

LA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

A los diez años de Asís

El 27 de octubre de 1986 se celebró el ENCUENTRO DE ASÍS. Convocados por Juan Pablo II, los representantes de las diversas religiones se congregaron allí para una jornada de plegaria por la paz. La plegaria en común daba el espaldarazo al diálogo interreligioso. A los diez años de aquel acontecimiento ¿en qué situación se encuentra dicho diálogo? Y sobre todo ¿qué puede hoy aportar la teología católica para clarificar esa situación? Para el autor del presente artículo, la actitud de Jesús respecto a la religión y su postura central son esenciales para el diálogo interreligioso.

La théologie des religions. Dix ans après Assise, Études 385 (1996) 517-527.

El Encuentro de Asís ha quedado grabado en la memoria. Aunque suscitó la oposición de algunas corrientes integristas, la mayoría vio en él el símbolo de una actitud nueva de los cristianos. Nueva no lo era, pues había sido preconizada ya por la declaración *Nostra aetate* del Vaticano II. Lejos de ceder al relativismo, se trataba en Asís de respetar la experiencia de otros creyentes y dar testimonio con ellos de un mismo compromiso por la paz.

El acontecimiento de Asís ha estimulado el esfuerzo de reflexión sobre los objetivos y modalidades del «diálogo interreligioso». Así, la encíclica *Redemptoris missio* (1990) presenta el diálogo como parte integrante de la evangelización y la última Congregación General de los jesuitas (1995) recuerda que, gracias al contacto con otros creyentes, muchos han aprendido a respetar las otras religiones y a re-

conocer que, por ellas, muchas personas pueden ser misteriosamente conducidas al Reino de Dios.

No se trata de relativizar la fe, sino de profundizar en ella. En el diálogo con las otras religiones la cuestión teológica central es ésta: ¿Hasta dónde se puede llegar en este diálogo? La cuestión estaba en germen ya en Asís. El principio de este encuentro implicaba que se reconocía la legitimidad de las otras religiones. Pero, ¿cómo admitir esa legitimidad sin atentar a la originalidad irreductible de la fe cristiana? Diez años después, la cuestión resulta más acuciante todavía. Porque numerosos cristianos, sobre todo en Asia, se han aventurado muy lejos en este diálogo. Y porque determinados teólogos se han orientado hacia un enfoque «pluralista» de las religiones, o sea: no se contentan con admitir el hecho de la diversidad religiosa, sino que recono-

cen en ella un fundamento propiamente teológico.

Una serie de debates

En lo que llevamos de siglo, la reflexión de la teología de las religiones ha estado marcada por cuatro debates principales. El *primero* giró en torno a la tesis de Karl Barth que consideraba la religión como «increencia» y la oponía a la Revelación de Dios en Jesucristo. Contra esta tesis, la teología católica afirma que las religiones, pese a su complicidad con la idolatría, pueden aportar riquezas que atestiguan una real presencia de Dios en la experiencia religiosa de la humanidad. El *segundo* debate surgió en los años sesenta por la tesis de Karl Rahner sobre los «cristianos anónimos». Aunque algunos creían que esto concedía demasiado a los otros creyentes, para Rahner esto justificaba la situación de personas que, sin haber conocido el Evangelio, estaban en una relación profunda con el misterio de Cristo. Un *tercer* debate lo planteó la tesis rahneriana: se le ha reprochado no respetar suficientemente la alteridad de los otros creyentes y la situación del pluralismo religioso actual. Un *cuarto* debate ha surgido entre los representantes de la teología «pluralista»: unos reconocen que el cristiano, respetando la diversidad de las religiones, ha de mantener su referencia a Cristo; otros afirman que no ha de admitir *a priori* la superioridad de su religión y que las religiones son otros tantos caminos hacia la «Realidad última».

