuentas; nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es realmente el salvador del mundo" (Jn 4,42)⁵

2ª Intimamente unida a la primera está la segunda cuestión. Si la revelación es caer en la cuenta del Dios que estaba ya ahí, es porque él estaba haciendo todo lo posible por manifestarse. Y por manifestarse a todos en la máxima medida. El límite no viene de la "tacañería" divina, que pudiendo revelar más, no quiere hacerlo. Viene de la inevitable limitación humana, infinitamente desproporcionada al misterio que en generosidad irrestricta trata de dársele y manifestársele por todos los medios. Estas ideas acaso parezcan de entrada algo extrañas; desde la tradición del Dios bíblico debieran ser obvias: Dios no crea por amor a sí mismo o para que le "sirvan", sino por amor al hombre, a todo hombre y a toda mujer, con el fin de ofrecerles como don participar en su plenitud y felicidad. Lo único que no puede, ni quiere, es romper los límites de su finitud: tiene que respetar el crecimiento de la libertad y el trabajo de la historia, sin los cuales la existencia humana no puede ser ni realizarse⁶.

1.2 La nueva situación

1.2.1 La ampliación del mundo

Lo primero que salta a la vista es que hoy nos encontramos con una ampliación increíble del mundo religioso. Ampliación temporal, en primer lugar. Hasta comienzos del s. XIX --para la mayoría, incluso de teólogos, hasta bien entrado el s. XX-- la edad estimada de la humanidad era de unos seis mil años. Resultaba un mundo perfectamente abarcable, dominado por la presencia bíblica, apenas con unos bordes ajenos a su irradiación:

Aquí todo resulta fácil. Desde la creación del mundo hasta el advenimiento de Jesucristo han transcurrido cuatro mil cuatro años, o cuatro mil, si se quiere criticar a toda costa. El año 129 empezó la tierra a llenarse, y los crímenes a aumentar; el año 1656 sucedió el Diluvio; en 1757, los hombres intentaron construir la Torre de Babel. La vocación de Abraham se decidió en 2083. La ley escrita fue dada a Moisés cuatrocientos treinta años después del Diluvio y el mismo año que el pueblo hebreo salió de Egipto. Gracias a estos puntos de referencia firmemente establecidos, Bossuet, al componer su noble Discurso sobre la Historia universal, ve ordenarse una serie de épocas que se recortan por sí mismas en el tiempo; bajo armoniosos y majestuosos pórticos se extiende la vía triunfal que conduce al Mesías⁷.

Hoy la paleontología habla de al menos un millón de años para la vida de la humanidad en el planeta.

Piénsese en lo que significa a esa escala el brevísimo lapso de la revelación bíblica, y sáquese la consecuencia: la inmensa mayoría de los humanos nada tuvieron que ver con ella.

Pero la ampliación temporal no es más espectacular que la espacial. San Pablo pudo todavía abrigar la ilusión de llegar a los últimos confines de la tierra, sin duda con la esperanza de que el evangelio alcanzase a todos los hombres. Para nosotros, a partir de la época de los descubrimientos la ecumene clásica aparece como una pequeña mancha en la inmensidad de los continentes habitados. Súmese, encima, la explosión demográfica de la humanidad. ¿Que significa entonces la revelación bíblica? ¿Cuál puede ser su relación con las demás religiones de la humanidad?

⁵ Para estas ideas, que aquí no pueden desarrollarse más ampliamente, cf. La revelación, c. IV, pp. 117-160.

⁶ Algo más sobre esto se dirá más adelante, a propósito de la "elección". Pero también aquí es preciso remitir para más fundamentación a La revelación, c. V, pp. 161-242.

⁷ P. Hazard, La crisis de la conciencia europea (1680-1715), Madrid 1988, p. 45. A. Loisy, Choses passées, Paris 1913, pp. 216-219, hace ver la importancia de esto para la historia de Israel y para la comprensión de la revelación en el tiempo. Véanse también las conclusiones --de ironía demasiado fácil-- que de aquí saca B. Russel, Religión y Ciencia, México 4^{ta} 1973, pp. 38-39.

Si la revelación se toma en su sentido pleno y real, como otra cara u otro nombre de la salvación, las consecuencias son de una importancia trascendental. Pensemos simplemente en el famoso, y terrible, principio extra ecclesiam nulla salus ("fuera de la iglesia no hay salvación")⁸. Es evidente que no debemos caer en un ahistoricismo que nos haga ser demasiado injustos con la mentalidad de aquellos hombres que elaboraban su teología en un marco muy estrecho y restringido. Pero no lo es menos que hoy sería literalmente monstruoso seguir dándolo por válido, o simplemente seguir haciendo equilibrios hermenéuticos a su propósito.

A pesar de su larga y solemne tradición, la teología católica se ha esforzado por abandonarlo de mil maneras. Y, dejando ya de lado "el exclusivismo kerigmático"⁹ o la "sublime bigotry"¹⁰ de Karl Barth --más sutil, aunque de todos modos inaceptable--, sólo actitudes muy fundamentalistas pueden mantener todavía algo parecido. Nadie puede leer ya sin asombro declaraciones como la que --¡todavía en 1960!-- hacía el Congress on World Mission en Chicago:

En los años a partir de la guerra, más de mil millones de almas han pasado a la eternidad y más de la mitad de las mismas han ido al tormento del fuego infernal, sin siquiera haber oído hablar de Jesucristo: quién fue y por qué murió en la cruz del Calvario¹¹.

De todos modos, el asombro no basta. Está bien la comprensión histórica: eran otros tiempos y otros horizontes, y no debemos juzgar con la soberbia de un estrecho "actualcentrismo". Pero eso no debe impedir ir más allá. Es preciso sacar con clara y unívoca energía las consecuencias, remodelando el concepto mismo de revelación (nuestro concepto, no la realidad, que humildemente debemos tratar de comprender). Y de hecho, este es el primer y principal motivo que ha llevado a la inmensa mayoría de los teólogos a abandonar la concepción exclusivista de la revelación.

1.2.2 El contacto real de las religiones

Un segundo motivo ha sido --y con esto describimos otro de los grandes factores del cambio-- el mejor conocimiento de las demás religiones. Cuando se examinan de cerca las riquezas del budismo o de la tradición hinduista, cuando se admira la grandeza de Zaratrustra y aun en tantos aspectos la de Mahoma, ya no se puede seguir creyendo, sin lesionar el sentido común, que fuera de la Biblia todo son tinieblas o que las otras prácticas religiosas tienen su origen en el diablo. Dejando para más tarde la discusión de sus implicaciones sistemáticas, hay que darle globalmente la razón a John Hick cuando afirma que las religiones, cada una de ellas, son totalidades complejas de respuesta a lo divino con sus diferentes formas de experiencia religiosa, sus propios mitos y símbolos, sus sistemas teológicos, sus liturgias y su arte, sus éticas y estilos de vida, sus escrituras y tradiciones --elementos todos que interactúan entre sí y se refuerzan mutuamente. Y estas totalidades diferentes constituyen diversas respuestas humanas, en el contexto de las diferentes culturas o formas de vida humana, a la misma realidad divina, infinita y trascendente¹².

Cerrar los ojos ante esta semejanza fenomenológica o negarse a reconocer su eficacia real en la vida de las personas, significaría tener "un corazón como el de Jonás y poco entendimiento para la historia de las religiones"¹³. Lo cual debe, a su vez, constituir una llamada a estudiarlas con cuidado, tratando incluso de interpretarlas a la luz de su misma autocomprensión. No ya el respeto, sino la misma justicia es quien lo exige, pues, como muy acertadamente observa P. Schmidt-Leukel, "también la teología de las religiones está bajo el mandamiento de no pronunciar ningún falso testimonio contra el prójimo"¹⁴.

1.3 Los nuevos enfoques desde la teología

1.3.1 Las tres alternativas formales

A la luz de estos cambios tan profundos, se comprende que la teología busque hoy nuevos enfoques del problema e intente nuevas salidas para las aporías a las que lleva inevitablemente el mantener hoy las

⁸ DS 870. 1351. Cf. una exposición resumida en H. Küng, La Iglesia, Barcelona 1969, pp. 373-380; J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, pp. 339-361; W. Kern, Ausserhalb der Kirche kein Heil?, Freiburg 1979; P. Knitter, No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions, London 1985, pp. 121-123; J. Dupuis, Vers une théologie chrétienne de pluralisme religieux, Paris 1997, 131-166.

⁹ U. Mann, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt, 1970, p. 8. Citaremos Das Christentum.

¹⁰ J. Hick, God, p. 90.

¹¹ J.O. Percy (ed.), Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congress on World Mission, Chicago, Ill. 1960, p. 9 (cit. por J. Hick, God, p. 30).

¹² God, pp. 53-54. Analiza en concreto y con más amplitud todo esto en su última obra An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, London 1989, principalmente en las partes I (pp. 21-72) y V (pp. 299-376). Citaremos An Interpretation.

¹³ A.H. Gunneweg, Religion oder Offenbarung. Zum hermeneutischen Problem des Alten Testaments: Zeitschrift für Theologie und Kirche 74 (1977) 175.

¹⁴ Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen. Zum problem dialogischer Lernfähigkeit auf der Basis einer christologischen Ansatzes: Münchener Theologischer Zeitschrift) 2.

posturas tradicionales. En el mundo anglosajón que, como hemos dicho, es donde más viva resulta la discusión, se ha impuesto una división tripartita de las posturas: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo¹⁵.

El exclusivismo ya queda aludido: es la postura que sólo admite revelación real y verdadera --y, por consiguiente, salvación-- en la propia iglesia o religión (para nuestra discusión, en el cristianismo). En su forma rígida, hoy apenas es sostenida por nadie¹⁶; en la práctica, funge más bien de "contrafigura" para fijar las demás posturas. Puede, de todos modos, presentarse en formas más abiertas que no excluyen todo diálogo y tienden a la segunda postura¹⁷.

El inclusivismo no excluye ni verdad ni salvación en las demás religiones, pero mantiene al mismo tiempo la centralidad --definitividad y absolutez-- de la propia, que "incluirla" la verdad de las demás. Es bien conocida --y de enorme influjo-- la postura de K. Rahner¹⁸. Tampoco aquí los límites son fijos, con unas posturas que tienden más a la primera y otras, a la tercera. La acusación de incapacitarse tanto para el diálogo --ya tendría toda la verdad-- como para una auténtica comprensión de las otras religiones --las interpretaría en función de la propia-- constituye su gran dificultad, que toca un punto muy sensible en el actual clima de diálogo y tolerancia y que, por lo mismo, a muchos les parece insuperable.

De ahí ha nacido la tercera postura, el pluralismo. Para él todas las religiones son iguales, manifestaciones equivalentes en su valor salvífico y en su verdad, pues la diversidad nace únicamente de los diferentes contextos culturales en que se tematiza y concreta la experiencia de lo divino. Recoge, como se ve, la tradición del liberalismo, pero sin reservas ante el valor "sobrenatural" de lo religioso. Ejerce hoy un indudable atractivo, que llega casi a la fascinación, acaso debido en parte a que se trata de una reacción generosa ante la cerrazón histórica del exclusivismo, con nefastas consecuencias muchas veces¹⁹. Su gran problema estriba la cuestión de la verdad²⁰, pues muy difícilmente puede evitar el peligro de un relativismo total, que no beneficiaría a nadie.

1.3.2 Nuestro enfoque

La concepción que aquí intentamos exponer se mueve decididamente en la órbita de la segunda postura. No por un afán formalista de mediación abstracta, sino porque el inclusivismo parece responder muy bien, o al menos suficientemente bien, a las preocupaciones legítimas del respeto y la apertura a los demás, sin por ello ceder al vértigo del relativismo. Con todo, esta indicación quiere ser únicamente un enmarcamiento formal para orientar la lectura. Convertirlo en determinante del proceso reflexivo resulta, a mi parecer, perturbador, tanto porque inclina hacia un tratamiento formalista del problema, como porque tiende a situarlo en categorías de concurrencia y predominio que no hacen justicia a la gratuidad de la experiencia reveladora. Por eso aquí intentaremos que el problema del diálogo surja desde dentro del proceso vivo de una reflexión que al buscarse a sí misma se encuentra con otros procesos que la obligan a volver sobre su postura

¹⁵ Cf. A. Race, Christians and Religious Pluralism, London 1983; H. Coward, Pluralism: Challenge to World Religions, New York 1985; G. D'Costa, Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions, Oxford 1986. L Dupuis, Gesù Cristo incontro alle religioni, Assisi 1989, pp. 139-149, da una buena información, también de otras clasificaciones.

¹⁶ Acaso el más representativo sea H. Kraemer, apoyado en la teología de K. Barth: cf. Why Christianity of All Religions, London 1962, que continúa las obras anteriores.

¹⁷ P. Schmidt-Leukel, Der Immanenzgedanke in der Theologie der Religionen. Zum Problema dialogischer Lernfähigkeit auf der Basis eines christologischen Ansatzes, cf. infra nota 17, cita a L. Newbigin, The Open Secret, Grand Rapids 1978; N. Anderson, Christianity and World Religions. The Challenge of Pluralism, Leicester-Downers Grove 1984 y, el más influyente, G. Lindbeck, The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984.

¹⁸ Cf. principalmente Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, en Schriften zur Theologie V, Zürich 1962, pp. 136-158; Die anonymen Christen, ibid. VI, 1965, pp. 545-554.

Su pensamiento es continuado y desarrollado por A. Röper, Die anonymen Christen, Mainz 1963; H. R. Schlette, Die Religionen als Thema der Theologie, Freiburg 1964; G. D'Costa, Theology and Religious pluralism, cit.

