

## DEBATES TEOLÓGICOS EN LA INDIA

*Además de M. Amaladoss, del que Selecciones lleva publicados, hasta cinco artículos (véase sobretodo, ST n° 141, 1997, 3-15 y 19, 1991, 163-175), otros teólogos indios se han asomado también a las páginas de nuestra revista: A. Pieris (ST n° 129, 1994, 25-32) y G.M. Soares Prabhu (ST n° 125, 1993, 51-62). Si en el artículo del número anterior un teólogo indio, desde la experiencia religiosa -cristiana y no cristiana- de la India, trazaba las líneas maestras de lo que puede ser una teología india, en el presente artículo un teólogo europeo, tras años de investigación sobre el diálogo interreligioso, se acerca con simpatía a esa teología india que emerge.*

*Débats théologiques en Inde, Études 383 (1995) 661-671*

Uno no puede sino alegrarse de ver cómo se desarrolla una teología cristiana en el contexto específico de la India. El famoso sacerdote francés J. Monchanin, que partió en 1939 hacia la India, expresó lapidariamente la misión de la Iglesia en la India: "Nos aguarda la tarea inmensa de repensar toda la India en cristiano y el cristianismo en indio". Más tarde, el Vaticano II insistió en el diálogo de la Iglesia con las religiones y las culturas, y las experiencias dirigidas a una mejor inculturación del Evangelio han estimulado el trabajo de los teólogos indios para reinterpretar la fe cristiana en función de su propio pensamiento.

No se trata aquí de hacer un balance global. Esto toca a los teólogos indios y lo ha realizado ya M. Amaladoss. Aquí vamos a concentrar nuestra atención en dos direcciones: una, ligada al fenómeno del pluralismo religioso y la otra que empalma con el fenómeno de la enorme pobreza. Para esto hay que tener en cuenta el contexto de la vida eclesial y de la teología en la India.

### Contexto de la Iglesia india

El viajero procedente de Occidente queda asombrado por el esplendor de templos, mezquitas y mausoleos, por los ríos sagrados y la ciudad sagrada de Benarés. Pero forman parte también de la India las enormes concentraciones humanas de las grandes urbes, el abismo entre ricos y pobres, la miseria, las enfermedades, etc.

La Iglesia india ha de contar con este contexto. Por una parte, un país en el que las religiones ocupan un puesto esencial: 700 millones de hinduistas, 100 millones de musulmanes, budistas, sikhs, etc. La importancia de la religión se manifiesta también en la vida social -sistema de castas- y en la vida política, amenazada por el enfrentamiento entre grupos religiosos. Los cristianos representan del 2 al 3% de la población global (unos veinte millones).

Pese a los esfuerzos por desarrollarse, la India sigue siendo víctima de la pobreza. Sí que las clases medias progresan. Pero esto hace más sensible la distancia con el resto de la población. El sistema de castas frena la lucha contra la justicia, por cuanto confiere a determinadas formas de desigualdad social una legitimación religiosa. Aunque, en la práctica, la barrera entre castas va cayendo poco a poco, no por esto resultan menos

llamativos hechos como la pobreza y la marginación de los "parias", que han adoptado el nombre de *dalits* (oprimidos).

Pluralismo religioso y pobreza enorme: esta es la situación con la que se encuentra la Iglesia en la India y que impulsa a bastantes cristianos a evolucionar tanto en su praxis pastoral como en su reflexión teológica. Aunque hay un sector del cristianismo indio que hunde sus raíces en la tradición evangélica y misionera de Francisco Javier, otros cristianos lamentan lo que consideran una especie de cristianismo de importación, introducido por la colonización occidental. De ahí que habría que hablar más bien de una "Iglesia en la India" que de una "Iglesia india". Y por esto piensan que ha llegado la hora de dar al cristianismo un rostro auténticamente indio. Éstas son las preocupaciones que presiden el trabajo teológico y que son fuente de frecuentes debates.

### **Pluralidad de religiones, unicidad de Cristo**

Si los cristianos reconocen los valores de otras tradiciones religiosas, si, junto con otros creyentes, desean contribuir al progreso de la justicia social y a la liberación de los oprimidos ¿cómo pueden al mismo tiempo dar testimonio de su fe en Cristo, de forma que ésta no se perciba como intolerante o exclusiva?

La pregunta es radical. Porque lo que se cuestiona es el hecho de que haya que presentar a Cristo como "el único salvador de la humanidad", de una humanidad que habría sido salvada en un momento único de la historia "una vez por todas". Pero este hecho socavaría la posibilidad misma de un diálogo con los otros creyentes. Quedaría en entredicho la salvación de los fieles de otras religiones. Además a la unicidad se la considera una categoría occidental que no puede, sin más, ser traspuesta al contexto de Asia. En particular, las grandes tradiciones de la India tienen una concepción cíclica del tiempo y, por consiguiente, se resisten a privilegiar de una forma absoluta un acontecimiento histórico como el único salvífico y llevan más bien a admitir una pluralidad de figuras religiosas, de las que ninguna puede ser considerada "única" en detrimento de las otras. Finalmente estaría el testimonio del NT, para el que Jesús llevó su *kénosis* hasta el extremo de desaparecer él y remitir al que él denomina "Dios". De ahí que la afirmación de la unicidad deba ser corregida y reinterpretada en clave escatológica: sólo al término de la historia se manifestará en plenitud la identidad de Cristo.