Teocentrismo o cristocentrismo

Respecto a esta última posición nadie cuestiona el respeto a los otros creyentes ni la convicción de que algunos elementos de su propia tradición religiosa les permite hacer una auténtica experiencia del Absoluto. El problema reside en que estamos lejos de los enunciados del NT, que presentan a Jesucristo como el «Hijo único» (Jn 1,18), «el único mediador entre Dios y los hombres» (1 Tm 2,5), el gran sacerdote ofrecido «una vez por todas» por la salvación de los hombres (Hb 10,10). Estas fórmulas significan que la apertura cristiana a las otras religiones no puede conducir a una simple relativización de Cristo y de su puesto incomparable en la economía de la salvación. Según Jacques Dupuis, la teología de las religiones ha de ser «cristocéntrica». Jesús remite siempre al misterio del Absoluto, como al Absoluto tienden las religiones de la humanidad. Pero Jesucristo ha sido constituido por Dios como el camino que conduce a Dios. De ahí que cristocentrismo y teocentrismo no pueden oponerse teológicamente como perspectivas diferentes entre las que escoger. La teología cristiana es *teocéntrica por ser cristocéntrica* y *viceversa*. Claude Geffré insiste en la referencia al «acontecimiento Jesucristo como misterio universal de salvación». Si Cristo no es sino un mediador entre otros, adiós fe cristiana. Apelar a este principio no implica retirarse de las exigencias

del diálogo interreligioso. Simplemente, según Geffré, se hace la prueba del carácter necesariamente «dialogal» del cristianismo como religión histórica a partir del carácter del centro mismo del mensaje cristiano, es decir, la manifestación de Dios en la historia de Jesús. Y esta «prueba» puede establecerse por diversos caminos. Por un lado, si se comprende que la Iglesia no ha sustituido a Israel, se puede pensar, por analogía, que el cristianismo no pretende sustituir los valores auténticos de las otras religiones. Por otro, el misterio de la Encarnación exige reconocer la particularidad histórica de Jesús en su humanidad: es, pues, de esperar que encontremos en la historia religiosa otras manifestaciones de la Divinidad, no equivalente a la del Verbo hecho carne, sino manifestaciones por las que se edifica el Cuerpo de Cristo según la diversidad de tiempos y lugares. En fin, el misterio de la Cruz contribuye a fundamentar la exigencia del diálogo: en la fuente del cristianismo está inscrito el acontecimiento de Pascua y el cristianismo sólo será fiel a esta fuente si acepta renunciar a todo particularismo mostrándose acogedor a lo que en el universo de las naciones da testimonio del Misterio absoluto.

Un cambio problemático

No hay peligro de que la referencia a la cristología frene las legítimas aspiraciones del diálogo interreligioso. Por el contrario, a la luz de esta referencia, es hora de re-

flexionar críticamente sobre la evolución global de la teología de las religiones desde Karl Barth. Si los tres primeros debates atienden a los valores de las otras tradiciones, diríase que el cuarto revela que la evolución ha alcanzado en este punto un límite infranqueable y que por esto invita a un cambio de problemática de orden teórico y de orden práctico. De orden teórico, pues el deseo de apertura a las otras religiones amenaza, a veces, el lenguaje tradicional sobre Cristo y sobre su papel único en la historia de la salvación. De orden práctico, pues, pese a los esfuerzos, las religiones se resisten al diálogo: es raro que se den juntas las condiciones del diálogo y las proposiciones más atrevidas de la teología de las religiones son difícilmente recibidas en algunos países en que los cristianos son marginados y a veces perseguidos. Entonces existe el peligro de abrir un foso entre un *discurso* siempre más irénico sobre las religiones y una *situación* marcada por la competencia o la confrontación. La teología cristiana ha de hacer autocrítica. Si se ha esforzado en ir lo más lejos posible en la acogida de las otras religiones, el debate actual le recuerda la importancia prioritaria de su referencia a Cristo. Interesaría, pues, adoptar un nuevo punto de partida: más que intentar conciliar lo uno con lo múltiple, la unicidad de la Revelación con la pluralidad de las religiones, la tarea fundamental ¿no sería volver a la Escritura y recordar la actitud de Jesús en relación a lo religioso, con la esperanza de encontrar aquí una iluminación decisiva para nuestra situación?