¹⁹ Entre nosotros R. Panikkar es el principal representante, con una postura muy matizada. Véase La síntesis más reciente que él mismo hace en Autoconciencia cristiana y religiones, en Fe cristiana y sociedad moderna 26, Madrid 1989, pp. 199-267; ahí mismo (p. 264) puede verse una reseña de sus obras principales; cf. en especial: The Unknown Christ of Hinduism, Maryknoll 1981 y La Trinidad y la experiencia religiosa? Barcelona 1989.

Cf. también, con desigual radicalidad, A. Race, Christians and Religious Pluralism, cit.; P. F. Knitter, No Other Name?, cit. y, sobre todo, J. Hick; aparte de las dos obras antes citadas, pueden verse: God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion, London 1973; The Second Christianity, London 1983; Problems of Religious pluralism, London 1985.

Son también significativas las obras en colaboración: L. Swidler (ed.), Toward a Universal Theology of Religion, New York 1987; J. Hick / P.F. Knitter (eds.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, New York 1987.

²⁰ Tema estudiado agudamente por A. Kreiner, Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen. En una perspectiva distinta y con decidida referencia a la postura de John Hick, también analiza el problema P. Schmidt-Leukel en el art. citado. En el momento de redactar este trabajo sólo dispongo de los originales, destinados a la "Münchener Theologische Zeitschrift" 1990. Con ambos autores así como con el Prof. H. Döring (que en su art. ibid., intenta una cierta síntesis de ambos) he podido mantener un interesante y fructífero diálogo sobre estas cuestiones, durante mi estancia de dos meses en München para estudios sobre Filosofía de la Religión. Por ello y por su amable acogida les doy aquí las gracias.

Véanse también las críticas que le hacen J.J. Lipner, Does Kopernicus Help?, en R. W. Rousseau (ed.), Inter-religious Dialogue, Scranto 1981, pp. 154-174 y G. D'Costa, Theology and Religious Pluralism, cit. J. Dupuis, Gesù Cristo, pp. 144-149, ofrece un buen resumen.

reconsiderándola a esa nueva luz. Así sucede, por lo demás, el encuentro efectivo entre las religiones en la historia real (y, si se me permite la observación personal, diré que esa ha sido mi experiencia en el libro citado al comienzo).

Hay todavía otro aspecto importante. Cuando se considera a fondo el problema, se comprende que ni siquiera nace de modo exclusivo del encuentro con las otras religiones. Antes --al menos con anterioridad estructural-- de ser un interrogante externo, es ya una aguda pregunta interna para cada religión, sobre todo para cada una de las universales. En el caso del cristianismo lo es de un modo muy expreso: el Dios que aquí se nos revela, no aparece jamás como posesión propia ni salvación exclusiva, sino como El que mantiene su trascendencia gratuita e intrínsecamente destinada a todos.

Obviamente el afán posesivo humano tiende a acapararlo: así lo muestra la continua corrección profética en el Antiguo Testamento y la dura lucha del cristianismo inicial para comprender la implicación universalista del mensaje evangélico, para no hablar ya de la recia historia de intolerancia posterior. Pero la experiencia cristiana, que muy pronto anunció la centralidad de Cristo, hasta el punto de afirmar que "no hay salvación en ningún otro" (Hch 4,12), no podía dejar de proclamar igualmente la universalidad de la salvación, que brota de la esencia más íntima de su Dios que "es amor" (1 Jn 4,8.16) y que por lo mismo "quiere que todos los hombres se salven" (1 Tim 2,4).

1.3.3 *Diálogo situado y sin privilegios*

Se trata, como se ve, de una tensión interna a la propia fe, que la interroga en sí misma, desapropiándola de todo egocentrismo y obligándola a profundizar su autocomprensión. El encuentro con las religiones se inserta en esa dinámica interna, enmarcado en un régimen de don y gratuidad, dentro del cual la concurrencia o el intento de dominio queda desenmascarado como soberbia y pecado. La absolutez corresponde sólo a Dios, lo que le queda al hombre es la tarea inacabable de irse asimilando, tanto en la gloria y la humildad del servicio, ofreciendo a los demás lo que ha descubierto, como en el duro y gozoso aprendizaje de lo que los otros le ofrecen y que él reconoce como perteneciente a su mismo Dios, que es el de todos.

De ahí que nuestro diálogo con las otras religiones no va esquivar las exigencias de la sensibilidad moderna, antes bien las tomará como piedra de toque de la propia autenticidad. Pero las afrontará en un segundo momento, a partir de la resolución interna de las propias tensiones; o, si queremos formularlo mejor, después de dejarse aleccionar por las implicaciones de la propia experiencia reveladora, mucho más grande que nuestras expectativas y mucho más generosa que nuestro afán de dominio. Esperemos que, de este modo, el tratamiento logre hacer justicia a las legítimas preocupaciones de la postura pluralista, sin por ello caer en el relativismo.

En este sentido, se comprenderá bien que la reflexión se centre fundamentalmente en la autocomprensión cristiana. Eso, lejos de ser soberbia egocéntrica, es, como bien había visto Newman en otro contexto la "verdadera modestia"²¹. Por lo demás, la hermenéutica actual sabe muy bien que la propia situación es el lugar indispensable de todo verdadero diálogo; lo único que se pide es ser conscientes de los propios presupuestos y mantenerlos abiertos a la confrontación.

2. LAS DOS CUESTIONES FUNDAMENTALES

Empecemos haciendo un planteamiento global, que permita ver las líneas fundamentales del problema desde la misma autocomprensión de la revelación cristiana. Esto es muy importante, pues pone al descubierto los supuestos de fondo que están guiando, no siempre clarificados, toda la argumentación.

2.1 La "particularidad" como necesidad histórica

2.1.1 *Radicalidad actual del problema*

Resulta significativo que la situación actual ofrece un curioso carácter polar, en el sentido de que, si por un lado plantea una nueva dificultad, por otro ofrece también una nueva posibilidad de solución. Vamos a verlo en dos frentes principales.

a. No existe universalidad abstracta

Como queda dicho, la sensibilidad actual es alérgica a toda particularidad que tienda a universalizarse: nada teme más que la lesión de la igualdad, la libertad y la tolerancia. Cabría simbolizarlo en la sospecha espontánea de etnocentrismo ingenuo frente a toda pretensión de universalizar lo propio. Pero, por otra parte, el agudo sentido histórico que la caracteriza, le hace comprender que todo está irremediabilmente situado en el tiempo y el espacio. No es posible una universalidad abstracta, sino sólo aquella que se medie lentamente por los caminos de la historia: la universalidad "racional" de la Ilustración --que quiso realizar los ideales de lo

²¹ "...in these provinces of inquiry egotism is true modesty. In religious inquiry each of us can speak only for himself, and for himself he has a right to speak. His own experiences are enough for himself, but he cannot speak for others: he cannot lay down the law; he can only bring his own experiences to the common stock of psychological facts" (An Essay in Aid of a Grammar of Assent, ed. Image Books, New York 1955, p. 300).

universal humano sin la paciencia de los condicionamientos concretos-- se pagó con el terror de la Revolución Francesa²².

Por eso la teología actual ha comprendido bien que la verdadera universalidad sólo puede realizarse "a través de la mediación histórico-particular"²³. Por paradójico que parezca en un mundo cada vez más universalizado, la conciencia histórica nos ha hecho ver que una religión sólo podrá ser realmente universal, si llega a serlo desde dentro de una particularidad histórica²⁴.

El problema no está, pues, en que la revelación cristiana aparezca delimitada por una situación histórica, puesto que eso es más bien la condición de posibilidad de su existencia real. La cuestión radica --dada su pretensión de universalidad-- en la aparente exclusión de los demás. Los planteamientos usuales --que dan por supuesto que la revelación podría ser sin más universal-- difícilmente pueden evitar la impresión de una arbitrariedad divina. Desde lo dicho resulta ya posible intuir que se trata únicamente de algo inevitable en una historia finita; algo estructuralmente no distinto al hecho de que unos nazcan blancos y otros negros, unos en Europa y otros en América...

Lo cual no deja, con todo, de suscitar otra pregunta: ¿qué sucede con aquellos a los que esa mediación histórica no alcanza de hecho? Si la experiencia de la revelación dice de ella misma que es lo más alto y valioso que puede sucederle al hombre, puesto que significa la comunicación salvadora del mismo Dios, ¿no pide desde su misma esencia que, a pesar de todo, se asegure su presencia a todos?

Y también aquí --con esto entramos en la segunda polaridad-- la sensibilidad actual agudiza la dificultad.

b. No existe la revelación aislada

A partir de la Ilustración, tanto la exégesis crítica como un mejor conocimiento de las demás religiones nos han hecho ver que la revelación bíblica no constituye ese "caso aparte" que suponía la teología al uso: una palabra puramente divina, "dictada" por Dios a "su pueblo". La comparación de la tradición bíblica con las demás tradiciones religiosas, primero con las de sus vecinos en el Oriente Medio y luego con las del resto de la humanidad, muestra que ni aquella es tan "divina" que no deje ver con evidencia el esfuerzo y aun los fallos y heridas de la reflexión humana, ni las demás son tan "humanas" que no dejen apreciar la presencia viva y salvadora de lo Divino. En una palabra, hoy es un hecho obvio que la revelación bíblica no constituye una realidad tan aparte que la distinga totalmente de las demás religiones ni que estas deban esperar por ella para experimentar la presencia salvífica de Dios. ¿Donde queda entonces la pretensión de universalidad? Pero es curioso que también ahora es la misma dificultad la que abre la vía de la solución. Si esta constatación supuso acaso la máxima crisis en la autocomprensión de la revelación bíblica, hasta el punto de que muchos pensaron que la había destruido²⁵, puso al mismo tiempo las bases de una nueva solución. Porque ahora podemos ver mejor cómo la universalidad bíblica no tiene por qué significar el exclusivismo de un dios que para cultivar a un pueblo abandona a todos los demás. Se trata más bien del Dios que, mientras cultiva a uno, sigue igualmente con los demás; y lo que pueda haber de cultivo "especial" no es en modo alguno un favoritismo excluyente, sino un medio más del amor incondicional a todos. Tal es lo que trataremos de mostrar como el sentido profundo de la "elección".

c. Está en juego el sentido mismo de la revelación

Esta panorámica del problema resulta tal vez demasiado amplia y además, al adelantar el sentido de la solución buscada, va a forzar sin duda enojosas repeticiones. Pero ha parecido necesaria, por la decisiva importancia de lo que está en juego. En estas cuestiones se trata nada menos que de la coherencia misma de la reflexión. Estamos, en efecto, aludiendo a los presupuestos que de ordinario no se afrontan de modo

²² Véanse las agudas observaciones de R. Schäffler, Religion und kritisches Bewusstsein, Freiburg / München 1973, pp. 56-83, principalmente p.56-73.

²³ E. Schillebeeckx, Jesús. La historia de un viviente, Madrid 2^a 1984, pp. 556-560. Un intento densamente especulativo es el de W. Löser, 'Universale concreturn' als Grundgesetz der oekonomia revelationis, en W. Kern / H.J. Pottmeyer / M. Seckler (eds.), Handbuch der Fundamentaltheologie. II Traktat Offenbarung, Freiburg 1985, pp. 108-121.

²⁴ Obviamente, con esto no se dice que toda tradición particular sea ya sin más potencialmente universal: eso tendrá que mostrarlo en su capacidad real para llegar a todos y para ser aceptada no por la imposición de la fuerza sino por la validez humana de la oferta. De ahí la importancia del tema de la verificación, que aquí sólo podrá ser aludido.

Como se sabe, esta es una preocupación capital en la reflexión del W. Pannenberg sobre la revelación, ya desde el escrito programático, dirigido por él, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 4^a 1970. En diálogo con su pensamiento, hemos prestado también una sostenida atención al problema: cf. La revelación, principalmente pp. 343-381.

²⁵ Piénsese en los grandes representantes de la Escuela Histórica de las Religiones, para muchos de los cuales la Biblia pasó a ser uno más entre los libros sagrados de las culturas mesopotámicas (cf. J. Hempel, Religionsgeschichtliche Schule: RGG 3 [1961] 991-994 y H. Schlier, Religionsgeschichtliche Schule: LfThK 8 [1963] 1184-1185). Más significativo todavía es acaso el hecho contado por Semler en el prólogo a su refutación de Reimarus: el escándalo de la publicación por Lessing de los fragmentos de Acerca del propósito de Jesús y de sus discípulos, 1778, resultó tan grande que muchos estudiantes de teología se sintieron perdidos y buscaron otra profesión (cf. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, ed. Siebenstern, München / Hamburg 1976, p. 67). Sobre todo esto cf. A. Torres Queiruga, La revelación, c. II-III, pp. 57-116.

expreso y que por ello tienden a condicionar fatalmente todo el proceso. La razón es que afectan a la cuestión del sentido, que, como muy bien ha visto la filosofía analítica, es previa a la de la verdad. Porque, realmente, tanto desde el punto de vista antropológico --dado que se trata de lo más radical, la salvación del hombre-- como del teológico --puesto que están en juego la bondad y sabiduría de Dios--, esas cuestiones resultan decisivas. Si, como generalmente se da por supuesto, Dios lo "pudiera" hacer todo más fácil, revelándose de modo directo y evidente a todos los hombres, pero "no quisiera", difícilmente valdría la pena seguir discutiendo: dígame lo que se diga, la revelación no podría ya resultar creíble.

