

A VUELTAS CON EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Unas conversaciones en Alicante

A lo largo del curso 2002-2003 nos hemos venido reuniendo en la ciudad de Alicante un grupo de cristianos procedentes de distintas confesiones. Además de nuestra común preocupación ecuménica había un tema de reflexión que nos congregaba y era el motivo específico de nuestros encuentros regulares: ¿cómo enfocar desde una perspectiva cristiana común el diálogo interreligioso? La ocasión que provocó el que surgiera la idea fue un acto organizado en la parroquia de los Capuchinos de nuestra ciudad para orar por la paz en el mundo. El acto se celebró en enero de 2002 y contó con la asistencia de representantes de diferentes religiones, musulmana, judía, budista, bahai, . . . Por parte cristiana hubo algunos representantes evangélicos y miembros del clero católico, además del propio obispo de la diócesis, Victorio Oliver. El acto tuvo —si se puede hablar en estos términos ordinarios y periodísticos— un éxito total de público. La iglesia estaba absolutamente repleta.

Este acto coincidió con la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos y estimuló algún comentario crítico por parte de alguna persona de las que frecuentan nuestras reuniones de oración interconfesional. La objeción se refería a la inconveniencia de admitir en un templo cristiano a quienes no reconocen a Cristo como Salvador y Señor. El alcance de este comentario era obviamente mayor de lo que en sí mismo significaba, pues traslucía toda una visión del cristianismo en su relación con lo no cristiano. Nos movió entonces a hacernos esta pregunta: ¿Es verdad tal vez que nos apresuramos a asistir a actos interreligiosos sin el suficiente discernimiento, sin tener bien claros los presupuestos teóricos que lo justifican? Unos meses más tarde, ya en el verano, la preocupación latente se convirtió en un proyecto de reflexionar juntos sobre el tema. El principal impulsor del proyecto fue José-Luis Mira Conca, miembro de la Iglesia Española Reformada Episcopal (IERE) y responsable seglar actualmente de la parroquia que dicha iglesia posee en Alicante. Nos propusimos tomar como hilo conductor la epístola a los colosenses, juzgando que la temática de la misma

nos proporcionaría luces o sugerencias abundantes. Dividimos la epístola en fragmentos sucesivos, para dedicar cada reunión a uno de ellos. Un miembro del grupo sería cada día el encargado de comentarlo y de introducir la discusión. Los encuentros se harían mensualmente.

Celebramos, efectivamente, un total de nueve encuentros, desde septiembre a junio (con la excepción del mes de enero). Asistieron a título particular miembros de la Iglesia Española Reformada Episcopal, de la Iglesia católica, de la Iglesia Evangélica Española y del Ejército de Salvación. Nos juntábamos de ordinario en locales de la parroquia católica de la Inmaculada, en el barrio del Pla. Las reuniones eran grabadas en cinta magnetofónica y más tarde nuestro amigo José-Luis Mira elaboraba unas actas que se hacían llegar (normalmente vía Internet) a los participantes y a algunas personas más. A la capacidad de síntesis y de expresión de José-Luis hay que atribuir el que las actas superaran con frecuencia al original pronunciado oralmente. Unas primeras conclusiones se elaboraron, además, al principio de este último verano [de 2003] que fueron también enviadas a los participantes (para que éstos añadieran por su cuenta las observaciones oportunas), juntamente con un cuestionario sobre el asunto concreto de los encuentros interreligiosos. Justo es reconocer que la respuesta de alguno de los participantes no nos llegó, así como es cierto también que tuvimos algunas respuestas de amigos o conocidos de fuera de Alicante (que no habían participado en las reuniones), quienes hicieron interesantes aportaciones.

Por fin, el 3 de octubre de 2003, Carlos Allemand (del Ejército de Salvación) nos acogió amablemente en su casa, con «té y pastas», fiel a su tradición anglosajona, a José-Luis y a quien escribe este artículo. En esta especie de «comisión permanente» debatimos ampliamente sobre las aportaciones recibidas y dimos ya por concluido nuestro ciclo de reflexión. Lo que se ofrece a continuación es, en primer lugar, un resumen de las discusiones de todo el año (tributario del trabajo de José Luis de redacción de las actas), y después un intento personal, especulativo, de enfocar el tema del diálogo interreligioso desde la tradición católica.

UN AÑO DE REFLEXIÓN INTERRELIGIOSA

Presupuestos teóricos

Desde el primer momento éramos conscientes de los tres grandes paradigmas que se han dado o dan en el diálogo entre cristianismo y religiones no cris-

tianas y nos ocupamos de definirlos con precisión para poder situarnos nosotros mismos.

El *paradigma exclusivista* resalta netamente a Jesucristo como único Salvador. Las religiones no cristianas son falsas o radicalmente incompletas. Ha sido la postura tradicional en la mayoría de las iglesias, pero hoy es sólo mantenida por iglesias de tipo fundamentalista.

El *paradigma inclusivista* trata de hacer justicia a los valores humanos y espirituales de todas las tradiciones pero no pone en cuestión la primacía de Cristo. Corolario de este doble reconocimiento es que deben existir vínculos entre Cristo y las diversas religiones, aunque no haya claridad en los mismos o se deje a la legítima especulación teológica el definirlos mejor. La gracia de Cristo puede llegar más allá de las fronteras visibles de la Iglesia por «canales extraordinarios». Es la postura que ha adoptado la Iglesia católica tras el concilio Vaticano II y que hoy tienden a adoptar otras iglesias.

El *paradigma pluralista* puede calificarse como relativista en cuanto reconoce una igualdad de los diversos caminos de los hombres que acercan a Dios. Imponer uno de ellos significaría, desde esta perspectiva, imperialismo cultural (tal sería el paradigma exclusivista) o paternalismo (así el inclusivista). Es la posición defendida por muchos teólogos progresistas y por determinados representantes de las religiones no cristianas, especialmente del hinduismo.