Aparece claramente cómo el contexto de la India influye hoy en los planteamientos teológicos. Si, tradicionalmente, la situación minoritaria del cristianismo preconizaba ante todo las conversiones y la entrada en la Iglesia, actualmente introduce un planteamiento crítico sobre toda forma de cristología que, por sus presupuestos o su lenguaje, impida el diálogo y la cooperación entre distintas religiones.

Naturalmente, tal planteamiento no es compartido por todos y da lugar a apasionados debates, de los que cabe esperar resultados alentadores. En esta línea van las sugerencias que proponemos.

Se objeta que suponer, de entrada, la unicidad de Cristo impide el diálogo con otras religiones. La objeción es perfectamente legítima si lo que pretende es reaccionar contra una presentación "exclusivista" del cristianismo o poner en guardia contra el uso de

determinadas fórmulas dogmáticas que, empleadas fuera de contexto, pueden sonar a intolerancia. Pero no existe contradicción alguna entre la adhesión del cristiano a la unicidad de Cristo y su voluntad de diálogo con los otros creyentes. La adhesión de fe no se impone a los demás. No puede, pues, impedir el diálogo, sino que resulta más bien una condición del diálogo auténtico. Pero ¿es que la afirmación de la unicidad de Cristo descuida la salvación de aquéllos que no han podido acceder al Evangelio? En el decurso de la historia el cristianismo ha podido, a veces, dar esta impresión, que no se corresponde con los datos de la tradición bíblica. La fe en Jesús emerge, de hecho, del trasfondo de una historia que remonta hasta Adán y que abarca, por consiguiente, a todos los pueblos. En una de sus cartas, escribía Francisco Javier: "Desde siempre, a partir de Adán y Eva, han existido hombres buenos que, porque decían la verdad, reprendían a los malvados (...)". La teología de las religiones permite hoy comprender mejor, si cabe, por qué la unicidad de Cristo, lejos de ser una unicidad de exclusión, fundamenta la posibilidad de la salvación fuera de la Iglesia.

Es cierto que en último caso la salvación no se lograría independientemente de lo que Cristo realizó de forma única. Pero ese concepto de unicidad, tan claro en Occidente ¿no resulta en Oriente oscuro e inaccesible? Hay que reconocer que la cuestión de la unicidad ocupa un puesto muy importante en el pensamiento occidental y que, en cambio, las grandes tradiciones de Asia evitan asignar un alcance absoluto a una figura religiosa determinada o a un momento singular de la historia religiosa. Esto al menos en teoría. Porque la práctica tanto del hinduismo como el budismo presuponen el carácter único de sus textos fundadores y de los personajes que les están vinculados. Pero tampoco sería justo presentar el lenguaje sobre la unicidad de Cristo como un lenguaje simplemente occidental. El lenguaje del NT, aunque nos ha llegado en griego, presuponen una concepción semítica de fondo. No es el Occidente el que impuso al cristianismo la afirmación de la unicidad, sino la fe cristiana la que, desde sus orígenes, descansa sobre la adhesión a Jesús de Nazaret como "Hijo único de Dios".

Debería quedar claro que esta afirmación no está en contradicción con la de la *kénosis* experimentada por Cristo ni con la perspectiva escatológica. Que Jesús haya querido siempre desaparecer ante su Padre no hace sino revelar lo más hondo del misterio de su identidad (Flp 2,6f 1). Si el Hijo, por las limitaciones inherentes a su Encarnación, no realizó en su existencia terrestre todas las manifestaciones de la "Sabiduría multiforme de Dios" (Ef 3, 10), no es menos cierto que este Hijo era ya único porque era, en la particularidad misma de su inserción histórica, aquél que un día debería recapitular en su Cuerpo una multitud de hijos.

Estas precisiones pueden contribuir al debate del cristianismo indio sobre el tema de la unicidad de Cristo. Esto evitando todo tipo de crispación. Pues, de atenernos exclusivamente a las consideraciones precedentes, olvidaríamos que la identidad de Cristo puede expresarse también de forma distinta que por el adjetivo "único" y el sustantivo "unicidad". De hecho, en el NT encontramos otras maneras de expresar, como la confesión del centurión de Mc 15,39 ("verdaderamente este hombre era Hijo de Dios") o la meditación sobre la excelencia del Sumo Sacerdote que se nos ha dado en Jesús (Hb 3-10). Por lo demás, estos debates no deben ocultar otra gran preocupación del cristianismo indio: el compromiso a favor de los poderes y oprimidos.