Y lo mismo vale del otro aspecto: si la plenitud de la revelación bíblica se hubiese comprado al precio del abandono del resto de la humanidad, su ofrecimiento ulterior estaría ya radicalmente viciado y sería inaceptable. Todas las explicaciones posibles, todas las razones de "conveniencia" llegarían ya demasiado tarde, chocarían con la sospecha elemental de un inaceptable desinterés de fondo. Porque donde está en juego lo último --la salvación del hombre y el amor de Dios-- no pueden existir razones penúltimas que expliquen la falta de un compromiso sin reservas.

Se comprende fácilmente que esto no es una sutileza teórica, sino un hecho de trascendencia vital. Por lo demás, hechos muy graves lo demuestran. Ya la Ilustración, enfrentada a este problema, había intentado desvincular a Dios de una revelación histórica particular. Y en nuestros días, nada menos que un pensador tan fino como Georges Morel llegó a abandonar por esta cuestión no sólo la Compañía de Jesús, sino el mismo cristianismo: creyó que sólo así se podía asegurar la "gratuidad de la relación con Dios", el cual "está cerca de todos, y no se implica en la historia, porque implicarse equivale a elegir, y elegir equivale a excluir"; el Dios particularizado en una elección histórica, "para amar a Jacob, tiene que odiar a Esaú" (Mal 1,2-3)²⁶. Y no es difícil observar que la progresiva radicalización de un teólogo tan significativo en este punto como John Hick va dirigida en gran parte a evitar este escollo.

Si bien en este autor opera además el otro (pre)supuesto del pluralismo: el de la posibilidad histórica de distintas plenitudes simultáneas, pues ese es, en definitiva, el reverso de postular la equivalencia de las diversas religiones. También este presupuesto deberá ser examinado, para intentar rescatar su intención profunda sin necesidad de echar mano de esa imposible suposición..

d. Orientación general de la respuesta

Con lo cual quedan enunciados los dos grandes polos sobre los que va a girar nuestra respuesta. Solo ellos permiten, en nuestro parecer, una comprensión coherente con la globalidad de la experiencia reveladora:

1º La particularidad de la revelación cristiana no es una alternativa "escogida" por Dios, sino una necesidad impuesta por la revelación en la historia. Dicho en positivo: Dios se revela sin reservas y a todos, con toda la fuerza de su amor, de su sabiduría y de su poder; los límites de la revelación no son "queridos" por El, sino "impuestos" por la insuperable finitud de la captación humana. Se trata de una inconmensurabilidad estructural --entre lo infinito y lo finito--, que es la que explica las limitaciones concretas, tanto involuntarias (como la etapa o circunstancia cultural) como voluntarias (como la ceguera o deformación culpables).

2º La culminación histórica del proceso revelador, concebida como plenitud insuperable, no podía darse más que en punto concreto. Ese es el significado del misterio teándrico de la persona de Cristo y su necesaria unicidad; por eso su captación es ya simultáneamente confesión de fe. Pero esa plenitud está intrínsecamente destinada a todos: por eso el Cristo no es "posesión" de los cristianos, sino oferta a todos como posible culminación de la fe que ellos ya tienen. Tal es el sentido hondo del inclusivismo y la base justa para el encuentro de las religiones, en cuanto visto desde el cristianismo.

2.1.2 *El silencio de Dios: Cur tam sero?*

Paul Hazard cuenta una curiosa anécdota que muestra muy bien la extrañeza de la racionalidad ilustrada ante la aparente reserva y aun cicatería de Dios en revelársenos con claridad. En una reunión de salón, el geógrafo y matemático francés La Condamine propuso a un grupo de amigos un difícil enigma. Para admiración general, todos adivinaron la solución al momento: él mismo la había escrito con grandes letras en el reverso bien visible de la hoja en que leía... La moraleja era clara y directa: ¿por qué Dios no había hecho lo mismo con nosotros?²⁷.

Ya queda indicado que, aunque sea sin tan confesado racionalismo, ese presupuesta sigue operando en las mentes de muchos. Y, sin embargo, no es difícil comprender su absurdo. Formulémoslo abruptamente:

²⁶ Cf. Ch. Duquoc, *Monoteísmo e ideología unitaria*: Concilium n.197 (1985) 79-83; remite a G. Morel, *Questions d'homme*, 3 vol., Paris 1977. Personalmente, en *La revelación*, p. 316 n. 316, explico mi relación con la obra de Morel y cómo me parece que desde la concepción que intento exponer sus mismos presupuestos, lejos de alejar del cristianismo, permiten comprenderlo mucho mejor. Creo que lo mismo podría afirmarse de la postura de J. Hick. En este sentido, aunque estoy de acuerdo con J. Gómez Caffarena en que su *An Interpretation* es "una dignísima culminación de una vida dedicada a la filosofía de la religión" (*Filosofía de la Religión. Invitación a una tarea*: Isegoría 1 [1990] 130, n.3), no creo que en punto tan crucial fuese la única posible desde sus mismos presupuestos.

²⁷ *La pensée européenne au XVIII^e siècle*; uso la trad. portuguesa: *O pensamento europeu no século XVIII*, Lisboa 1983, pp. 55-56 (Todo el capítulo se titula significativamente "El Dios de los cristianos sometido a juicio").

pensar que la revelación divina pudiera darse con perfecta claridad y para todos los hombres desde el comienzo, equivale a pensar --sin advertirlo-- un sinsentido. Significa, en efecto, ser víctima de un espejismo imaginativo, que concibe acrítica y abstractamente la omnipotencia del actuar divino sin tener en cuenta los límites que impone su realización en la cerrada limitación de la creatura. En el fondo, equivale a imaginar el "círculo cuadrado" de la captación perfecta de lo infinito en la imperfección de la subjetividad finita.

El falso encanto se deshace en cuanto se lo examina con atención crítica. Mucho más todavía, si se atiende a la racionalidad íntima de la experiencia reveladora cristiana. El Dios que en ella se descubre es un Dios de amor, siempre dispuesto a la ayuda total; un Dios que en su manifestación definitiva aparece como no escatimando siquiera la vida de su Hijo (Rm 8,32) con tal de salvar al hombre. Es obvio que, en lo que de El depende, un Dios así también se revelará a todos sin reservas. El límite, si aparece, es que no puede ser evitado y viene de otro lugar: de la incapacidad de la creatura para captar con más claridad su revelación. Bien mirado, esa es por lo demás la estructura general de toda la experiencia bíblica, que más tarde expresará tan magníficamente san Juan de la Cruz: "porque en darnos como nos dio a su hijo, que es una Palabra suya --que no tiene otra--, todo nos lo habló junto y de una sola vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar"²⁸.

No puede extrañar por eso que esta intuición aparezca ya en la teología cristiana más primigenia y justamente en conexión con nuestro tema, a pesar de que, como sabemos, entonces se presentaba con mucha menos agudeza. El escándalo de la particularidad se manifestaba lógicamente no tanto en el espacio abarcable de la ecumene, cuanto en la profundidad del tiempo (más perceptible, a pesar de lo corta que era desde nuestra perspectiva actual). La pregunta, dirigida como una objeción a los cristianos, era: "en los siglos anteriores, ¿dónde estaban los cuidados de una tan grande providencia?"²⁹.

Se trata de la famosa cuestión del cur tam sero? ("¿por qué tan tarde?"). Lo curioso es que la reflexión teológica logró ya entonces señalar la causa profunda y verdadera: no era posible de otro modo, dada la imperfección y finitud de la creatura. San Ireneo lo dijo con palabras insuperables:

Si alguno de vosotros afirma: ¿no podía Dios desde el principio hacer al hombre perfecto?, que sepa que Dios ciertamente es todopoderoso, pero que es imposible que la creatura por el hecho de ser creatura, no sea muy imperfecta. Dios la conducirá por grados a la perfección, como una madre que debe primero amamantar a su hijo recién nacido, y le va dando, a medida que crece, el alimento que necesita... Sólo quien no ha sido producido es también perfecto, y ése es Dios. Fue necesario que el hombre fuese creado, después creciese, se hiciese adulto, se multiplicase, adquiriese fuerzas, y después llegase a la gloria y viese a su Maestro... Más insensatos que los animales, reprochan a Dios que no los hiciese dioses desde el principio³⁰.

Por su parte, Ireneo no era absolutamente original: se apoyaba en la idea paulina de la "economía de la gracia de Dios" (Ef 3,1). Y no quedó aislado: hay toda una línea que atraviesa la patrística y que será abundantemente recogida por los grandes teólogos de la Edad Media. De Lubac que la descubre, la describe así: "todo es posible para Dios, pero la congénita debilidad de la creatura impone un límite a la recepción de sus dones"³¹.

Con todo, es lástima que esta intuición no haya empapado con más eficacia el discurso teológico. Aparece, sin embargo, y de modo creciente, sobre todo bajo el prisma de la imposibilidad de la creación de un hombre o ser finito ya perfecto. Resulta significativo que haya reaparecido en el período modernista, con expresa referencia a la tradición patrística, sobre todo en la correspondencia entre M. Blondel y L. Laberthonnière: La creación de un ser divinizable implica ciertas condiciones metafísicas que no son cualesquiera. El hombre no puede, inmediatamente, ser creado perfecto, acabado. Debe poder no solamente ratificar su propia creación, sino también consentir a su propia génesis y al destino que le es propuesto³².

Cabe afirmar que en la teología actual --apoyada sin duda por una más aguda conciencia filosófica de la historicidad de la existencia humana³³-- la idea está penetrando cada vez con más intensidad. H. U. von Balthasar la subraya, apoyándose en De Lubac³⁴. Refiriéndose concretamente a la revelación, entre nosotros

²⁸ La subida al Monte Carmelo, I.2, c.22, n.3 (Vida y obras de san Juan de la Cruz, Madrid 41960, p. 522).

²⁹ Así razonaban Celso, Porfirio, Simaco y Juliano el Apóstata: ver las referencias en H. de Lubac, Predestinación de la Iglesia, en Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma, Barcelona 1963, pp. 177-178. Este trabajo (pp. 177-203) es una excelente síntesis.

³⁰ Adv. Haer. 4,38 (PG 7,1105-1109).

³¹ L. c., pp. 178-195.

³² Así resume C. Tresmontant el sentido de la discusión: M. Blondel / L. Laberthonnière, Correspondance philosophique, Paris 1961, p. 346; cf. pp. 346-347. 372. 375-376. Cf. también C. Tresmontant, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie, Paris 1961, p. 650 ss.

³³ Hegel aludía ya a un "argumento de dos mil años"; cf. aclaraciones y referencias en W. Jaeschke, Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart / Bad Cannstatt 1986, p. 207 y 291.

J.P. Sartre subraya muy bien la necesidad del crecimiento a partir de la radical y constitutiva historicidad de la libertad: cf. L'être et le néant, Paris 1943, principalmente IV Parte, c. I, pp. 508-642.

³⁴ Cf. Theodramatik II/1, Einsiedeln 1976, pp. 195-201.

han insistido en ella J. Monserrat³⁵ y M. Gelabert Ballester³⁶. Y ya en referencia inmediata al problema del encuentro entre las religiones, la aduce explícitamente J. Hick³⁷.

Hay que observar, sin embargo, que estos últimos conservan todavía un sesgo voluntarístico: Dios "podría" revelarse plenamente al hombre histórico, pero "no quiere" porque eso anularía la libertad humana. Lo que quiere decirse acaso sea justo³⁸. Pero pone todas las bazas para seguir alimentando el fantasma imaginativo de que en definitiva las cosas son así de difíciles porque Dios lo quiere. Es preferible acentuar la consecuencia: se trata de una imposibilidad estricta. Tanto mirando a Dios, que quedaría negado en la infinitud de su misterio, que sería captable con plenitud evidente por un ser histórico finito ("si lo comprendes, no es Dios", decía san Agustín); como mirando al hombre, que quedaría negado en su esencia de libertad finita, la cual por serlo necesita realizarse en el trabajo y la maduración del tiempo.

En todo caso, lo significativo para nuestro propósito es el consenso de fondo: la particularidad de la revelación cristiana como una necesidad histórica. Ahora conviene ya dar un segundo paso: ver su significado en relación con la revelación en las otras religiones.

2.1.3 La "elección" de Dios: cur tam cito?

a. La elección no es "favoritismo"

También aquí la imaginación puede jugar malas pasadas: en muchos casos, aun cuando en teoría se ha aceptado que Dios está real y salvadoramente presente a todos los hombres, sigue operando, subterráneo pero eficaz, el prejuicio de que sólo se ha revelado en la tradición bíblica. La "elección" de unos sería abandono de los demás; en el mejor de los casos, a la espera de que los elegidos vayan más tarde a los otros.

La misma formulación explícita del prejuicio basta para ver su enormidad. De lo anterior y de toda la experiencia bíblica se sigue la evidencia contraria: es claro que el Dios que "quiere que todos los hombres se salven", urgido por su amor libre y generoso, busca por todos los medios hacerse sentir lo más rápida e intensamente posible por todos los hombres. No descuida a ninguno ni tiene "acepción de personas" (cf. Rm 2,11; Ef 6,9; Col 3,25; 1 Pe 1,17). Lo que sucede es que cada tradición lo recibe a su manera y según la limitación de sus capacidades; pero a ninguna descuida, en todas está presente y de todas se vale para ayudar a las demás.