Alguna vez se ha expresado la advertencia de que, en realidad, cuando estamos reunidos para discutir sobre este tema y de entrada valoramos positivamente el diálogo estamos ya aceptando de hecho el paradigma inclusivista, pues los otros dos sencillamente no llaman al diálogo. Para el primero, aceptar seriamente éste sería dudar de la asunción fundamental: Cristo y su Iglesia son necesarios para la salvación. Entonces la única conversación posible con los hombres es aquella que tiende a la evangelización y a la conversión. El paradigma pluralista, por su parte, en la medida en que establece esa equivalencia entre unos caminos y otros, está proclamando que cada uno es autosuficiente y, entonces, realizar contactos interculturales o interreligiosos tendrá ciertamente un valor informativo, pero ninguna tradición podrá añadir a otra nada esencial. Para participar auténticamente en un diálogo, no sólo en el orden religioso, se debe estar dispuesto a una comunicación, a dar y a recibir o, dicho de un modo más específico, a enseñar y a aprender, valorando lo propio y lo ajeno. Quien participa del esquema exclusivista no está dispuesto a aprender, pues piensa que lo tiene ya todo. Quien participa del esquema pluralista no está motivado a enseñar, pues cree que todo lo que tiene lo tienen ya los demás (y tal vez de mejor calidad).

En cuanto a la relación entre Cristo y las religiones se han dejado notar dife-

rentes sensibilidades. Para algunos, el problema puede resolverse por una *ta-jante división entre Cristo y la «religión cristiana»*. Sólo Cristo salva, pero Cristo no se identifica con ninguna Iglesia o denominación. Desde esta perspectiva, la pregunta que quedaría en el aire sería si es posible el encuentro con Cristo al margen de la vinculación a una Iglesia cristiana, admitiéndose que la Iglesia cristiana sería en todo caso sólo un instrumento o camino pero no el hogar natural de dicho encuentro. Esta postura es indudablemente una forma mitigada de relativismo y no parece hacer justicia a la visión neotestamentaria de la Iglesia como Esposa de Cristo o como Cuerpo suyo, imágenes que implican una simbiosis o vinculación más estrecha. Para salvar esta última visión, desde este esquema que separa a Cristo del cristianismo, habría que dejar de identificar las iglesias empíricas con la Iglesia Celestial en la que están los auténticos creyentes y que sí estaría, indudablemente, unida a Cristo.

Otros participantes, con diferente trasfondo teológico, incidieron en una dirección diferente: si *Cristo es el Logos* y por tanto es preexistente y eterno, cabe pensar en una vinculación directa y real entre dicho Logos y las diversas religiones de la tierra, en base a lo afirmado, por ejemplo, en Col 1, 15-20. La Gracia de Dios en Cristo podría ser apropiada personalmente por no cristianos.

Hubo debate sobre cómo interpretar las indudables coincidencias que se dan entre las religiones. Así, un tema presente en todas ellas es la superación del yo «egoísta» como centro del ser y motivador de la acción. Los ritos están también presentes en todas las religiones, siendo muy común que en algún momento histórico, en cada una de ellas, se haya planteado la necesidad de una renovación en el sentido de corregir el ritualismo. ¿Qué valor tienen los ritos como tales, especialmente cuando son ejecutados de forma mecánica, repetitiva, ignorando su sentido esencial? Se reconoce que el racionalismo moderno ha contribuido por su parte a una criba de estas prácticas y actitudes. Se observó que todas las religiones promueven unos criterios mínimos de moralidad social que, hasta cierto punto, prefiguran las actuales formulaciones de los derechos humanos. No se olvidó el tema de la valoración de la mujer en las diversas tradiciones, destacándose la actitud abierta y rompedora de moldes del mismo Jesucristo, que ha sido hasta ahora escasamente seguida por las iglesias.

La misión cristiana exterior

Según el paradigma que decidamos asumir, la misión cristiana adquiere contornos diferentes. Desde el modelo *exclusivista* es fácil desembocar en el colonialismo cultural y político. En demasiadas ocasiones ya, en la historia de las

iglesias europeas, no se ha discernido adecuadamente entre la Palabra de Dios y nuestra propia cultura o culturas, vale decir, las verdades esenciales del cristianismo del ropaje filosófico, teológico o litúrgico en el que ellas se expresaban. Pero, ¿cómo discernir? ¿Es que se pueden separar realmente los contenidos de los modos de expresión? Lo que sí aparece claro, visto desde la distancia temporal, es que se han perdido importantes oportunidades de evangelización (como la misión católica en China en el siglo XVII) por una mezquindad a la hora de deslindar, por querer trasladar allí lo que es privativo de nuestra cultura y que en los países de misión sólo podía ser obstáculo. No basta con traducir las Escrituras a otras lenguas. Hay que incorporar las categorías antropológicas de los otros pueblos para discernir de nuevo el Evangelio a su luz. Desde el modelo *pluralista*, por otro lado, el mismo concepto de «misión» se hace incomprensible.

Entendemos que sólo desde la asunción del paradigma *inclusivista*, aunque no se llame de esta manera, es posible compatibilizar el respeto a las diversas formas culturales y la incorporación de los pueblos a la Iglesia universal de Cristo. Lo que no hay que ocultar es que esta visión sintetizadora está exigiendo un trabajo mayor por nuestra parte, para integrar verdaderamente las culturas sin dejar de ser fieles a aquello que requiere obediencia y que nos sentimos obligados a transmitir, a saber, la Palabra de Dios. No dudamos en calificar las otras dos posturas como más fáciles y, en este sentido, tentadoras. Ambas son, cada una a su manera, posturas inmovilistas y cómodas.

Observamos cómo la actitud de los cristianos occidentales hacia las otras culturas ha experimentado un cambio drástico y acelerado. Como ocurre en tantos aspectos de la vida, y como se ha hecho proverbial el decir, nos hemos pasado de un extremo a otro: de una presuntuosa conciencia de la superioridad de lo nuestro a aceptar y dar validez a todo lo que es «indígena», «extraeuropeo», etc. sin ser a veces lo suficientemente críticos. En otras culturas se han dado conductas aberrantes, siendo también verdad que las ha habido o aún las hay en la nuestra, quedando claro que todas las mediaciones humanas (incluso la propia misión cristiana) pueden aportar elementos negativos. Sólo Cristo salva y libera.

Otra posible exageración o desviación de la misión cristiana es el énfasis que pone hoy en los aspectos sociales y políticos, en definitiva en lo «humanístico», de modo que parece que se sintiera avergonzada de presentar a Cristo. Dentro del grupo, hubo quien consideró que ese trabajo de promoción humana comporta una «evangelización implícita», que pone las bases para la evangelización explícita, y que hasta podría verse tal liberación humana como el más pro-

fundo contenido de la evangelización. Esta postura se puede denominar «ortopraxis». De todos modos, parece más adecuado separar conceptualmente ambas cosas, liberación y evangelización, dando por descontado que todo auténtico discípulo del Evangelio habrá de colaborar con la liberación humana, so pena de desacreditar totalmente su propia propuesta evangelizadora.