Jesús y lo religioso

La actitud de Jesús depende de las distintas situaciones. En algunos casos, Jesús se muestra *acogedor* con lo religioso: asume prácticas religiosas heredadas de su tradición (se hace bautizar, va a las sinagogas, sube a Jerusalén para la Pascua); después de curar a un leproso, le dice que se presente al sacerdote; reconoce las prácticas del ayuno, de la plegaria y de la limosna; desea que el Templo permanezca una casa de oración (Mc 11,17); manifiesta su admiración ante la pobre viuda que deposita dos cuartos en el tesoro del Templo. Pero Jesús invita también a la *purificación* de lo religioso: revela a la Samaritana que la verdadera adoración no necesita de un lugar concreto, sino que «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4,23); en el Sermón de la montaña subraya que el ayuno, la plegaria y la limosna no han de ser ocasión de tenerse por justo; denuncia toda referencia a una tradición religiosa que sea una excusa para no respetar el imperativo prioritario que es el mandamiento de honrar al padre y a la madre, y la exigencia de «la justicia, la misericordia y la lealtad» (Mt 23,23).

En determinados casos afronta Jesús formas de violencia ligadas a lo religioso y realiza una obra de *curación*: cuando en una sinagoga se encuentra frente a un hombre atormentado por un espíritu impuro, al expulsar este espíritu, devuelve la salud al poseído (Mc 1,21-28). Y en su Pasión, será Jesús *víctima* de una violencia que, en parte, se ejercerá en nombre de la reli-

gión. La diversidad de estas situaciones refleja la ambigüedad de lo religioso, que puede ser la expresión de un auténtico testimonio, pero que, en otros casos, puede también ser el vehículo del pecado.

Actitudes fundamentales

La Revelación neotestamentaria pone el acento en las actitudes fundamentales de la fe, la esperanza y el amor, más que en lo religioso. Por una parte, la opción decisiva a la que invita Jesús es la de la *pistis* (fe), fe que se llama esperanza cuando se refiere a un mañana desconocido. No hay que oponer la religión a la fe: Jesús se muestra acogedor respecto a comportamientos religiosos legítimos y que, realizados con sinceridad, orientan hacia el verdadero Dios, y el NT, considerado en su conjunto, asume categorías propiamente religiosas (la del «sacrificio» en la carta a los hebreos, la de la «piedad» en las cartas pastorales). Pero los comportamientos religiosos tienen valor en cuanto permiten expresar actitudes de fe y de esperanza.

Por otra parte, al revelar la unidad entre el amor de Dios y el del prójimo, subraya Jesús el criterio que, según los casos, confirma o no el valor de un acto religioso: critica a los fariseos porque practicando costumbres y ritos faltan a la justicia hacia el prójimo y declara que, en definitiva, todo ser humano será juzgado por el modo como habrá amado a los hermanos. Para el diálogo interreligioso, lo capital es que las actitudes de fe, esperanza y amor son presentadas por el NT como primordiales y al mismo

tiempo accesibles a las personas que no conocen a Cristo. Basta recordar el capítulo 11 de la carta a los hebreos, que evoca a los hombres que vivían en la historia precristiana y que, no obstante, eran movidos por la fe y la esperanza; y, especialmente, la parábola del juicio final (Mt 15,31 ss.).