Sintetizando imaginativamente: es como si Dios el fondo luminoso del ser, estuviese presionando continuamente la conciencia de la humanidad, para emerger en ella, haciendo sentir su presencia (su revelación)³⁹. Donde se ofrece un resquicio, donde una conciencia cede libremente a su presión amorosa, allí concentra su afán, aviva con cuidado la lumbrera que empieza a nacer, continúa apoyándolo con todos los medios de su gracia. Y desde ese punto procura extender para los demás el nuevo descubrimiento, conjuntando en ellos la presión interna de siempre y el ofrecimiento externo que les llega desde la historia. Se comprende que la "elección" --y piénsese que todas las religiones se consideran de algún modo "elegidas"-- no puede interpretarse fuera de este contexto. Significa el modo concreto en que Dios se relaciona con una tradición determinada. Ese modo no viene dado por una elección arbitraria, sino por las condiciones reales que lo hacen posible. Y lo que en él se consigue de nuevo y peculiar está destinado a todos. Es, pues, una vivencia real y plenificante, pues Dios no actúa "como si"; pero no es "favoritismo", pues su destinación es intrínsecamente universal.

Es indudable que serían necesarias muchas precisiones en un tema tan fundamental. Para no alargarnos, intentemos aclararlo con un ejemplo. Imagínese a un profesor que está intentando hacer comprender una teoría difícil a su clase. Se dirige a todos y por todos quiere ser comprendido. Pero cuando en su empeño ve asomar en los ojos de algún alumno el brillo de la comprensión, es seguro que --sin abandonar la enseñanza de los demás-- tratará de apoyarlo y de impulsarlo hacia el fondo del problema. Hay libertad por parte del

³⁵ Existencia, mundanidad, cristianismo, Madrid 1974, pp. 452-454.

³⁶ Experiencia humana y comunicación de la fe, Madrid 1983, pp. 113-118.

³⁷ God, p. 50.

³⁸ La dificultad se remonta a Kant y ha sido retomada por K. Jaspers: "Yo mismo no puedo pensar de otra manera que Kant: si la revelación fuera 'real'[comprobable empíricamente: A.T.Q.], ello sería el infortunio para la libertad concedida a los hombres" (La fe filosófica ante la revelación, Madrid 1968, pp. 23-24).

Véase como la expresa hoy J. Hick: "We can imagine [obsérvese el verbo] finite personal beings created in the immediate presence of God, so that in being conscious of that which is other than themselves they are automatically and unavoidably conscious of God. (...) But how, in that situation, could they have any genuine freedom in relation to their creator?" (Ibid.) Cf. en La revelación, pp. 321-322, las referencias que hacemos a otros autores y un razonamiento algo más detallado.

Prescindimos aquí de analizar el caso distinto de la plenitud en la gloria, puesto que esta supone necesariamente la historia previa: cf. las consideraciones que hacemos al respecto en Creo en Dios Padre, Santander 1986, pp.145-149.

³⁹ Es significativo que J. Hick acude también a esta misma imagen: "Let us then think of the Eternal One as pressing in upon the human spirit, seeking to be known and responded to by man's free responses to create the human animal into (in our Judeo-Christian language) a child of God, or towards a perfect humanity" (God, p. 48). Dado que la 1ª ed. de esta obra es de 1980, la primacía de la metáfora le corresponde; pero lo que importa es la coincidencia de las preocupaciones a pesar de la posible diferencia en las teorías.

profesor, pues de nada se enteraría el alumno, si el profesor no se decidiese a explicar. Y hay elección, pues la comprensión del alumno y, por consiguiente la relación con el profesor, se intensifica y profundiza. Pero si se trata de un buen pedagogo, buscará que por medio de ese alumno la clase entera acceda lo más rápidamente posible a idéntica comprensión. Lejos de perder, la clase ha salido ganando.

Retiremos lo que en un profesor humano pueda haber de parcialidad; advirtamos, sobre todo, que la sensibilidad para lo divino no coincide necesariamente con las dotes de los "sabios y prudentes" del mundo (Mt 11,25); añadamos que el ser del alumno y la capacidad misma de comprender son en este caso don del revelador divino, y tendremos un "modelo" sugestivo del misterio de la elección divina.

b. La elección particular como "estrategia" del amor universal

Hagamos la aplicación a la tradición bíblica. La "elección" de Israel responde perfectamente a este esquema. No se trata de que Dios "empiece" su manifestación al hombre con la historia bíblica. Sucede, más bien, que en el seno de su manifestación a la humanidad --y más en concreto a la específica humanidad que a partir de la revolución neolítica vivencia esa manifestación en las religiones del Oriente Medio-- un grupo determinado va a iniciar un tipo peculiar de experiencia. Por diversas circunstancias --entre las que la experiencia de la salida de Egipto, su ser lugar de cruce de religiones y culturas, así como el estilo ético, personal e histórico en que fué configurándose su relación con Dios⁴⁰, juegan un papel determinante-- en ese grupo se desarrolló una peculiar sensibilidad para captar la "presión" religiosa de Dios sobre la conciencia de la humanidad⁴¹.

No se trata de que todo sea aquí más pleno y mejor. De hecho, para determinados aspectos --como la tolerancia con los demás y la transparencia cósmica de lo Absoluto, en las religiones de la India; o la sabiduría de la vida, en la religión china⁴²-- la tradición bíblica no se muestra especialmente receptiva. Pero la autointerpretación cristiana cree que, en conjunto, a través ese grupo se ha abierto un tipo de experiencia, en el que --digámoslo a nuestra manera-- Dios encontró la posibilidad de ir potenciando un camino hacia la manifestación alcanzada en Cristo.

Pero ahora ya comprendemos que ese hecho no ha robado nada a los demás, que Dios entretanto ha ido apoyando igualmente en todo cuanto le permitían las respectivas tradiciones. Al contrario, se ve muy bien que ahora puede ofrecerles además lo revelado en Cristo. Un mínimo realismo histórico muestra que a "eso" --aún prescindiendo ahora de su mayor o menor excelencia-- no habrían llegado nunca por evolución interna: ahora puede regalárseles por el atajo externo de la misión. De hecho, resulta llamativo que lo alcanzado en tradición judía, hasta entonces muy recluso en su particularismo nacionalista, es entregado ahora a toda la humanidad. A la primitiva iglesia le costó comprenderlo, pero la dinámica interna era imparable.

Vista así, ¿no es cierto que la particularidad, a primera vista tan escandalosa, lejos de ser un favoritismo arbitrario, se muestra como una auténtica "estrategia del amor" para llegar cuanto antes y del mejor modo al mayor número posible de hombres y mujeres?

c. La prisa del amor

La idea aludida en el título de este apartado puede ilustrarlo y confirmarlo. Los antiguos pudieron preguntarse "¿por qué tan tarde?" Pero la autocomprensión cristiana puede hacerse, y se ha hecho, también la pregunta contraria: cur tam cito? ("¿por qué tan pronto?"). En efecto, mirando el lento proceso de la historia humana y la inmensidad del horizonte que se abría ante ella, ¿cómo fue posible esa inaudita "aceleración del tiempo" --obsérvese: un motivo bíblico--, que hizo del punto cero de nuestra era el salto definitivo de la revelación en Cristo? Aún hoy está la humanidad en trance de unificación cultural y humanización verdadera: ¿cómo fue posible que Dios considerase "maduros" --otro motivo bíblico-- los tiempos hace ya veinte siglos? H. U. von Balthasar detecta, con aprobación, este motivo en W. Solowjew y lo expresa así:

si los Padres de la Iglesia tuvieron que responder a la pregunta de por qué Cristo llegó tan tarde al final de los tiempos, Solowjew tiene que hacerlo a la pregunta contraria de por qué llegó tan pronto⁴³.

Ciertamente este tipo de consideraciones corre siempre el riesgo de escapar al sentido controlable. Pero, mirando al fondo de la experiencia, no resulta tan artificial para la autocomprensión cristiana el pensar que la revelación definitiva en Cristo se produjo justo en el tiempo en que se daban el mínimo de condiciones de posibilidad para su inserción definitiva en la historia universal⁴⁴.

⁴⁰ Tema, obviamente, difícil: véanse las referencias que ofrecemos en La revelación, pp. 328-329.

⁴¹ Léase la sugerente presentación del proceso bíblico que en este sentido hace A. Kolping, Fundamentaltheologie. II Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes, Münster 1974, pp. 16-210.

⁴² Véase la sugerente clasificación que H. Küng, Christentum und Chinesische Religion, München / Zürich 1988, pp. 11-19, hace de las tres grandes corrientes religiosas en la humanidad actual: abrahámica, india y china.

⁴³ Herrlichkeit. II/2 Laikale Style, Einsiedeln 1969, p. 692; cf. pp. 681-693.

⁴⁴ Véanse, por ej., las observaciones de P. Teilhard de Chardin, El fenómeno humano, Madrid 1963, pp. 349-357 y H.U.von Balthasar, Implicaciones de la palabra, en Verbum Caro? Madrid 1984, pp. 88-93. Hegel había dicho cosas fundamentales al hablar del tránsito a "la religión consumada" en sus Lecciones sobre Filosofía de la Religión, nueva ed. de W. Jaeschke, trad. cast. de R. Ferrara, vol. II-III, Madrid 1987, principalmente pp. 44-67.

U. Mann, Das Christentum als absolute Religion, cit., principalmente pp. 9-46. 169-88, acudiendo bastante a la noción de "tiempo eje" (muy ampliada en el tiempo respecto de la de Jaspers), hace también sugerentes consideraciones.

2.2 La "unicidad" de la revelación plena

Lo dicho hasta ahora ha dado por supuesto el carácter pleno y definitivo --y en ese sentido, único-- de la revelación cristiana. Pero no lo hemos estudiado expresamente. En realidad, la estructura del razonamiento podría valer para cualquier tradición (por eso hemos insistido en que se trataba de la "autocomprensión cristiana"). La razón está en que hasta aquí interesaba clarificar la primera gran cuestión propuesta al principio: la particularidad como una necesidad histórica, ni arbitraria ni opuesta en principio a la universalidad de destino⁴⁵.

Pero ahora toca afrontar la segunda, a saber, si históricamente la plenitud puede darse de modo simultáneo en las distintas religiones (pluralismo) o si sólo puede darse en una, si bien no sin relación con las demás ("inclusivismo"). Lo analizado resulta fundamental para la comprensión de este problema, pero no lo prejuzga del todo. Vamos a intentar un tratamiento expreso en dos pasos: 1) el modo de la inclusión y 2) las consecuencias para el encuentro entre las religiones (que constituirá el apartado 3).

2.2.1 Imposibilidad de un pluralismo consecuente

a. Entre el imperialismo y la nivelación

Conviene antes de nada empezar haciéndose cargo de la preocupación pluralista: cualquier intento de universalizar una particularidad ha de precaverse por todos los medios de hacerlo a costa de los demás. No puede tratarse de una "universalidad de conquista". Queda claro que no podemos ya pensar que la revelación se concentraría únicamente en la tradición cristiana frente a un mundo totalmente carente de presencia reveladora de Dios. Los tiempos para jugar con la necia y horrible tentación de un "imperialismo" cristiano deben quedar bien sepultados.

La cuestión estriba en saber si la única alternativa a esa postura consiste en una nivelación de todas las experiencias reveladoras. Esta alternativa, ya queda reconocido, tiene a su favor la espontánea generosidad del corazón. Pero por eso mismo, creo que obedece más bien a la omnipotencia imaginativa del deseo que al realismo de la historia. Esta no es jamás homogénea y avanza siempre "en punta", en el sentido de que cualquier conquista o logro de algo verdaderamente nuevo lo es siempre en una circunstancia determinada. Lo cual no quiere decir que lo sea en total discontinuidad o sin el influjo del entorno, ni que este deba estar totalmente privado de aquello que ejemplarmente se consigue en el punto de avance. Piénsese, por ejemplo, en la filosofía: es muy difícil negarle el carácter de ser una adquisición griega (al menos tal como la entendemos en Occidente, pero eso basta para nuestro razonamiento)⁴⁶. Y para reconocerlo no es preciso pensar que lo haya hecho sin el influjo de otros pueblos ni, mucho menos, que estos carezcan totalmente de "filosofía"⁴⁷. Podríamos aludir igualmente a la técnica como "descubrimiento" occidental y moderno⁴⁸: sin algún tipo de técnica ninguna cultura puede siquiera sobrevivir y, sin embargo, si la quieren usar en su plena eficacia, de hecho habrá de llegarles desde Occidente.

Obsérvese que razonamos todavía en abstracto. Los ejemplos valen en principio para cualquier gran avance humano y, por supuesto, para cualquier religión. Indican además que no se trata de avances totales: una tradición puede avanzar mucho en un punto y quedar retrasada en otro; y aun cada avance real en un punto tiene de ordinario sus costos: basta pensar en las ambigüedades de la técnica para comprenderlo. En este sentido es seguro que no hay religión que no haya logrado algo específico y peculiar, que sea "logro" suyo en alguna dimensión de lo Divino que Dios querría manifestar a todos: ¿no es un hecho que estamos aprendiendo siempre algo al contacto con las demás religiones?

b. La necesidad de un criterio objetivo

Es indudable que la distinción entre Dios --o lo Real, o lo Absoluto, o el "Eternal One"-- en sí mismo y su manifestación religiosa en la especificidad de cada cultura constituye una evidencia fundamental. John Hick

⁴⁵ En La revelación, pp. 333-335, tratamos todavía otro sugerente tópico: "la humildad de Dios: cur tam infra?" Allí se subraya que la universalidad se realiza "desde abajo", desde la humildad y la desposesión, porque sólo así puede llegar realmente a todos los hombre en las condiciones de la historia.

⁴⁶ "...significa riconoscere, nè piú nè meno, che, in questo campo, i Greci furono dei creatori, ossia che diedero alla civiltà qualcosa che essa non aveva, e che, come vedremo, si rivelerà di tale portata rivoluzionaria da mutare il volto alla civiltà medesima" (G. Reale, Storia della Filosofia Antica. I Dalle origini a Socrate, Milano 1984, p. 12).