La misión cristiana interior

Nos encontramos hoy en una nueva situación socio-histórica caracterizada por la *globalización*. Las migraciones y el desarrollo de las comunicaciones (Internet, conocimiento de idiomas, viajes,...) facilitan los contactos entre las personas de diferentes culturas y, por supuesto, religiones. En este contexto, un horizonte nuevo o una oportunidad que adquiere la evangelización es la de la proximidad a nosotros de personas y grupos que sólo tienen de Cristo un conocimiento nominal, pobre y seguramente distorsionado.

Tratándose de inmigrantes, la proclamación del Evangelio sólo podría hacerse acompañada de claros gestos de acogida fraterna y solidaridad efectiva. Nuevas creencias (aunque sean milenarias en sus países de origen) se expanden entre nosotros, y un claro peligro, que no convendría minimizar, se hace presente: el que grupos lingüístico-religiosos se cierren sobre sí mismos, separándose de la dinámica común y viviendo conforme a sus propias «reglas».

Volviendo a las virtualidades positivas del fenómeno de la inmigración, se señaló como líneas de actuación para el cristiano las tres siguientes: «*embajada*» (el cristiano representa a Cristo y esto es una seria responsabilidad para nosotros), «*hospitalidad*» [debe aplicar al otro que viene de lejos el precepto del amor fraterno, como explícitamente se dice en Mt 25, 35], «*diálogo*» (intercambio materializado no sólo en la expresión sincera de las creencias de unos y otros sino incluso en la comunicación de los sentimientos mediante la participación en fiestas religiosas ajenas). Se planteó el espinoso tema de los símbolos religiosos en el ámbito de la escuela, como el «hijab» o pañuelo de las chicas musulmanas. En relación con esto, se abogó por el asentamiento de la sociedad y del humanismo laicos, con la importante advertencia de que la sociedad laica debe entenderse como «plataforma» común para que diversos grupos confesionales puedan manifestarse libremente, haciendo sus ofertas de sentido más allá de unos valores comunes mínimos. Éste sería el «laicismo inglés», de índole «*neutral*». Y no debería entenderse la sociedad laica como una posición del estado que lucha positivamente en contra de una confesión o que de hecho mantiene una estrategia antirreligiosa. Este último, que podríamos denominar

«francés», es un laicismo «*combatiivo*» y, desgraciadamente, es el que más ha calado entre nuestros compatriotas.

Otra interesante aportación se centró en la definición de un *modelo* adecuada de la relación entre fe y *verdad*, en tanto que fundamento último de la búsqueda religiosa. Se definieron estos tres modelos:

- *Relativista*: Establece la imposibilidad humana de acceder a la verdad y postula como consecuencia la tolerancia entre unas y otras cosmovisiones u opiniones. Es el modelo que prevalece hoy en el mundo de la cultura. Tiende a crear una sociedad fría e indiferente hacia lo religioso.
- *Fundamentalista*: Expresa que hay verdades objetivas y valores irrenunciables y muestra, por otro lado, una incapacidad crítica por lo que respecta a sus propios fundamentos (los de la propia religión o cosmovisión).
- «*Puritano-ilustrado*»: Es una vía media en cuanto que admite la unicidad de la verdad y defiende a la vez una tolerancia en cuanto a los métodos de su búsqueda.

Se observará fácilmente un paralelismo entre estos tres modelos y los que definíamos al principio sobre el diálogo con las religiones no cristianas. También en este capítulo nos hemos pronunciado a favor del tercer modelo. El primero no motiva realmente para el diálogo, pues si no hay una «verdad» que sea más verdadera que otra «verdad», nos situamos en un plano que desanima toda posible investigación. El segundo modelo sólo permitiría un proselitismo de lo propio. Contra este modelo se puede aducir que si no estamos dispuestos a «poner en cuestión» (en un cierto sentido) nuestros «fundamentos», difícilmente podríamos invitar a otros a hacer lo mismo con los suyos. El tercer modelo sí nos satisface por cuanto nos conduce a participar, respetando los derechos de los otros, en un proceso de búsqueda compartida. Asimismo este modelo es el más arduo de los tres, pues no proporciona esa seguridad de la que la mayor parte de la gente no está dispuesta a ser arrancada.

La transmisión de la fe en el contexto de una sociedad laica y pluralista

Consideramos importante —no podría ser de otra manera— el tema de la educación. No se puede negar que juega un papel en la transmisión de la fe entre las generaciones. Aplicando otra vez el mismo esquema de los tres paradigmas resultan tres modelos diferentes de educación, no ya sólo teóricos sino recono-

cibles históricamente. Del paradigma *exclusivista y fundamentalista* se sigue la adopción de la enseñanza puramente confesional de la religión dentro de la escuela o, más aún, la imposición de la enseñanza confesional (la religión impregnando o informando toda la enseñanza). Desde este punto de vista, cualquier enseñanza laica no podrá ser sino una degeneración, una corrupción de la verdad, o como mucho podrá ser considerada un mal menor. La lógica del paradigma *pluralista y relativista* lleva a abogar por una enseñanza laica, no vista, obviamente, como una carencia, sino como un progreso que supera el «fanatismo» de etapas anteriores de la historia.

La combinación de los paradigmas *inclusivista y puritano-ilustrado* introduciría una solución parecida a la que hoy se quiere aplicar en el Estado español, es decir, una coexistencia de los dos sistemas. Los centros pueden ser públicos y no confesionales: éste sería el tipo normal de centro, aquel que representa a la sociedad como conjunto, aquel que está, por lo mismo, promovido directamente por el Estado. Y en el marco del sistema educativo público se introduce la presencia de aquellos centros privados y confesionales que corresponden a la iniciativa de entidades particulares con determinados idearios y al apoyo de unos grupos más o menos extensos de padres. De este modo se puede garantizar aquella «plataforma» común y a la vez se deja un margen más o menos amplio para que las diversas ofertas de sentido se manifiesten libremente.