## Una teología india de la liberación

Bastantes cristianos se distancian hoy del diálogo inter-religioso y de la inculturación litúrgica, porque les parece que ignora o infravalora la lucha por la justicia. Algunos teólogos advierten que, si la tradición brahmánica enfoca bien la liberación individual, se desinteresa, por el contrario, de la comunidad humana y proporciona una legitimación religiosa al sistema de castas. No es, pues, a esa tradición a la que el cristianismo debería abrirse, sino a los movimientos de disidencia, que han surgido en determinados períodos de la historia india, y al movimiento suscitado en nuestro siglo por Ghandi. En todo caso, la tarea prioritaria de los cristianos debería estar ligada a su "opción por los pobres".

Es así como surge una "teología india de la liberación" y en particular una "teología *dalit*", que se esfuerza por comprender el Evangelio en un contexto de gran pobreza y opresión social. En esta teología convergen dos líneas. La primera consiste en vivir con los pobres, hablar su lenguaje, familiarizarse con sus costumbres, ayudarles a tomar conciencia de su situación y hacer brotar en ellos el deseo de una mayor justicia. La segunda consiste en leer la Escritura en esta situación, sacando de ella luz para interpretar el momento presente y fuerza para adoptar formas de acción que contribuyan a su liberación.

Desde esta perspectiva, la exégesis del NT adquiere una importancia muy particular. En el tiempo de Jesús y de la primitiva comunidad cristiana, el mundo estaba marcado por una crisis económico-política (ocupación romana), por una crisis cultural (colonización greco-romana de Palestina) y una crisis religiosa (competencia entre distintas corrientes en el seno del judaísmo y corrupción en la interpretación y la praxis de la ley mosaica). Al revelar a Dios como Padre y dar testimonio de su amor incondicional, iba a suscitar Jesús una comunidad que tendría por misión oponer a esas distintas crisis las exigencias de la participación y del servicio. En esta línea, la exégesis del NT permite forjar una imagen de la Iglesia que dé testimonio, en el contexto actual de la India, de la fidelidad de los cristianos a la revelación original del Evangelio.

¿Se trata de una trasposición a la India de la teología latinoamericana de la liberación? Pese a las evidentes analogías, hay que subrayar una gran diferencia: las teologías indias jamás olvidan el contexto plurirreligioso de su país y esto proporciona a su enfoque de la liberación caracteres profundamente originales. Si se denuncian formas de opresión de las que las religiones son también cómplices, no dejan de tener

en cuenta que los pobres son personas "religiosas" y que esta dimensión esencial de su existencia debe ser respetada. Además los cristianos son conscientes de no ser los únicos creyentes preocupados por una mayor justicia. Recuerdan con gusto el testimonio de Gandhi, que se había atrevido a calificar a los "intocables" de "hijos de Dios". Y actualmente mantienen estrechas relaciones con otros creyentes que comparten su compromiso por los pobres. Las divergencias en materia de creencias quedan en un segundo plano. Pueden incluso hacer la experiencia de una auténtica solidaridad con los que no comparten su fe, ya que se sienten unidos con ellos para luchar por un mundo más humano. Están convencidos de que, con esto, no ponen su fe cristiana entre paréntesis, ya que no hacen sino imitar la actitud de Jesús respecto a las mujeres y hombres que el orden establecido relegaba a un estado de inferioridad o exclusión y

ponen en práctica el principio evangélico, según el cual Jesús es honrado de incógnito en el más pequeño de sus hermanos (Mt 25,40).

Se abre aquí un nuevo acceso a la cristología, incluida la cuestión de la unicidad de Cristo. Puede, en efecto, suceder que cristianos y otros creyentes, comprometidos en la misma lucha por la dignidad del hombre, acaben por plantearse cuál es el motor de su compromiso mutuo y que puedan experimentar conjuntamente la incomparable presencia del que, como "Hijo del hombre", es el Señor de la historia.

### **Conclusión**

No cabe imaginar, de momento, que dos corrientes que difieren por su punto de partida y por sus objetivos, vayan a converger fácilmente. Una está preocupada, ante todo, por presentar la fe cristiana de una forma tan creíble como se pueda en un continente marcado por la herencia de sus creencias y sus cultos multiseculares. La otra subraya la urgencia de una teología comprometida con el mundo de los pobres. Creemos que, lejos de oponerse, las dos corrientes necesitan una de la otra. La primera corriente podría aprovechar de la segunda su crítica de la religión como factor de desigualdad y opresión y también la posibilidad de un nuevo acceso al reconocimiento del "Hijo del hombre" como Señor de la historia. La segunda corriente, que, con todo derecho, insiste en la praxis de los cristianos y que se apoya en una relectura de la Escritura, debería aprovechar de la primera corriente la preocupación por el diálogo interreligioso y por la problemática que éste plantea.

Añadamos que el futuro de la teología india dependerá también de su capacidad de dialogar con otras teologías, ante todo con otras teologías más tradicionales que están también representadas en la India y con las teologías que se desarrollan en otras partes del mundo cristiano. Pero no olvidemos que es a la India a la que toca realizar la tarea formulada por J. Monchanin: "repensar toda la India en cristiano y al cristianismo en indio". Aunque esta tarea tampoco puede realizarse aisladamente. De lo contrario, fracasaría la vocación de la Iglesia a ser, por medio de la misma pluralidad de teologías, una Iglesia auténticamente "católica".

**Tradujo y condensó: MÀRIUS SALA**