⁴⁷ Cf. la discusión clásica de este punto en E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I/1, Leipzig 1919, pp. 21 ss; actualizada en E. Zeller / R. Mondolfo, La filosofía dei Greci nel suo sviluppo storico, I/1, Firenze 1943, pp. 35-63. G. Reale, ibid., pp. 11-30 ofrece una clara panorámica, que acaso minimiza en exceso la aportación oriental; cf., con todo, lo que dice a propósito de los misterios (pp. 26-29; y también F.M. Cornford, Principium sapientiae. The Origins of the Greek Philosophical Thought, Cambridge 1952).

⁴⁸ La postura, tan reservada, que toma Heidegger contra la técnica como configuración "moderna" del destino del Ser, muestra justamente el reconocimiento de esta especificidad: cf. la archicitada conferencia Die Frage nach der Technik, en Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, pp. 13-44 y la menos citada, pero muy interesante, Wissenschaft und Besinnung, ibid., pp. 45-70. Ortega se ocupa de esta dialéctica --universalidad humana / peculiaridad moderna occidental-- con más clara e inmediata preocupación histórica en su famosa Meditación sobre la técnica (1933), en O.c. V, Madrid 1964, pp. 317-375, principalmente pp. 357-358. 371-375.

tiene razón en insistir en ella⁴⁹. Pero parece no poder tenerla al reducir cada manifestación a ser simplemente un modo equivalente a otro cualquiera. Eso negaría todo carácter de descubrimiento a la verdad, en la que el "fenómeno" nada diría en realidad del "noumeno" --es comparación suya⁵⁰--, lo que difícilmente evitaría, por un lado, el riesgo de agnosticismo (las diferencias serían sólo subjetivas, puesto que, al no informar sobre lo real, tampoco son medidas por él)⁵¹; y, por otro, tendería de algún modo a paralizar la historia: ni el aporte de la tradición, ni su purificación crítica, ni su diálogo o contacto con otras tradiciones tendrían alcance real: el resultado final sería siempre equivalente (es decir, igualmente no informativo) al punto de partida, sin posibilidad de ningún avance real hacia una verdad menos inadecuada.

En realidad, esa postura resulta imposible de mantener en su coherencia. El mismo John Hick --al que seguimos tomando como autor especialmente representativo-- precisa centrar sus reflexiones en "las grandes religiones mundiales (the great world faiths) que tienen sus raíces en la edad axial"⁵². Lo cual implica --aunque él evita sacar expresamente tal consecuencia-- dos claros juicios de valor incompatibles con una opción estrictamente pluralista y que son, por lo demás, difícilmente negables: 1) el avance cualitativo de las religiones axiales sobre las preaxiales⁵³; y 2) dentro de éstas, él mismo habla de "grandes religiones", con el sobreentendido obvio de que no todas las existentes pueden tomarse en consideración a este nivel⁵⁴. Pero hay todavía una consideración que, por estar libre de toda posible concurrencia, hace esto más obvio. El problema se presenta dentro mismo de cada religión: cualquier modo de vivirla tiene en principio su derecho; pero todos tratamos de discernir modos más y menos auténticos de vivirla; es decir, buscamos modos que creemos objetivamente mejores. ¿Por qué, si no, tienen tanta importancia las grandes reformas proféticas?

2.2.2. La unicidad de Cristo

a. El sentido de la unicidad

Claro está que esto no determina a priori dónde está el avance. De hecho, cada religión "tiene la impresión de estar en el centro del mundo del sentido, con todas las otras fes distribuidas en su periferia"⁵⁵. Ese es, por lo demás, el sentido obvio de profesar una religión determinada. Por eso, en principio, sólo cabe el diálogo paritario, donde todas se presentan en pie de igualdad⁵⁶. Se trata de mostrar las razones de la propia creencia y el modo como se conciben las relaciones con las demás. Aquí intentamos ante todo mostrar la autocomprensión de la universalidad cristiana.

Esta se apoya en la convicción de que en Cristo se ha alcanzado una plenitud única y definitiva. Lo cual significa que el encuentro revelador entre Dios y el hombre --presente en todas las religiones-- ha acontecido en él de modo insuperable y total: la libre decisión divina de comunicarse totalmente y sin reservas a la humanidad ha encontrado en Cristo la máxima recepción posible en la historia. Cristo ha sido el hombre capaz de experimentar en toda su radicalidad la presencia activa de Dios y de acogerla en la entrega absoluta de su libertad. Constituye, pues, el punto culminante e insuperable de ese proceso por el que el hombre, como ser emergente que se realiza en la historia, alcanza su realización última en el encuentro con Dios.

Claro está que con estas palabras acerca de la revelación en Cristo se está reflejando nuestra fe en su "divinidad". Pero acudir a la "fe" puede significar una especie de escapismo hacia la afirmación arbitraria, ajena a la responsabilidad intelectual. Tiene que ser al mismo tiempo un modo de intentar "comprenderla". Esto es mucho más importante de lo que parece. No se puede dar por supuesta esa comprensión: muchos modos de hacerla hacen imposible un diálogo que más bien debiera contribuir a elaborarla⁵⁷. Al atreverse a

⁴⁹ Cf. principalmente An Interpretation, pp. 236-251, donde resume y profundiza sus reflexiones anteriores al respecto.

⁵⁰ Cf. Ibid., pp. 241-246.

⁵¹ No cabe entrar aquí en un análisis detallado de los problemas epistemológicos implicados en esta observación: remito de nuevo a los excelentes trabajos de A. Kreiner y P. Schmidt-Leukel, que aportan además la principal bibl. de la discusión anglosajona al respecto. Obsérvese únicamente que esta postura no resulta coherente con el carácter con el "realismo religioso" que, frente a las posturas "no cognitivas" defiende en la 3ª parte (pp. 129-232).

⁵² An Interpretation, p. 12.

⁵³ Cf. su mismo análisis, Ibid., pp. 21-35. No interesa entrar en la mayor o menor justeza de la distinción.

⁵⁴ Lo cual es, por lo demás, simple realismo o sentido común. La tarde en que empezaba la redacción de este trabajo, estuve hablando con una misionera en el Zaire: el cariño por aquella gente, a la que había entregado su vida, y el respeto por su religión, no le impedían ver lo pavorosamente opresivas que resultan gran parte de sus creencias tribales. Acaso en aquellas circunstancias concretas sean el modo más natural de integrar el sentido de su existencia. Pero cualquiera comprende que el intento --respetuoso y dialogante-- de ayudarles a mejorar el conjunto supone un avance objetivo. Afirmar que todo debe seguir igual, porque su religión es igualmente válida, puede, teóricamente, parecer una actitud muy abierta y generosa; en la realidad, pudiera ser un auténtico escarnio.

⁵⁵ J. Hick, God, p. 119; cf. pp. 54. 118-119. Lo cual, nótese, desvela la pretensión de validez objetiva, ínsita en toda creencia.

⁵⁶ Ese es el mérito evidente de la propuesta de W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973; más concretamente: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, en Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1971, pp. 252-295.

⁵⁷ Tarea bastante "nueva" y muy difícil, que está muy lejos de estar medianamente elaborada. Algunas indicaciones pueden verse en La revelación, pp. 271-278.

hablar de culminación en Cristo, la afirmación creyente tiene que dejarse confrontar con los datos de la historia, pues en ellos se apoya su "razonabilidad". Lo cual obliga a remitirse a la propuesta efectiva que hace Jesús.

Esa propuesta es la que desde sí misma sugiere su insuperabilidad. Puede ser concretada en las siguientes preguntas: ¿cabe pensar en la historia humana otra propuesta que supere a la que, en la consecuencia radical de la palabra y la conducta, habla de un Dios personal, que "es amor" y perdona sin condiciones, que "hace salir su sol sobre los buenos y los malos" (Mt 5,45) y "quiere que todos los hombres se salven" (1 Tim 2,4); que como "Padre" suscita una actitud religiosa de confianza filial en él y promueve una ética de servicio, sobre todo a los más necesitados, y de amor a todos, incluso al enemigo?

Aceptar lo insuperable que sugieren estas preguntas, no tiene porque realizarse de una manera excluyente, como si sólo aquí se diese eso y "fuera" no existiese nada. Más bien se está sugiriendo lo contrario: justo porque es culminación, supone que, en modos, en grados y por caminos distintos, se hace presente también en otras religiones. Lo que aquí se reconoce --y por eso se es cristiano-- es tan sólo lo coherente, integral y definitivo de la propuesta que ahí se realiza y se ofrece.

La aceptación tampoco significa, por lo tanto, que esa propuesta nazca de la nada, en la verticalidad de una revelación caída asépticamente desde el cielo. Tiene su base realísima e indispensable en la tradición del propio pueblo, y a través de ella en la enorme aportación de los demás: de los anteriores, a través de la Biblia misma (inexplicable sin ellos); y de los contemporáneos, a través sobre todo de la profunda impregnación religioso-cultural del helenismo.

Y todo ello significa todavía menos que esa culminación quede "en poder" de los cristianos o que ellos la realicen a la perfección. Precisamente porque es culminación humana, la propuesta desborda toda figura particular, constituyéndose en llamada y desafío para todos. También para los cristianos.

b. Las implicaciones de la unicidad

En cualquier caso, lo que ahora interesa primariamente no es "demostrarla", sino intentar ver dos implicaciones fundamentales: 1) que la unicidad irreplicable es una necesidad histórica y 2) que no impide un encuentro abierto con los demás (esto queda para el próximo apartado).

La unicidad es el escándalo: el "cristocentrismo" parece el obstáculo insuperable. Y lo es, si se malentiende. No tiene por qué serlo si se lo ve, o al menos se lo presiente, en su verdadero sentido. En realidad, se trata de una necesidad, en el sentido, que venimos insinuando, de que una plenitud histórica no puede realizarse de otra manera.

Repitémoslo: la revelación de Cristo no se sitúa aparte de las demás. Procede por emergencia e intensificación del fondo común que es la presencia reveladora de Dios a todos los hombres. Parte de la experiencia de todos y nunca se sale fuera de ella: lo que hace es captarla de un modo específico y llevarla a su culminación. Por eso Jesús enlaza --y sólo así es él mismo históricamente posible-- con la tradición de Israel y a través de ella con la de la humanidad. Y por eso la misión cristiana --a pesar de los muchos pecados de su historia-- sabe que llega siempre a una casa ya habitada por el Señor y que lo que hace es ofrecer su nuevo y plenario modo de comprenderlo como único y común a todos.

Lo que sucede --repitémoslo también-- es que eso sólo puede suceder, por esencia, en una única persona. La revelación se refiere a lo total de la humanidad, a la realización última del hombre que se hace en el descubrimiento de su relación viva con Dios. Por definición, descubrir aquí lo último es realizarlo en la apertura de la propia existencia⁵⁸.

Ni siquiera cabe la categoría de "re-presentación", usada con eficacia y sugerencia por Sch. Ogden⁵⁹ y sobre todo por D. Tracy⁶⁰. La re-presentación no es una mera posibilidad abstracta --como las "verdades atemporales" o los "meros símbolos" del liberalismo⁶¹--, pero tampoco precisa ser la "actualización personal de posibilidades"; en el sentido de que no sería preciso que Jesús viviese lo que el "representa" para nosotros: bastaría que fuese "símbolo", como M.L. King lo es de un "modo de ser en este mundo" sin necesidad de que él hubiese vivido esa posibilidad⁶². Tratándose de la ultimidad humana, no cabe el símbolo sin realización, porque en el proceso de llegar al extremo de sí mismo desde la relación con Dios, el hombre sólo puede ver lo que vive. Aquí la realización es la única que abre la posibilidad: avanzar realmente en el descubrimiento y en la comunión es el único modo de ser representación⁶³.

⁵⁸ Véanse, con orientación distinta, las profundas consideraciones de Hegel, Lecciones sobre Filosofía de la Religión, t. III, ed. cit., pp. 44-67; al respecto cf. W. Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983, pp. 97-100, que revisa las principales interpretaciones.

⁵⁹ Cf. Christ without Myth, New York 1961, p. 161 y The Reality of God and Other Essays, London 1967, p. 203.

⁶⁰ Blessed Rage for Order, New York 1965.

⁶¹ Blessed Rage, p. 235 n. 99.

⁶² Ibid., pp. 216-218.

⁶³ Por eso la Dei Verbum, n. 4, insiste en que Jesús ha revelado "con toda su presencia y manifestación, con sus palabras y obras...".

Ya se comprende que no se trata aquí de polemizar con D. Tracy, cuya postura es, por otra parte, mucho más rica y matizada⁶⁴. Lo que interesa es subrayar el realismo de la apuesta y su necesidad histórica, en idéntico sentido que lo hemos hecho a propósito de la "elección" (en realidad, no son cuestiones separadas). No estamos ante la "lógica del privilegio" sino ante la de la "estrategia del amor". Si Dios quiere entregarse totalmente a la humanidad, "tiene que" hacerlo en un punto concreto de la historia, si esta es real y no una pura apariencia. Pero por eso mismo se interpreta mal esa entrega, si no se la ve como don para todos y que a todos o se ofrece como su posible realización.

2.2.3 Una plenitud relativa y abierta

Una vez asegurado ese realismo, sí que conviene ver la enorme flexibilidad de su realización histórica. También aquí ha visto claro desde el principio la autocomprensión cristiana. La plenitud de que aquí se trata, no es una plenitud disponible, ni siquiera para el mismo Jesús. Porque al destino pleno de Jesús y su revelación pertenecen también su muerte y su resurrección.