Paralelamente, dentro de la enseñanza pública se introduce una materia de cultura religiosa (no confesional), que corresponde al innegable papel que la religión ha tenido y tiene en la historia, en la sociedad y en la cultura, y a la vez se permite que la iniciativa de padres especialmente inclinados a que sus hijos reciban una orientación determinada tenga una concreción en una asignatura controlada por autoridades confesionales. El carácter compuesto o dual del sistema hace inevitables las tensiones, pues aquellos que piensan de acuerdo con los dos paradigmas extremos no están fuera sino dentro del mismo, haciendo valer sus opiniones e intentando imponer sus tendencias. Así, existen los laicistas que antes llamamos combativos, que quisieran ver la religión fuera, completamente ausente de la escuela, y existen por el otro lado quienes se aprovechan del mismo sistema instrumentalizándolo para fines confesionales y no respetando tal vez en ocasiones la especificidad del ámbito educativo. Esta misma tensión, aunque heredera de viejas confrontaciones ideológicas, es reflejo de una sociedad plural, si queremos verla con un ánimo positivo.

Avanzando en una visión positiva y optimista, podemos aventurar que la escuela podría ser, con todas las limitaciones que queramos, un lugar, no ya de una confrontación de rancias connotaciones, sino un ámbito para practicar el

diálogo interreligioso, pues la escuela ha de ser un reflejo de la sociedad y ésta es ya plural también en el tema religioso. Defendemos como un logro positivo para el conjunto de la sociedad y para el diálogo ecuménico e interreligioso la existencia de una materia sobre el «hecho religioso» en ESO y Bachillerato. En cuanto a la transmisión de la fe entre generaciones el lugar más apropiado o «natural» es la familia y también la comunidad religiosa (parroquia, congregación, etc.). Dicha transmisión se desnaturalizaría si se pretendiera tomar el ámbito de la enseñanza como medio principal.

Concernos y orar juntos

La opinión de los miembros del grupo (y de los que respondieron a nuestra encuesta) es favorable a participar en actos interreligiosos, de oración o de otro tipo. Esto no significa que hayan de hacerse en cualesquiera condiciones:

- El motivo más importante que puede justificar los encuentros es la necesidad de paz que tiene el mundo. El que se produzca un atentado terrorista (algo absolutamente indeseable) con muertos o heridos de diversos credos es un motivo que tiene que unirnos. Pero está claro que no habrá que limitar los encuentros a situaciones de este tipo, para no crear tristes asociaciones de ideas.
- Es importante que cada uno se manifieste como es, que no se pongan trabas a la expresión por parte de cada uno (o de cada confesión) de las creencias que considera importantes. Si el encuentro se hace en un espacio confesional (como una iglesia) habrá de mostrarse un riguroso respeto a los símbolos confesionales (iconografía cristiana) que ahí se encuentran. Si se hace en un lugar no confesional (pongamos un salón de actos) cabe la ausencia de símbolos o una presencia de los mismos que sea consensuada y equitativa, no concediendo una preponderancia a ninguno en particular.
- No está tan claro el que se pueda conceder a otra comunidad religiosa no cristiana el compartir con ella un templo cristiano, aunque hacer esto entre comunidades cristianas es ya muy frecuente. Se planteó la hipótesis de que la comunidad no cristiana hubiera perdido su lugar de reunión por una catástrofe natural o por una acción bélica o terrorista. En su caso, la cesión sólo podría hacerse con el respeto debido al lugar y por un tiempo limitado.

- Aparte de la oración, hay otras acciones muy recomendables, que contribuyen a conocernos mejor y limar asperezas: visitas mutuas, grupos de estudio, participación en festividades ajenas, actividades benéficas comunes. Es importante buscar en estos casos que se cumplan unas condiciones de reciprocidad.

En cuanto a la opinión de que no se debe admitir a un no cristiano a orar junto a los que sí admitimos el señorío de Cristo, hay que decir que, sin minimizar esta importante diferencia, los elementos que compartimos con un musulmán (pongamos por caso) nos permiten hacer oración juntos, siempre que ellos se presten, pues todos estamos en la estela del Dios de Abraham, a quien invocamos como padre. Con alguien proveniente de las tradiciones orientales nos enlazan algunas actitudes básicas como la compasión universal o una ascesis de autocontrol, aunque estén expresadas en ambas tradiciones en terminología diferente y posean una fundamentación última distinta. Buscando siempre lo que nos une es posible realizar cosas en común.

FUNDAMENTACIÓN DEL DIÁLOGO

El Cristo cósmico

El Verbo de Dios o Logos es el mediador de la creación del Universo. Siendo «impronta de la sustancia» del Padre [Hb 1, 3], y queriendo Dios «manifestar su perfección», no movido por necesidad sino «con el más libre de sus desig-nios» [DS, 3002], todo fue hecho por el Verbo «y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» [Jn 1, 3-4^a]. Este Verbo es el Cristo eternamente engendrado que desde siempre vive «pròs tòn Theón», en presencia de Dios [Jn 1, 1b]. El es de alguna manera modelo, causa ejemplar, de la obra creadora. Por eso, siendo Dios, es a la vez mediador entre Dios y su obra. En la obra de la Creación se da un reflejo de Dios mismo, pero no un reflejo necesario o automático (a la manera como nuestro propio rostro queda reproducido en un espejo cuando nos ponemos delante) sino un reflejo generado por una libérrima voluntad que, por así decirlo, saca lo que quiere de su propia infinitud. Especialmente el ser humano, mujer y varón, es imagen de Dios y de su Logos, pero no del Logos considerado en sí mismo, con su potencia infinita, sino ya del Logos encarnado, conforme al cual y para el cual, ya antes de la Encarnación histórica es creado el hombre.

En la carta a los colosenses se habla de esta presencia de Cristo en la Crea-

ción según la cual no sólo es el fin de las cosas sino que ya en el estado presente éstas encuentran en Él la raíz última de su consistencia [Col 1, 17]. Si el hombre es un microcosmos, compendio o reflejo de todo el mundo, además de clave explicativa del mismo (pues todo se ha ordenado a su servicio), entonces se hace estrechísima la vinculación de Cristo con todo hombre, aun antes ya de la Encarnación y de la aceptación del Evangelio por la fe.