Como humano, Jesús era limitado y la revelación tuvo que ir haciendo en él su camino. También él fue "receptor de la revelación"⁶⁵. Dentro de la historia no podía vivir en la plena transparencia: de hecho, ya los mismos evangelios nos lo presentan envuelto en la búsqueda y la pregunta hasta el último momento de su vida ("Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?": Mc 15,34 = Mt 27,46)⁶⁶. Sólo a través de la ruptura de los límites históricos por la muerte pudo entrar en la luz plena de la resurrección. Por eso es, como ha comprendido bien la teología actual y ha subrayado tan enérgicamente W. Pannenberg⁶⁷, tiene un significado constitutivo para el ser de Jesús y para el significado de su revelación.

Pero eso tiene un alcance extraordinario. Porque la resurrección forma ya parte del misterio absoluto de Dios, y eso significa que la revelación de Jesús, tal como es entregada definitivamente a la humanidad, se realiza en una difícil dialéctica de pertenencia y no pertenencia a la historia. No pertenencia, porque el Resucitado "se va al Padre", escapando radicalmente a nuestra comprensión adecuada. Pertenencia, porque, a pesar de todo, "se queda", dándonos a conocer en nuestra historia y manteniéndonos abiertos a la plenitud en que ahora vive él.

Y significa también, como ya queda indicado, pertenencia y no pertenencia a la iglesia. Pertenencia, porque ella es la comunidad encargada --no existía otra posibilidad histórica-- de mantener vivo su recuerdo y efectiva su oferta. Pero también no pertenencia, porque lo abierto en el Resucitado la desborda a ella misma, que no lo abarca ni lo posee, y que tiene que reconocerlo como destinado con igual derecho a todos los demás. Comprender esto no le fue fácil a la iglesia, porque el particularismo apropiador y excluyente es su tentación perenne, y ya en los comienzos el intento de superarla --recuérdese todo el conflicto que subyace al Concilio de Jerusalén-- estuvo a punto de romper a la comunidad primitiva. Aún hoy, a pesar de que ya se ha hecho bien común teológico la convicción de que "la iglesia no es el Reino", sigue acechante la tentación particularista de una excesiva "eclesialización" del cristianismo, demasiado encerrado en sí mismo, con una institución poco maleable a las exigencias de la misión y con una teología poco abierta a la novedad de la historia.

De ahí la tarea inacabable de la experiencia creyente, apoyada en el recuerdo de Jesús y tensa hacia su plenitud. Todo el Nuevo Testamento es ya reflejo de esta dialéctica, que supone una entrega al influjo de la historia, donde la conciencia de la revelación tiene que reconfigurarse continuamente. Lo logrado en esa primera y fundante reconfiguración ha descubierto lo fundamental: desde la experiencia abierta por Jesús, la iglesia neotestamentaria ha tomado conciencia de todas las claves decisivas de la relación Dios-hombre, y sus consecuencias para la vida⁶⁸.

Pero notemos algo capital para nuestro propósito. En ese tomar conciencia han colaborado, por necesidad intrínseca, todos los elementos ambientales. No sólo --que ya es mucho-- la tradición religiosa de Israel, sino también la filosofía griega (que por entonces era ella misma profundamente religiosa) y las tradiciones religiosas que impregnaban la ecumene (piénsese tan sólo en los "misterios", sin entrar en discusiones de detalle)⁶⁹. Hoy, superada la concepción de la "revelación como dictado", somos muy conscientes del carácter

⁶⁴ Cf. sus reflexiones en The Analogical Imagination, New York 1981, pp. 305-338: "The Search for a Contemporary Christology"; principalmente, pp. 312-317. 329-332, pp. 312-317. 329-332; así como las enérgicas observaciones sobre el realismo del diálogo en su última obra Plurality and Ambiguity, San Francisco 1987, pp. 90-99.

⁶⁵ La expresión es de G. Moran, Teología de la revelación, Santander 1968, pp. 53-59.

⁶⁶ "Questa rivelazione non é tuttavia assoluta; resta relativa. Infatti, la coscienza umana di Gesù, pur essendo quella del Figlio, resta umana e limitata. Ora nessuna coscienza umana, nemmeno quella di Dio, può esaurire il mistero divino" (J. Dupuis, Gesù Cristo, pp. 240-241).

⁶⁷ Sobre esa idea estructura su Cristología: Fundamentos de Cristología, Salamanca 1974.

⁶⁸ Esta concepción fundamental es la que he tratado de exponer en La revelación, principalmente pp. 273-285.

⁶⁹ Véase, por ej., la rica y enérgica síntesis de H. Köster, Introducción al Nuevo Testamento, Salamanca 1988, principalmente § 4. "Filosofía y religión", pp. 191-261 y § 11. "Egipto", pp. 741-764.

necesariamente interpretado de toda la revelación bíblica, más aún, de la pluralidad de "teologías" que la habitan.

"Teologías" que, obviamente, pudieran haber sido muy distintas de extenderse el evangelio por otros ámbitos. Piénsese tan sólo en cómo serían la teología, la liturgia y aun la dogmática cristianas, si en lugar de extenderse inicialmente el cristianismo por el imperio romano, lo hubiese hecho hacia la India o la China. Siendo las "mismas" -es decir, traducción de la misma experiencia fundamental-- sería, con toda seguridad, muy difícil ver su parecido con las actuales.

Esto puede parecer historia ficción, y lo es como posibilidad pasada. Pero resulta historia realísima en las circunstancias actuales, cuando el anuncio del evangelio está llegando de hecho a esos continentes y culturas. El experimento mental se convierte así en conciencia de la enorme amplitud que se ofrece al encuentro de las religiones y debiera ser llamada para un profundo cambio de mentalidad.

3. EL ENCUENTRO ENTRE LAS RELIGIONES

Estudiadas las dos cuestiones fundamentales, quedan aclarados los presupuestos sobre lo que cabe pensar hoy el problema del encuentro entre las religiones. Tenemos la esperanza que a estas alturas de nuestra reflexión no resulta difícil ver que tal encuentro no sólo es posible, sino que resulta una auténtica necesidad. Desde la entraña misma de la visión esbozada parecen superadas las dos dificultades fundamentales en que, como indicábamos al comienzo, cabe centrar el problema de las posturas de corte "inclusivista": incapacidad 1) para un diálogo auténticamente operativo y 2) para entender de verdad al otro⁷⁰. Intentemos verlo más en concreto.

3.1 Todas las religiones son verdaderas

El enunciado es consciente de tener un cierto aire provocativo, pero no por ello renuncia al sentido fuerte que sugieren sus palabras. De ese modo pretende situar toda la reflexión en la luz de lo hasta aquí alcanzado. Sinteticémoslo una vez más en dos ideas:

La primera es la presencia real --salvadora y reveladora-- de Dios en el corazón de toda la historia de los hombres, traducida más concretamente en las religiones. Esto debe eliminar de raíz todo esquema subconsciente que tienda a mantener la ecuación cristianismo / religiones = revelación / no-revelación.

La segunda se refiere a que la "elección" es una necesidad histórica, que no consiste en privilegiar para apartar, sino en "intensivar" a unos para llegar mejor a todos. Aquí el esquema subconsciente a eliminar es el de "nosotros sí" / "los otros no", normalmente traducido en "nosotros verdaderos" / "los otros falsos".

El comportamiento lingüístico reviste enorme importancia. Si se parte de la contraposición entre religión verdadera y religiones falsas, aparte de adoptar una postura pretenciosa e injusta, difícilmente se podrá entablar un diálogo auténtico. Si, en cambio, se parte de la afirmación de que todas las religiones, como tematización de la constitutiva relación salvífica del hombre con Dios, son verdaderas, el diálogo brota por sí mismo.

Porque entonces se trata únicamente del "modo y la intensidad de verdad" que, en la difícil y siempre insatisfactoria pugna por captar la irradiación amorosa del Misterio, alcanza cada religión. La única dialéctica auténtica es entonces no la de "el cero y el infinito", sino la de "el más y el menos" y aun, si queremos, la de "lo bueno y lo mejor"⁷¹. Y, teniendo en cuenta que las realizaciones históricas no pueden ser nunca perfectas, esa dialéctica ha de ser siempre experimentada primariamente por cada religión como una búsqueda interna de lo mejor. Todo espíritu verdaderamente religioso sabe que esto no es un artificio, sino llamada continua de la experiencia: si comprehendis, non est Deus.

Estoy convencido de que esta es una evidencia que se va a imponer cada vez con mayor fuerza en el mundo actual, caracterizado como el de ninguna época anterior por el contacto efectivo de las religiones. ¿Quién --cristiano o no-- seriamente preocupado por lo religioso y por su repercusión en la humanidad no ha sentido ya alguna vez la urgencia de enriquecer la vivencia de su tradición con las aportaciones de las demás? Más aún, ¿no somos muchos los que experimentamos que nuestra vivencia actual está ya de hecho mucho más enriquecida de lo que ordinariamente se piensa por el contacto con otras tradiciones? Piénsese simplemente en el influjo creciente de la espiritualidad oriental sobre nuestro modo de orar o de acoger la presencia de Dios en la vida⁷².

⁷⁰ Cf. la exposición de P. Schmidt-Leukel, cit.

⁷¹ A esta última categorización acude, en un contexto algo distinto, E. Jünger, Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, p. 89; cf. pp. 187-190.

⁷² Personalmente esto se me ha hecho experiencia palpable, que nunca agradeceré bastante, en el contacto con el jesuita indio --¿jesuita hindú?-- Antonio de Melo. Y la acogida de sus obras --y de toda la literatura espiritual parecida-- muestra que se trata de un fenómeno que va más allá de lo individual. Que pueda haber equívocos, es normal: ¿qué avance verdadero se ha hecho jamás sin ellos?

El diálogo entre las religiones es así decidida y sinceramente real (recuérdese la primera dificultad aludida), pues engrana con esa búsqueda desde dentro de cada una. Entonces desaparece el espíritu de competencia para ejercitarse sólo el de acogida y ofrecimiento. La inquietud de la búsqueda deja al descubierto la necesidad propia y la receptividad real para los demás, y por lo mismo hace sentir también la necesidad de comprenderlos en sí mismos (recuérdese la segunda dificultad). Por su parte, la experiencia gozosa y positiva de lo propio empuja al ofrecimiento gratuito. En ambos casos se está en la justa actitud religiosa: Dios, siempre mayor y perennemente delante de nosotros; y todos, buscándolo como el Uno común y por eso ayudándonos mutuamente.

Cierto que todos pecamos --y seguiremos pecando-- setenta y siete veces contra este espíritu, pero no por ello se trata de un idealismo romántico, sino del único verdadero realismo digno de los humanos: el que, venciendo la pendiente de lo fácil, llama siempre de nuevo a una mejor realización.

Podemos --y debemos-- dar incluso un paso más calificando de "absoluta" la verdad de las religiones. En el sentido de que sería desacertado quedarse en una mera funcionalización de las mismas respecto de nuestros posibles progresos o aun respecto de la religión bíblica. Ellas tienen valor en sí mismas. Basta verlas en su función dentro de la propia tradición. Es claro que mientras no les llegue por los caminos de la historia el anuncio del evangelio, ellas son el único medio que tiene Dios --hablemos así-- para ayudar a las personas de ese ámbito a sentir explícitamente su presencia. Y en el fondo, sucede lo mismo mientras --por los condicionamientos que sea-- ese anuncio no sea para ellas acogida existencial.

Por eso su valor es verdaderamente "absoluto", ya que en esas religiones se juega el destino definitivo de sus creyentes. Ciertamente desde la experiencia cristiana resulta imposible no ver su apertura ulterior, su íntimo estar llamadas a la plenitud abierta por Cristo. Pero tal apertura no debe ocultar jamás que en ellas está real y verdaderamente presente Dios, lo cual, si desde el punto de vista cristiano no anula su provisionalidad --en cuanto Dios no descansa hasta darse de un modo pleno--, les confiere en definitiva la absolutez de la fidelidad incondicional de un amor de Padre, más fuerte que toda deficiencia en la efectiva realización histórica.

El ejemplo del Antiguo Testamento ofrece aquí un claro modelo de comprensión, ya utilizado por los Padres de la iglesia, ciertamente en tiempos en que no tenían tantos motivos como en los nuestros. Por lo demás, la misma "provisionalidad escatológica" del cristianismo, sin coincidir exactamente con esto, proporciona siempre una analogía significativa: definitivo, pero provisional; con todo revelado, pero siempre a la búsqueda de la verdad; ya instaurado, pero todavía no realizado... Es decir, que la conciencia de la absolutez no anula en modo alguno la inevitable relatividad; lo mismo que antes la conciencia de la relatividad no anulaba la de la última absolutez. De modo que, intentando jugar con la sugerencia --siempre imperfecta-- de las palabras, cabría afirmar que, si desde nuestra perspectiva nos atrevemos a afirmar que el cristianismo es una religión "relativamente absoluta", con igual razón debemos proclamar que las demás religiones son "relativas con valor absoluto".

3.2 Un diálogo real en el que todos aprenden

Con esto la autocomprensión cristiana no sólo no queda amenazada, sino que puede ser llevada a redescubrir importantes elementos de sí misma.

No se trata de renunciar a lo verdaderamente experimentado a la luz de la revelación de Cristo: no se puede ignorar la luz, una vez vista o entrevista; también eso sería pecar contra ella; y sería además una injusticia para con los otros, pues en nombre de un falso respeto se los privaría de una riqueza a la que tienen derecho. Se trata simplemente de no "apoderarse" de esa experiencia, dejándola expandirse conforme a las leyes de su dinamismo. Lo cual, paradójicamente, significa ante todo que la experiencia cristiana no es posesión de los cristianos; es don que emerge en un punto de la comunidad religiosa humana y que a toda ella está intrínsecamente destinado. Dios sigue siendo el único Señor, de todos y para todos.

Por otra parte, la misión cristiana sabe muy bien que no sale nunca al desierto de la pura ausencia, sino al encuentro de otro rostro del Señor. Ciertamente a ese encuentro el cristiano va siempre impulsado por la fuerza misma de la plenitud experimentada; cosa que lo hace muy sensible a las deformaciones que fuera encuentra: el rostro entrevisto desde la insuperable irradiación de la vida de Jesús suscita el deseo irreprimible de hacerlo brillar también en los demás, eliminando sombras, corrigiendo rasgos y abriendo las últimas profundidades. Pero también es consciente de las propias deficiencias: un encuentro con la manifestación de Dios en las otras religiones constituye una llamada a corregir defectos y aun a descubrir nuevas riquezas en Dios que la inevitable estrechez de la propia tradición no permitía ver.

De hecho, ya los apologetas lo supieron ver en su tiempo, hasta el punto de que Clemente de Alejandría se atrevió a considerar la filosofía como el "antiguo testamento" de los griegos⁷³. Y, mirando al pasado, podemos afirmar todavía que muchas veces las religiones no sólo fueron una preparación para la religión bíblica, sino también de la religión bíblica: el mundo simbólico de la protología y de gran parte de la oración

⁷³ Cf. un buen resumen en A. Méhat, *La philosophie, troisième Testament?: Lumière et Vie* 32/161 (1983) 15-23.

hímnica, la misma profecía, la entera sabiduría, acaso la idea monoteísta, muy probablemente la formulación de la inmortalidad... fueron recibidas o estuvieron siempre en intercambio vital con las religiones de su contexto histórico. La misma fe y revelación cristianas no sólo nacen marcadas por este proceso, sino que la realización misma de su universalismo --tanto en su preparación como en su tematización efectiva-- están indisolublemente unidas a la formación del ecumenismo helenístico y a la posterior asunción de sus categorías en la teología⁷⁴.

La estructura del proceso sigue siendo válida para hoy. Una teología consciente de la precariedad histórica en que cada etapa o forma de cristianismo constriñe necesariamente la plenitud que se le ofrece --"tesoro en cacharros de barro" (2 Cor 4,7)--, sabe que siempre tendrá mucho que aprender del contacto respetuoso y cordial con otras religiones. Porque no es el en sí absoluto de la comunicación de Dios lo que está en juego, sino el precario y relativo para nosotros de la recepción. Y dado que esta se realiza como encarnación en la polifonía del mundo, sería pretensión ingenua, por no decir soberbia blasfema, pensar que está plenamente realizada en el cristianismo: hay aspectos que sólo desde fuera de su configuración concreta le pueden llegar y que, justamente por fidelidad al Dios suyo y de todos, debe estar dispuesto a acoger.

Para concretar, pensemos en el punto nuclear que, en mi parecer, da la clave de la plenitud e insuperabilidad cristiana: Dios como Padre, o, en expresión más abstracta, como amor. En cuanto visión unitaria, en cuanto síntesis coherente y consecuente de la vivencia religiosa⁷⁵, esa es la gran aportación del cristianismo a la humanidad. Personalmente, renunciar a ella en nombre de un pluralismo aparentemente respetuoso, me parecería un enorme empobrecimiento de la experiencia religiosa humana.

Los intentos al respecto de un John Hick, por ejemplo --con su equiparación de la visión del Eternal One equivalentemente como "persona" o como "impersonae"⁷⁶-- resultan poco convincentes. Pero eso no quita el reconocer que el contacto con el apofatismo budista o con los "muchos nombres" del hinduismo nos permite comprender mejor esa paternidad, ayudándonos a liberarla de los "fantasmas" infantilizantes y empujándonos a abrirla a la infinita sugerencia del símbolo. A su vez la irrefrenable lucha de la espiritualidad india -- ¡empezando por el budismo!-- por darle un rostro personal a lo Divino⁷⁷ puede recibir una confirmación y un estímulo inapreciables.

3.3 La insuficiencia del lenguaje

Señalábamos al principio el temor a un lenguaje excesivamente formal. La reflexión ulterior no hizo más que irlo confirmando. De ahí el continuo recurso a la autocomprensión cristiana como radicación hermenéutica del encuentro buscado. La misma palabra "diálogo" --de hecho, hemos usado preferentemente "encuentro"-- puede tener una connotación de verdad que ya se tiene y que se va a "negociar" con el otro, que también tiene la suya. El encuentro sugiere más el salir fuera de sí, de búsqueda hacia lo que está delante de todos. De ahí también la resistencia a la calificación de "inclusivismo". La sugerencia de la palabra es la de que toda la verdad de los otros está ya "dentro" --incluida-- en la nuestra, y hemos visto que no es esa nuestra visión.

Cierto que creemos que lo fundamental y necesario --las "claves" decisivas-- se nos han abierto suficientemente en la revelación de Cristo. Pero no sólo en eso mismo hay ya mucha verdad común con los demás y aun aportada por ellos, sino que además ellos mismos tienen aspectos y perspectivas que nosotros no tenemos y que pueden ayudarnos a comprender mejor y a completar lo nuestro. Somos más bien un camino convergente que, desde nuestra fe, creemos en conjunto situado en la "punta" de la humanidad hacia Dios y que por eso lo ofrecemos a los demás como "atajo" en su camino; al tiempo que, mirándolos a ellos, ampliamos el nuestro y comprendemos mejor su alcance.

Se ve, pues, que no se trata aquí de una dialéctica de corte hegeliano, en la que un solo phylum evolutivo, el cristiano, finalizase históricamente en sí mismo todos los demás, asimilándolos y suprimiéndolos (Aufhebung). Se trata más bien de una visión plural, aunque con numerosas anastomosis, donde los diversos phylum avanzan en su propio espacio; eso sí, convergiendo de algún modo, pues están habitados por la presencia del mismo Señor y llamados todos a la máxima plenitud, la alcanzada ya en Cristo y a la que también ellos hacen su aportación.

¿Cristocentrismo? Otra palabra multívoca. Hay un significado obvio: nuestra visión de Dios se apoya decisivamente en Cristo. Es el sentido primero y fácilmente accesible; con la misma razón hay también un "budacentrismo" y un "mahomacentrismo"... Pero Jesús --como Buda y Mahoma-- no se predicó a sí mismo; él remitió siempre al Padre, a Dios. Jesús fue, sin lugar a dudas, "teocéntrico". A la hora del diálogo esto es

⁷⁴ Cf. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, en Grundfragen systematischer Theologie, cit., pp. 296-346, principalmente pp. 308-312.

⁷⁵ Hay mucho incluido en esta afirmación: cf., como síntesis hermenéuticamente sensible, P. Ricoeur, La paternité: du phantasme au symbole, en Le conflit des interprétations, Paris 1969, pp. 458-468; de un modo más vital, A. Torres Queiruga, Creo en Dios Padre, en el libro del mismo título, cit., pp. 73-108.

⁷⁶ An Interpretation, pp. 246-241 y passim.

⁷⁷ Cf. la misma exposición de J. Hick, ibid, pp. 254-256. 283-92.

lo que primaria y fundamentalmente ha de presentarse: visión de Dios abierta en Cristo que confronta otras visiones y se deja confrontar por ellas. La "revolución copernicana"⁷⁸ del pluralismo no lo es tanto y el "paso del Rubicón"⁷⁹ no tiene por que llevar a una batalla a vida o muerte.

Cierto que hay otro sentido donde la cuestión se hace más sutil. La plenitud de la revelación en Cristo acaba mostrándose para la comprensión cristiana como introduciéndolo a él mismo, por identidad personal, en el misterio que revela. No cabe ahora entrar en tan difícil problema. Recordemos, sin embargo, que este sentido remite a Cristo ya también en cuanto Resucitado, es decir, ya más allá de su particularidad histórica.

Pertenece por tanto a las afirmaciones teo-lógicas, de segundo orden, que no tienen por qué que entrar primeramente en el diálogo con los demás y que, una vez entradas, están hondamente abiertas a la reinterpretación.

Reinterpretación que podrá --y acaso deberá-- ser muy profunda. Sin que eso signifique reducir a pura "metáfora" el misterio de la encarnación⁸⁰. Entre la mera repetición de estereotipos tradicionales y la disolución total está la posibilidad del repensamiento hondo: desde las nuevas lecturas del N.T. y después de Hegel y del último Schelling queda todavía mucho y muy apasionante camino por andar. En este sentido y a este nivel, tiene razón J. B. Cobb cuando afirma que lo que se necesita no es el abandono sin más, sino "el cambio de un mal cristocentrismo a uno bueno"⁸¹.

Menos todavía debe entrar en este diálogo la pregunta de si todo conocimiento de Dios --incluso antes o aparte del cristianismo-- está mediado por Cristo⁸². En la medida en que esa pregunta tiene sentido, pertenece a un grado de reflexión todavía ulterior y de plena inmanencia a la reflexión cristiana; en todo caso, no puede resultar constatable a nivel histórico, que es donde se mueve primariamente el diálogo mutuamente enriquecedor.

3.4 Una pregunta fascinante: ¿"inreligionación"?

Tengo la impresión de que ese tipo de cuestiones, al mezclar planos muy distintos y obligar al uso de conceptos semánticamente muy cargados --en general desde una conceptualización que en muchos aspectos ya no es la nuestra--, impiden la claridad conceptual y tienden a imposibilitar todo diálogo. En cambio, hay una cuestión que se presenta cada día con más fuerza, puesto que nace de la realidad misma del encuentro efectivo: ¿qué sucede dentro de los creyentes con las respectivas religiones, cuando ese encuentro fructifica, llevando a la modificación, al enriquecimiento y aun a la conversión?

3.4.1 De la "in-culturación" a la "in-religionación"

La enumeración --intencionada-- de distintas posibilidades en la misma pregunta indica que no se puede pretender una respuesta unívoca. Además un mínimo de realismo exige, por un tiempo aún no previsible, estar atentos al desarrollo de la experiencia misma, para dejarse aleccionar por ella sin imponerle pautas aprióricas. Con todo, la analogía histórica y las experiencias realizadas hasta el presente permiten ya una cierta prospectiva.

Ultimamente la categoría de "inculturación" ha hecho sentir su peso tanto en la teología como en el diálogo de las religiones⁸³. Pues bien, ella ofrece una analogía que no conviene ignorar. Toda religión --también la cristiana-- es siempre intrínsecamente una experiencia interpretada y por lo tanto inculturada: la experiencia original ha tenido que encarnarse en los elementos culturales de las personas y comunidades que la viven. Algo que se ve muy claro cuando, como es el caso de las religiones universales, se extienden fuera de la cultura donde han nacido.

¿Por qué no ha de suceder lo mismo con los elementos religiosos? Entonces al lado de "in-culturación" habría que hablar de "in-religionación". Acaso sólo el hábito es lo que a primera vista puede hacer de esto algo extraño. En realidad, ya en un primer nivel resulta muy difícil, si no imposible, distinguir muchas veces entre lo cultural y lo religioso en un mismo fenómeno; mucho más en tiempos o culturas no secularizadas. Pero cabe todavía ir más al fondo. Tomando en serio el hecho de que Dios se revela en todas las tradiciones, se comprende que todo otro anuncio que les llegue históricamente ha de ser necesariamente recibido en y a través de su sensibilidad religiosa. Esta puede ser perfeccionada o aun corregida, pero eso mismo significa que permanece y que es en su seno donde se asimila lo nuevo: ella es el medio en que se encarna y expresa la nueva experiencia.

⁷⁸ Es expresión usada continuamente por J. Hick: cf., por ej. God, pp. 18. 36-39.

⁷⁹ Cf. L. Swidler (ed.), Toward a Universal Theology of Religion, cit., pp. 227-230 (cit. por J. Dupuis, Gesù Cristo, p. 146.

⁸⁰ Es el camino que cada vez con mayor radicalidad ha buscado J. Hick, sobre a todo a partir J. Hick (ed.), The Myth of God Incarnate, London/Philadelphia 1977; cf. principalmente God, pp. 8. 19. 27-28. 58. 74. 125.

⁸¹ "What we need is a shift from a bad Christocentrism to a good one" (respondiendo a J. Hick en S. T. Davis (ed.), Encountering Jesus. A debate on Christology, Atlanta 1988, p. 28; cit. por P. Schmidt-Leukel, l.c., p. 20*); de J. B. Cobb puede verse también su Beyond Dialogue, cit.

⁸² Véase un resumen de las discusiones en J. Dupuis, Gesù Cristo, pp. 267-291.

⁸³ Cf. A. Torres Queiruga, Inculturación de la fe: Diccionario de Teología Pastoral, Madrid 1983, pp. 471-480, con bibl.

Hay algo de fascinante en esta perspectiva. Pero a poco que se piense, resulta muy realista. Porque "no hay diálogo entre dos religiones, sino sólo entre personas que practican y viven la propia religión"⁸⁴. Pongamos el caso de un budista hinayana que en su diálogo con el cristianismo descubra el rostro personal y paterno de lo Divino. Es obvio que su concepción, digamos "nirvánica", se modificará; pero también lo es que, a su vez, ella refluirá sobre la paternidad divina reinterpretándola desde su sensibilidad específica, acaso más sensible al peligro antropomórfico y más abierta al sentido de acogida, de "dejarse ser y engendrar" por Dios (en lugar de intentar "convencerle" en la petición o de "ganar su cariño" en el empeño voluntarista). En ese caso, el cristianismo no sólo se ha "inculturado", sino que se ha igualmente "inreligionado" en el budismo. (Acaso ahora se vea que la palabra puede ser horrible, pero precioso su significado).