Pero la capacidad humana se despliega en una *pluralidad* de culturas y en consecuencia de religiones, distintos intentos de concebir o de acercarse a lo divino. Si bien se da una naturaleza humana común que marca unas exigencias igualmente universales, también el hombre participa de aquella libérrima voluntad para crear. Es tan sólo una participación, pero que le posibilita realmente para ejercer una creatividad, a partir de las cosas creadas. Es considerable el campo sobre el que se puede ejercer la espontaneidad humana, aunque todo él se encuentre enraizado en lo natural. Tanto es hombre el hombre cuando acepta lo necesario o natural con espíritu de obediencia como cuando su espíritu va más allá de lo natural recreándolo. Las diversas concepciones del mundo son coherentes tanto con esta espontaneidad humana como con la misma complejidad de lo real, que posibilita diversos acercamientos. Ahora bien, en el orden religioso, ¿es válido todo lo que produce la libertad humana para acercarse a Dios? Respondemos, de momento, con otra pregunta: ¿Por qué no? Si el hombre es hechura de Dios en Cristo, ¿por qué iba a ser radicalmente inválido en este sentido todo lo que produce la iniciativa humana?

Tenemos que pensar, en el plano que ahora tratamos, que Dios acoge todo lo humano (todo aquello que no contraviene la naturaleza humana) en su omnipotencia y benevolencia. De este modo muestra precisamente su trascendencia, no anulando su propia obra sino aceptándola y elevándola a sí. Desde la cualidad personal de uno y otro interlocutor (a pesar de la distancia infinita entre Creador y criatura), ninguno de los dos podría ser anulado. La palabra humana tiene su consistencia, si bien la consistencia propia de lo contingente. Aunque resulte paradójico, en ese encuentro personal entre Dios y su criatura es Dios el que más se adapta por cuanto, en su superioridad, es Él el que puede adaptarse, como aquel que domina —permítaseme el antropomorfismo— todas las lenguas humanas (reales y posibles). Si yo hablo sólo español y mi interlocutor, que viaja conmigo en tren, puede hablar perfectamente cuatro lenguas diferentes, será él, en su superioridad, el que se adapte. Yo hablaré mi propia lengua, no disponiendo de otra, y será él quien se avenga a hablar español.

El poder ir hacia Dios por diversos caminos es digno tanto de la «naturaleza universal de Dios» (el que Dios lo haya creado todo y sea verdaderamente tras-

cedente) como del hombre creado libre por Dios y que resulta plural como efecto de esa libertad.

El lenguaje utilizado aquí («Dios se acerca», «habla al hombre», «el hombre camina hacia Dios», «ambos se encuentran», «el hombre rechaza la llamada»...) se inscribe en una concepción filosófica personalista. En realidad, éste es el lenguaje de la Biblia... Pero, en el ámbito humano de la filosofía, un autor que ha reivindicado este lenguaje y estas categorías ha sido el judío *Martin Buber* [1878-1965].

Buber critica la reducción que practica la filosofía moderna al radicarse en el «yo» y objetualizar cualquier tipo de conocimiento. Frente a esto, Buber proclama la irreductibilidad mutua de las dos relaciones básicas del hombre: yo —ello, yo— tú. La primera es propia de la ciencia y de determinadas parcelas prácticas de la vida y está regida por la instrumentalidad. La segunda corresponde al encuentro personal y está marcada por la igualdad y reciprocidad. El otro no es constituido objeto por mi yo cognoscente (y deducido después como otro yo por sus reacciones que compruebo semejantes a las mías) sino que es «alguien» que irrumpe de entrada en mi vida, tal vez para trastornarla. A la luz de esta experiencia humana fontal interpreta las relaciones Dios-hombre.

En realidad, la relación con lo trascendente o con el Tú divino es el fundamento y modelo de toda relación auténticamente personal. Pero, en cuanto a la manera de entender aquella, Buber sostiene que en la Alianza «lo humano tiene tanta parte como lo divino». Distingue entre la concepción «escatológico-apocalíptica», propia del cristianismo y de su trasunto secular el marxismo, en que a un plan preestablecido de Dios ha de adaptarse un hombre pasivo, y la concepción que él llama «profético-mesiánica», eminentemente judía, en que se resalta la responsabilidad del individuo, cuyas acciones son verdaderamente eficaces o relevantes delante de Dios.

El profeta judío no anuncia acontecimientos que sucederán irremisiblemente por el decreto divino sino que advierte al pueblo y a los particulares de las consecuencias de sus propias acciones en el marco de la Alianza. Aunque la Alianza corresponda a una iniciativa de Dios, los hombres hacen realmente la historia, juntamente con Él. Por eso dice no poder entender la Revelación como «un contenido divino derramado en el vaso vacío del ser humano».

En conclusión, se entiende la historia a la luz de una «interacción» entre lo divino y lo humano. Dejando ahora aparte una tal vez necesaria apologética para corregir las simplificadoras ideas de Buber con relación al cristianismo, considero válido e iluminador este esquema con vistas a mejor entender la Revelación divina y las religiones humanas. No hace falta indicar que este esquema huma-

nista, personalista y dialógico está en las antípodas, al menos psicológicamente, de la visión de Karl Barth.

El pecado universal

La vinculación natural de todos los hombres con el Cristo cósmico tiene como corolario su vinculación mutua. Esta vinculación puede expresarse con la imagen neotestamentaria del «cuerpo». La humanidad es el Cuerpo de Cristo. La «*solidaridad ontológica*» —no hablamos ahora de la solidaridad como imperativo moral— que anima a todos los miembros de la humanidad se refleja en múltiples aspectos, algunos de ellos estudiados por las ciencias y fácilmente accesibles a la conciencia común: vínculo de la generación biológica, influencia social, unidad de medio ambiente, etc. Así, se puede entender que una enfermedad se transmita hereditariamente, que un ambiente familiar desestructurado empuje a un joven a la criminalidad, que un escape de gas nocivo o de radioactividad contamine una extensa región. Todos estos fenómenos nos recuerdan que somos una sola humanidad.

Pero la Biblia nos habla de una solidaridad más honda, que llega al extremo de que la culpa de uno es la culpa de todos, así como el mérito de uno es el mérito de todos. (Por supuesto que esta idea repele a cualquier racionalismo y a la cultura moderna de Occidente, cortada por el patrón individualista. Pero la idea es central en la Revelación cristiana y sin ella no podríamos entender la Redención, ni la obra de la Iglesia, que pretende extender los frutos de esa Redención a todos los hombres...).