3.4.2 La conversión como riqueza común

Los conceptos heredados y sobre todo un mal planteamiento actual pueden enturbiar la cuestión haciéndola más difícil. Así J. Dupuis, que con tanta apertura y sensibilidad se ha abierto a este problema, la plantea de este modo equívoco: "debemos preguntarnos si es posible, y hasta qué punto, compartir dos fes religiosas diversas, haciendo propias ambas y viviéndolas contemporáneamente en la propia vida religiosa"⁸⁵.

Es claro que eso llevaría a una extraña esquizofrenia. Nadie puede vivir más que una fe, si esta es, como debe ser, el modo integral de relacionarse con lo Divino y vivir desde El. Pero ese modo integral puede estar estructurado de muy diversas maneras (aunque a veces, como en todo lo humano, la coherencia pueda no ser perfecta). Eso se ve muy bien cuando se trata de un enriquecimiento: una fe asumida se amplía o profundiza ella misma con elementos o perspectivas de otra. Si hay conflicto frontal, es claro que la vivencia real postula vivir desde una perspectiva rechazando la otra: un cristiano no podrá vivir su esperanza definitiva como nirvana impersonal; ni el budista hinayana, el nirvana como comunión personal. Si el conflicto, como este último caso, se refiere a un elemento central, o bien se toma sólo algún aspecto reduciéndose a un enriquecimiento parcial queda en un enriquecimiento parcial o se da el paso a la conversión: el budista se hace cristiano o el cristiano, budista.

Y justo aquí es donde se ve con más claridad el sentido de nuestra pregunta. La teología tiene ya claro que un hindú que se haga cristiano no debe abandonar toda su cultura, aunque la modifique para hacerla vehículo de su nueva vivencia religiosa. ¿Por qué no ha de admitirse igualmente que tampoco tiene que abandonar toda su religión, aunque tendrá que modificarla y aun descentrarla para acoger la nueva riqueza? Tratemos de expresarlo más en concreto, hablando ya desde la autocomprensión cristiana (reconociendo, claro está, desde otras autocomprensiones tienen derecho a hacer también la misma hipótesis). Si un hindú que estaba viviendo su relación viva con Dios a través la propia sensibilidad religiosa cultivada en las pautas del Bhagavadgita, descubre que en Cristo se le abre de ese mismo Dios --¡él comprende que no hay otro!-- una nueva plenitud capaz de recentrar toda su experiencia, se hará cristiano; pero no por ello renegará de todo lo que ha vivido, ni dejará de ver las riquezas específicas que su tradición le ha aportado, aunque en determinados aspectos la someterá a modificaciones más o menos profundas. En ese caso, será tan cristiano como cualquiera de nosotros, aunque no tenga las pautas culturales ni religiosas características de los europeos. Obsérvese que para esto no es preciso recurrir al artificio barthiano de afirmar que el cristianismo es una "fe" y no una "religión". Basta con haber comprendido que la religión es siempre fe (experiencia) interpretada. Y entonces se comprende también qué enormes perspectivas se pueden abrir. La riqueza que se nos ha regalado en Cristo puede ser explorada, enriquecida y profundizada para nuestra asimilación y realización histórica no sólo desde las perspectivas de las otras culturas, sino también desde las de las otras religiones.

¿Quién tiene derecho a cerrarse a priori a lo que por aquí pueda encerrar el futuro?

Y que no se trata de una curiosidad especulativa, lo prueba el hecho de que ha habido --y hay-- intentos reales de vivir a fondo esta experiencia⁸⁶.

3.4.3 Ecumenismo en acto

Más aún: si más allá de las teorías, se mira a los procesos reales, se comprende sin gran dificultad que en el movimiento profundo de la historia está aconteciendo ya un ecumenismo real de alcance incalculable. Hoy prácticamente todas las religiones han entrado en contacto; y es claro que eso no sucede sin profundas modificaciones. Las intuiciones cristianas están real y verdaderamente presentes en las demás religiones, igual que las de éstas lo están en el cristianismo. ¿Resulta concebible el estado actual del cristianismo sin su contacto con el hinduismo y el budismo o sin su secular convivencia con el islam? ¿Cabe pensar --recuérdese a Gandhi-- que la sacralización de las castas no ha sido profundamente erosionada por la afirmación cristiana de la igualdad de todos ante Dios? ¿Puede alguien imaginar que --a pesar de las

⁸⁴ J. Dupuis, Gesù Cristo, p. 352.

⁸⁵ Ibid., p. 332.

⁸⁶ Cf. la exposición que J. Dupuis, Gesù Cristo, hace tanto de los intentos de comprender a Jesús desde distintas espiritualidades de la India (pp. 27-90), como del largo y profundo empeño de un monje cristiano (Henri le Saux = Swâmi Abhishiktânanda) en vivirse integrando la tradición hinduista (pp. 91-120). Adviértase que la interpretación teológica no es siempre la misma que la de este artículo.

actuales restricciones-- la lectura del Corán seguirá con su literalismo fundamentalista después que los teólogos islámicos han empezado a entrar en contacto con la crítica cristiana de la Biblia?

Las preguntas podrían continuar. Lo que intentan sugerir parece obvio: de hecho, se está produciendo una expansión real de las valencias universalistas presentes en cada revelación concreta. Y acaso no deba lamentarse, sin más, el hecho de que no se llegue a la uniformación del pacto ni a la unitaria conformidad de las doctrinas. Al menos en ese sentido, ni siquiera me parece deseable una "teología mundial"⁸⁷. También el pluralismo interactivo, la mutua y activa presencia de lo alcanzado en las diversas tradiciones, es ya ecumenismo en acto y universalidad efectiva, aunque permanezcan en camino⁸⁸.

Para ver la importancia y la peculiar fecundidad de este hecho, basta imaginarse la hipótesis opuesta de una sola religión mundial. Difícilmente escaparía a la tendencia uniformadora del poder, con su rígida jerarquización y su dogmatismo empobrecedor. La historia algo enseña, si se piensa simplemente en lo que sería hoy el catolicismo sin el continuo aguijón del "principio protestante" (Tillich), así como lo que ambos serían sin el estímulo de las otras religiones y aun sin la permanente crítica del ateísmo. No puede menos de evocarse el fantasma orweliano de una religión universal, con lo divino perfectamente administrado y un "hermano mayor" controlando en su nombre las conciencias. Esto no niega, desde luego, los costos de la falta de unidad, pero acaso ayude a ver que también un pluralismo vivido con generosidad y apertura tiene importantes ventajas.

En todo caso, si la situación actual no produce la complacencia del acuerdo expreso, mantiene, en cambio, la sensación viva del misterio, la no acaparabilidad del Deus semper maior. Y, con ella, la humildad del continuo aprendizaje, sin renunciar por ello al ofrecimiento gratuito ni a la íntima alegría de la propia convicción.

De hecho, todo parece indicar que el encuentro entre las religiones está en una nueva fase. En una humanidad que se está haciendo aceleradamente planetaria y en una cultura muy escarmentada de los diversos etnocentrismos, de ahí podrán salir potencialidades inéditas, que ni siquiera estamos en condiciones de sospechar y que, en todo caso, no debemos limitar de antemano.

4. UNA PARÁBOLA COMO FINAL

Aun a riesgo de alargar este artículo ya largo en exceso, tal vez valga la pena reproducir aquí una parábola ya expuesta en otra parte⁸⁹. Es demasiado larga y acaso se le vea demasiado la intención. Pero la experiencia me dice que en general resulta muy clarificadora como síntesis viva y alejada de toda polémica inmediata. Hela aquí:

Tetrágrammaton vivía en la cuarta dimensión. Era poderoso, inteligente y feliz. Por eso anhelaba comunicar su felicidad. El problema estaba --lo sabía-- en que, al hacerlo, debía producir seres distintos a él: seres de la tercera dimensión, inferiores, limitados, incapaces de comprenderlo, prácticamente ciegos para la totalidad de lo real. Porque ¿cómo puede el punto comprender la línea? ¿Qué sabe la línea del grandor de la superficie? ¿Qué retiene la línea de la profundidad de los cuerpos? ¿Qué relación podrían tener unos seres tridimensionales con el abismo omnicomprendivo de la cuarta dimensión? Y había algo más grave aun: esos seres extraños y casi imposibles tendría que aguantar las consecuencias de sus inevitables limitaciones: el sufrimiento de la escasez, la tragedia del desajuste, la lucha por la supervivencia.

Tetrágrammaton dudaba. ¿Valía la pena? ¿La felicidad que pretendía darles compensaba el dolor que no podría evitarles? ¿Llegarían ellos a comprender y aceptar?

Pero la fuerza del amor acabó venciendo. El estaba dispuesto a hacer todo lo posible y a perdonar todo lo necesario. Además pensó: de todos modos, su sustancia más íntima, el dinamismo profundo de su ser, el mismo espacio que habitan, llevarán mi marca. De algún modo, acabarán presintiéndome en todo cuanto sientan, piensen y hagan. Estando atento, presionando con todos los medios del amor, lograré hacerme notar. Tarde o temprano aprenderán a pronunciar mi nombre.

Y así tomó la decisión y comenzó la aventura.

⁸⁷ Cf. W.C. Smith, Toward a World Theology, Philadelphia 1981; L. Swidler (ed.), Toward a Universal Theology of Religion, New York 1987.

⁸⁸ En este sentido, me parecen especialmente lúcidas y sugerentes las palabras de R. Panikkar, Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge, en L.S. Rouner (ed.), Religious Pluralism, Notre Dame 1984, pp. 97-115. Aunque personalmente no llevaría tan lejos "el pluralismo de lo real" y el consiguiente "pluralismo de la verdad" (p. 110), me ha hecho comprender mejor la importancia de la situación real: no hay posibilidad de unificación, si no existe un contexto suficientemente unitario dentro del cual queda unificar de algún modo las perspectivas (de hecho, sólo hay diálogo de verdad cuando, al menos, los contextos han entrado en contacto, es decir, se ha producido una cierta unificación). En este sentido, los posibles avances en la unificación de las religiones --pienso que permanecerá siempre plural, pero acaso con una cierta convergencia asintótica-- van a estar profundamente marcados por el fenómeno de la creciente planetización de la humanidad. Desde luego, no caben previsiones.

⁸⁹ La revelación, pp. 312-313.

Tetragrámmaton, que desde su cuarta dimensión todo lo ve y todo lo comprende, no desiste de sus proyectos. Trata, por todos los medios, de darse a conocer. Aprovecha cualquier circunstancia --a veces tal vez discretamente provocada-- para hacer sentir más claramente su presencia. No todo resulta fácil, pero marcha. En la tercera dimensión muchos parece que ni se enteran. Pero otros, sí. E incluso los hay que muestran una sensibilidad especial. Entonces él, sin forzarles la libertad, los empuja hacia adelante, les hace sentir su fascinación. Ellos, por su parte, entusiasmados por el descubrimiento, comprenden que Tetragrámmaton es el nombre de aquel que estaba ya siempre ahí, llamando a todos y por todos de algún modo presentido. Por eso no pueden guardar el secreto: proclaman su experiencia y gastan la vida tratando de que, finalmente, todos vayan cayendo en la cuenta. Como siempre, unos hacen caso y otros no; unos comprenden bien y otros comprenden a medias o no comprenden nada; los hay que se ríen, y no faltan los que se enfurecen; en otros sitios no niegan la experiencia, pero ofrecen explicaciones alternativas. En todo caso, la comprensión resulta siempre contagiosa y expansiva. Experiencia llama a experiencia, y cada avance abre nuevas posibilidades. Se crean comunidades y se forman tradiciones. Tetragrámmaton no pierde ocasión. Donde hay un descubrimiento se alegra como un padre mirando los primeros pasos de su hijito, y hasta hay quien dice que se le alegra el corazón. Apoya a todos y está atento a la menor posibilidad. Sucedió incluso que un día descubrió un punto que, por su situación, por su sensibilidad, por el juego misterioso de las circunstancias, ofrecía posibilidades especiales. Sigue con cuidado a sus habitantes, los cultiva, logra irles descubriendo uno a uno sus proyectos más íntimos. Llega un momento en que, dentro de lo que permite la tercera dimensión, logra lo que parecía imposible: alguien aparece que por fin se le abre totalmente y comprende que su amor es una presencia irreversible, que su promesa es más fuerte que todos los fallos. Algo tan magnífico que logra, efectivamente, contagiar: los pocos que viven al comienzo, acaban formando una especie de phylum expansivo, que se abre al entero ámbito de la tercera dimensión. Entretanto, a pesar de las apariencias, Tetragrámmaton no abandona a los demás. Lo que pudiera parecer un privilegio de "escogidos" --demasiadas veces ellos, ay, lo piensan así--, no es más que la estrategia de su amor a todos: cultivar intensamente uno solo, es el mejor modo de alcanzar más rápidamente a los demás. Aun así, es inevitable que no todos comprendan y surjan enseguida luchas y rivalidades: en la escasez de la tercera dimensión todos quieren ser únicos y privilegiados. Pero los que están en el secreto saben que Tetragrámmaton sonrío comprensivo: él piensa en todos y a todos envuelve en su amor. Además, guarda una sorpresa misteriosa, que sólo él puede comprender y realizar: un día acabará rompiendo los límites de su espacio para reunirlos a todos en la cuarta dimensión. Allí se les abrirán los ojos. Entretanto, él acompaña, empuja... y comprende.