Esta solidaridad radical y misteriosa sólo se explica teológicamente admitiendo que la humanidad es ya un cuerpo antes de la Encarnación, aunque podemos pensar que no lo es independientemente de ella. De este modo un pecado particular (éste sería el «pecado original originante») que sucede en un momento de la historia (probablemente un momento inicial) o un cúmulo de pecados particulares hace o hacen que toda la humanidad se contamine de la culpa y quede universalmente incapacitada. Si el pecado es apartamiento de Dios o desvinculación voluntaria de él, toda la humanidad queda entonces impedida de acceder con facilidad a Dios. El cuerpo crístico sigue viviendo —continuando con la metáfora— pero está herido, obstruido en su misma elevación a Dios, que es su fin propio.

Si este «pecado universal» afecta, alterándolas o corrompiéndolas, a todas las realizaciones humanas con mayor motivo afectará a las realizaciones religiosas. El panorama trazado en el apartado anterior era optimista en exceso. Por la

desobediencia en que consiste el pecado, los hombres se vuelven a los bienes de la tierra absolutizándolos, no refiriéndolos a su Creador. Esto les lleva a negar teóricamente a Dios o a concebirlo de un modo acomodado a sus mismos intereses o tendencias desordenadas.

Pero, a pesar de esta deformación, el hombre sigue siendo imagen de Dios en Cristo, y conserva su original potencialidad, aunque ahora esté debilitada. De este modo, los aciertos que se dan en las diversas concepciones religiosas son atribuibles a la naturaleza crística de la humanidad, y los errores a la tendencia introducida por el pecado. Cualquier cosa verdadera que se diga sobre la divinidad es un «acierto», aunque se contemple como parcial a la luz superior de la Revelación histórica. Para que pueda definirse algo como «error» habrá de haber algún tipo de contradicción con esta última.

En conclusión, la validez de las mediaciones religiosas humanas (aquellas que tienen su origen en la iniciativa de los hombres) es limitada, por dos motivos:

- a) Sólo representan un polo de la comunicación.
- b) El pecado, que se ha convertido para cada hombre en una dimensión estructural con la que tiene que contar (si bien en la mayor parte de los casos no es consciente), hace que el error le afecte en mayor o menor medida, de tal modo que la línea humana, por expresarlo gráficamente, no sólo no llega muy lejos, sino que además está torcida desde su misma base.

El Cristo histórico

El Dios cristiano no es sólo creador de una naturaleza sino, por su propio y elegido designio, interlocutor de unos seres racionales que viven en sociedad y tienen múltiples vínculos entre ellos. Dios ha creado a los hombres con el proyecto de entrar con ellos en conversación, como nos presenta el libro del Génesis en una imagen admirable [Gn 3, 8]. Para realizar este designio, Dios ha seguido una dinámica de «elección». La «elección» significa que Dios no ha querido encontrar un medio para dirigirse a todos los hombres en general, al modo como un conferenciante, elevado sobre un estrado y disponiendo de un micrófono, puede hacer oír su voz a todos los presentes en la sala (independientemente de que haya quien no quiera escuchar o se distraiga). Si desde la potencia absoluta de Dios esto se puede plantear como hipótesis, la constante en la historia de la Salvación que conocemos es muy otra.

La elección significa positivamente que Dios escoge a determinadas personas individuales o a determinadas colectividades particulares para realizar misiones que afectarán a grupos siempre más amplios, hasta abarcar a la humanidad como conjunto, en lo que se apoya en última instancia el plan de Dios. Es una dinámica según la cual de lo particular, tomado instrumentalmente, se pasa siempre, en círculos sucesivos, a lo general. La misma idea de «plan» se incluye en la de «elección», dado que si siempre que se elige a una «parte» es con vistas al «todo», esto está implicando un desarrollo temporal con una «previsión» para que efectivamente se produzca el beneficio buscado del todo. La libertad de Dios ha querido manifestarse de esta manera y requiere de los hombres una aceptación, del mismo modo que Dios acepta la pluralidad que resulta en la humanidad. Vemos de nuevo que ninguno de los dos interlocutores queda anulado en el diálogo: cada uno se muestra tal como es o como ha decidido y a partir de eso podrá determinarse la conexión pertinente.

La dinámica de la «elección» se ejerce constantemente por parte de Dios, hasta hoy, aunque tiene algunos hitos más importantes: Dios elige a Abraham, a Israel, a cada uno de los profetas, a David, al resto de los reyes, a los sabios que escriben los libros sagrados, a Juan Bautista, a María de Nazaret, a Cristo, a los apóstoles, a los obispos, a los predicadores, a los fundadores, a los religiosos, a los teólogos, a los líderes ecuménicos,...¹ La elección no tiene nunca como objeto el privilegio del elegido (su adquisición gratuita de determinadas prerrogativas concedidas arbitrariamente) sino que tiene siempre como componente esencial la misión y la responsabilidad. [Por eso algunos personajes bíblicos se echan a temblar cuando se saben elegidos: Cf. Is 6 o Jr 1, 4-10].

Pero lo que ahora nos interesa resaltar es que esa dinámica de la «elección», que no se agota en el Cristo histórico sino que es preparada ya antes y continuada después, sí encuentra en Él su culminación y aun su fundamento absoluto. Cristo es el elegido del Padre, para el cual y desde el cual todas las demás elecciones se realizan. A esto hay que añadir otra afirmación importante, clave de bóveda de toda esta explicación: *el Cristo cósmico y el Cristo histórico es el mismo*². Se trata del mismo yo o sujeto, una sola persona («prósopon», «hyps-

1. La lista podría prolongarse hasta llegar a uno mismo, a cada uno de nosotros.

2. Jesús no es una de tantas figuras visibles que el Logos ha asumido, sino que «en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» [Col 2, 9]. No está de más señalar que el que haya un mediador único y absoluto, dado por el único Dios, es acorde con el que se dé una dignidad humana común a todos los humanos e inalienable. En cambio, una pluralidad de mediadores humanos sugeriría más bien que la humanidad ni tiene ni puede alcanzar la suficiente consistencia como tal.

tasis») y no dos personas, como nos recuerdan los concilios de Éfeso y Calcedonia [DS, 250-1, 301-3].

Cristo es «mediador entre Dios y los hombres» [1.ª Tm 2, 5], pero no uno más, sino UNIVERSAL (vale para todos) y NECESARIO (no cabe ninguna otra mediación independiente de él)³. Cristo es el mediador universal y necesario en sus dos dimensiones:

- a) cósmica: La obra de la Creación afecta, obviamente, a todos los hombres. Si ninguno deja de ser creado, ninguno deja de depender radicalmente de él.
- b) histórica: El judío Jesús de Nazaret procede de un pueblo concreto y funda a su vez otro pueblo concreto: aunque éste último aspire a ser universal o lo sea ya en germen, no lo es plenamente en su devenir histórico, pues no reúne aún a todos los hombres. Este hombre es efectivamente elegido por Dios, en su misma contingencia. El judío Jesús de Nazaret, que no es otro diverso del Logos Eterno, es también necesario para todos los hombres. Desde la Encarnación, el Verbo realiza todas sus acciones salvíficas (no sólo en la Iglesia sino más allá de ella) en unión con la naturaleza humana que asumió⁴.

Jesucristo representa la iniciativa de Dios en la historia⁵, pero ya se ha dicho que ésta no anula las legítimas iniciativas humanas. La Revelación histórica que se da en Él y que se conserva en la Iglesia es precisamente criterio de discernimiento de lo que ofrecen las religiones humanas. Ya habíamos señalado antes que había de positivo y negativo en ellas y el origen a que se atribuía lo uno y lo otro, pero no podríamos distinguir concretamente entre lo uno y lo otro si no dispusiéramos de una instancia distinta y decisiva. En el caso de no disponer de esa instancia distinta y superior tanto nuestro juicio como comunidad religiosa como mi propio juicio como individuo serían el de aquél que es a la vez juez y

3. «Ningún otro nombre debajo del cielo es dado a los hombres para salvarnos» [Hch 4, 12].

4. En la carta de Cirilo de Alejandría a Nestorio, aprobada por el concilio de Éfeso [431], se expresa el mayor de los escándalos del cristianismo, que es en definitiva la Encarnación. Si Jesús fuera «un hombre corriente y después descendiera sobre él el Verbo» [DS, 251], si Jesús no fuera el Logos sino sólo alguien habitado por él durante un tiempo o en alguna medida, entonces tanto valdría Jesús como Krishna, como Mahoma, como cualquier otro gran dirigente religioso o no religioso que pudiera surgir en un futuro. El relativismo quedaría santificado y el diálogo interreligioso carecería de sentido, pues cada camino particular sería autosuficiente e innecesario a la vez, valga la paradoja.

5. De ahí la importancia de la misión cristiana. El diálogo interreligioso «no sustituye, sino que acompaña la *missio ad gentes*» [Declaración «Dominus Iesus», n. 2].

parte, es decir, serían inválidos. La Revelación o Palabra de Dios dada a través de mediaciones humanas supone por tanto un don de Dios que, entre otras cosas, nos hace discernir las religiones humanas. También vale la afirmación inversa, que el conocimiento de las religiones humanas nos hace discernir mejor la Revelación histórica de Dios en Cristo pues, tal como ésta se nos ha transmitido, no se nos aparece pura sino revestida siempre por mediaciones culturales determinadas⁶. De todos modos, para no caer en la confusión o en un círculo vicioso, también se ve por todo esto la necesidad de que haya una instancia magisterial eclesial que conserve y que interprete autorizadamente la Revelación. De otro modo, lo que es palabra trascendente, que requiere siempre obediencia, acabaría diluyéndose como mera palabra humana, y tal palabra divina habría sido pronunciada en vano.

El diálogo entre Dios y los hombres se transforma así, a partir de la Encarnación, en *encuentro entre la Revelación cristiana y las culturas*. Y lo dicho sobre la seriedad de la palabra trascendente y la necesidad de conservarla no obsta para reconocer a la vez que lo que las iglesias cristianas han sido históricamente —digo ahora iglesias en plural deliberadamente— es ya un producto de ese encuentro, una síntesis de lo recibido de Dios a través de Cristo y de una serie de contingencias que han marcado su proceso (cultura helenística, situaciones políticas determinadas, desarrollos de la filosofía occidental,...) Entonces queda también en la Iglesia un margen de contingencia, de palabra humana, válida como tal, pero sólo humana, y que no será más digna que otras palabras humanas. Caben entonces otras síntesis⁷. En la Iglesia pues debemos discernir pacientemente lo que es estrictamente necesario (como Revelación) de lo que es ropaje cultural, sin tener que renunciar tampoco a esto, siendo positivo y también necesario (como palabra humana crística que sigue en pie delante de Dios).

6. Los que participan en el diálogo «llegarán a ser cada vez más conscientes de su identidad cristiana y percibirán más claramente los elementos distintivos del mensaje cristiano» [Cfr. «Diálogo y anuncio», Instrucción del Pontificio Consejo para el Diálogo y de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, n. 50].

7. Por eso se ha practicado en la Iglesia cristiana la inculturación al hilo de la misma evangelización y para facilitarla. En la declaración «Dominus Iesus» se hace una interesante afirmación, a mi juicio. Dice, remitiéndose al Vaticano II, que «la *única mediación* del Redentor (en la que tanto insiste el documento) no excluye, sino suscita en sus criaturas una *múltiple cooperación* que participa de la fuente única» [n. 14]. Cuando habla de «cooperación» está negando que la acción humana adquiera por sí misma toda su eficacia, pero está suponiendo a la vez que es una auténtica obra, con la consistencia y dignidad propia del ser racional. Cuando habla de «múltiple» está reconociendo la pluralidad de lo humano e insertando esta pluralidad en el ejercicio mismo de la mediación. La mediación es, por tanto, de un modo secundario, también múltiple.

Aunque hayamos repetido que en el encuentro Dios-hombre no se anula lo humano, que es plural, conviene recordar asimismo que no hay igualdad, pues permanece siempre el abismo entre Creador y creatura y aun lo que ésta «comparte» con Dios, la condición de «persona» (tomado el término analógicamente) es producto de una donación del interlocutor divino. Sólo el recordar esto permanentemente hará que por la parte humana sea el diálogo auténtico. En general, un diálogo es auténtico cuando cada interlocutor es consciente de lo que es y reconoce lo que es el otro...

El *Espíritu Santo*, del que no hemos hablado hasta ahora, actúa siempre unido al Verbo de Dios. Cabe entonces el mismo desdoblamiento que veíamos en este último:

- Si actúa unido al Cristo cósmico, entonces su radio de acción se extiende a toda la humanidad, de modo que es válido aquello de «omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est».
- No es necesario hacer aquí una recolección de los abundantes lugares del Nuevo Testamento en que se testimonia la presencia del Espíritu Santo en toda la vida, en la muerte y en la Resurrección de Jesús de Nazaret. Jesús promete, además, la presencia del Espíritu a sus discípulos y éste acompaña siempre, efectivamente, a su Iglesia.

Como no hay contradicción entre el Cristo cósmico y el histórico, tampoco hay contradicciones en la actividad inspiradora del Espíritu, quien actúa en las diversas religiones en lo que tienen de verdadero o santo, y actúa en la Iglesia que discierne lo que hay en esas mismas religiones.

El mismo Espíritu nos puede inspirar *confianza*, que es lo contrario de esa desconfianza que ha tenido tan abusiva presencia en la Iglesia y se ha manifestado en una actitud de miedo morboso al error, de preocupación obsesiva por la ortodoxia, negándose a admitir aquello que al final terminaba reconociéndose. Conviene recordar la expresión de Tagore: «No cerréis la puerta al error, no sea que se quede fuera la verdad...». No hay que tener miedo al pluralismo dentro de la Iglesia universal. Si la Iglesia quiere ser más universal de hecho entonces se hará necesariamente plural, pues de esta suerte se manifiesta la humanidad creada a imagen del Verbo. Ya se da un pluralismo —ciertamente— pero se hace necesario ampliarlo para recoger toda la riqueza esparcida a lo largo y ancho del cuerpo crístico de la humanidad. Esto requiere de nuestra parte una labor creativa desde el punto de vista intelectual, para mejor conocer y desarrollar los «semina Verbi», y desde el punto de vista de la práctica misionera, en la que el

«diálogo» habrá de acompañar ya siempre al «anuncio»⁸. No se si la expresión resultará aceptable, pero tal vez se pueda decir que esta magna obra en la que diálogo y anuncio van de la mano tiende, en el plan global de Dios, a hacer coincidir, al final de la historia, el Cristo histórico con el Cristo cósmico⁹, cuando la dinámica de elección, que tiende a extender siempre más el abanico de la Salvación, alcance el objetivo máximo, aquel que estaba previsto desde el principio¹⁰ y que se encuentra radicado en la misma naturaleza crística humana¹¹, cuando en el Cristo total, aquel que abraza ya a toda la humanidad, se supere la misma distinción entre el Cristo cósmico y el histórico, cuando Dios sea «todo en todas las cosas» [I Co 15, 28].

Mientras tanto, el hacerse más *plural* la Iglesia conduce a que quede más resaltada la centralidad de Cristo, al identificarse aquella menos con una cultura particular. La Iglesia, en cuanto busca ser testimonio fiel de Cristo, se distancia de su propia historia contingente, sin dejar de asumirla en lo que tiene de positivo y negativo. La Iglesia, sin perder por ello su íntima unión con Cristo, se relativiza a sí misma.

Sirvan de resumen de todo lo anterior los siguientes puntos:

8. Se puede ver una evolución del Magisterio eclesial por lo que respecta a integrar el «diálogo» con las otras religiones en el «anuncio» propio de la evangelización. Ya el Vaticano II recomendaba el diálogo con otras tradiciones religiosas, principalmente en la declaración «*Nosstra aetate*». Pero en documentos posteriores, como en la instrucción «Diálogo y anuncio» [1991] se afirma que es parte integrante de la misión evangelizadora de la Iglesia. En este amplio contexto de la evangelización, el diálogo no puede ser reducido a un mero instrumento sino que posee un valor intrínseco. Se han producido otros significativos cambios de acento. En la línea iniciada por el concilio Vaticano II, pero con mayor claridad, se declara que el Reino de Dios es una realidad más amplia que la Iglesia. El Espíritu Santo obra no sólo en las personas, en cuanto obedeciendo a su conciencia están respondiendo positivamente a la invitación de Dios, sino que además obra en las mismas tradiciones religiosas a las que pertenecen las personas. Cfr. GARCÍA MAESTRO, J. P., «El diálogo interreligioso en el documento “Diálogo y anuncio”», *Pastoral Ecu­ménica* 59 [2003], 47-57. La polémica declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe «*Dominus Iesus*» [2000], citada antes, insiste en la «unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia» frente a «propuestas problemáticas o incluso erróneas» que no la reflejan. Parece que hay un nuevo cambio de acento cuando dice que la evangelización «*se sirve* hoy también de la práctica del diálogo interreligioso» [n. 2].

9. El «acercamiento» entre ambos se efectúa en cuanto, por el anuncio, nuevos creyentes se incorporan a la Iglesia histórica y, por el diálogo, la misma Iglesia se hace más universal de hecho, menos dependiente de un origen histórico contingente y con un horizonte más amplio.

10. Por Abraham, primer elegido históricamente, «serán bendecidas todas las naciones de la tierra» [Gn 12, 3].

11. En Cristo, primogénito de la Creación, tienen todas las cosas, y particularmente la humanidad, su consistencia, como se refleja en el himno del capítulo primero de colosenses [particularmente en los versículos 15-7].

- a) El *Cristo cósmico* es el fundamento de la bondad de las diferentes religiones.
- b) El *pecado universal* ocasiona la corrupción y carencias de las mismas. Tanto esto como lo anterior pertenece al plano humano en el encuentro entre Dios y el hombre, pero también al plano divino en cuanto que la humanidad es ya, a excepción del pecado, hechura de Cristo.
- c) El *Cristo histórico*, que se prolonga en la Iglesia, discierne lo positivo y completa lo que falta a las religiones. Esto representa el polo divino en ese mismo encuentro pero también pertenece al plano humano, pues ya el cristianismo, la Sagrada Escritura y aun el mismo Cristo Encarnado, divino y humano a la vez, es resultado de ese encuentro de los dos polos. El encuentro entre Dios y el hombre se consuma en Cristo.

Javier MORENO PAMPLIEGA