Elección de Israel y salvación de todos

La postura de Jesús en relación con lo religioso no puede separarse de su enraizamiento en la historia de Israel, no sólo porque asume prácticas heredadas de su pueblo, sino también porque reconoce en él al pueblo «elegido». Y así le dice a la Samaritana: «La salvación viene de los judíos» (Jn 4,22). No se trata de oponer la conciencia de elección a la salvación ofrecida a todos. Asombrado ante la fe del centurión, proclama Jesús que «muchos vendrán de oriente y occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de Dios» (Mt 8,10-11). Dios quiere «que todos los hombres se salven» (1Tm 2,4). La elección está ordenada a la salvación de la humanidad, y Pablo medita sobre la primera realización del misterio: «Los paganos son partícipes de la misma herencia, miembros del Cuerpo de Cristo, beneficiarios de la misma promesa, en Jesucristo, por medio del Evangelio» (Ef 3,6). Esta universalización pasa por el destino de Israel: el Evangelio es «fuerza de Dios, para salvar a todo el que cree, primero al judío, pero también al griego» (Rm 1,16). El primer plano lo ocupa, no un intento de

conciliación entre la unicidad de la Revelación y la pluralidad de las religiones, sino más bien la atención al camino de la historia por el que el Dios de Israel ha sido conocido por las naciones.

Una triple exigencia para la teología

Es preciso contar, ante todo, con lo que hemos denominado «la ambigüedad de lo religioso» y recordar la diversidad de las reacciones de Jesús con relación a lo sagrado. Tendríamos ahí donde fundamentar una actitud de acogida con respecto a todo lo que en las diversas religiones da testimonio de un auténtico impulso hacia el Misterio último de la existencia. Pero hallaríamos también ahí la justificación de una actitud crítica de lo que, en dichas religiones, exigiría purificación: comportamientos religiosos que no respetan la dignidad humana o que incluso creen aportar una legitimación a la violencia. Precisemos que un discernimiento así no se aplicaría sólo a las «otras religiones», sino también al mismo cristianismo, ya que éste, al lado de sus expresiones religiosas más sobresalientes, históricamente ha podido caer y puede todavía recaer en desviaciones en el terreno de las prácticas, por ej., usando de la violencia en nombre de sus doctrinas, cediendo a formas de idolatría o encontrando en la religión una coartada para dejar de practicar la justicia. Una teología cristiana debería evitar toda generalización que conduzca o a despreciar *a priori* las expresiones de la religiosidad humana o, por el contrario, a mirar

en ellas sólo lo positivo. Devolviendo a la cristología la importancia que le pertenece, estaría más atenta a las diversas actitudes de Jesús con respecto a lo religioso y dispondría de los medios para valorar las mejores manifestaciones de la experiencia religiosa.

La segunda exigencia consistiría en atender a la insistencia prioritaria del NT en las actitudes fundamentales de la fe, de la esperanza y del amor. No se trataría de mantener una oposición radical entre fe y religión, sino de reconocer que la calidad de estos comportamientos, según el NT, depende de la profundidad de la fe manifestada en ellos y por ellos, así como de la coherencia con una relación de justicia y amor respecto al «prójimo». La exigencia vale para el cristianismo, pues los cristianos se han de interrogar sobre el puesto que ocupan respecto a las tres actitudes antedichas. Pero también vale para las otras religiones, puesto que el NT reconoce la posibilidad de una «fe» o de una «esperanza» de creyentes que no han podido conocer a Cristo y que el amor al prójimo, sobre todo al más pequeño, se nos revela como el criterio decisivo de una relación con el «Hijo del hombre», incluso aunque no se le conozca.

La tercera exigencia sería dar su lugar, en teología de las religiones, a la problemática bíblica de la «elección». No en el sentido de que los cristianos se deberían atribuir los privilegios de una «elección» concebida de un modo exclusivo (tentación a la

que, por desgracia, se ha cedido en la historia, en particular contra el pueblo judío, al que se pretendía «sustituir»), sino en el sentido de que el cristianismo, en su enfoque de las otras religiones, habría de tener en cuenta el lazo de origen con el destino de Israel. En esta misma línea, la dialéctica de Pablo sobre Israel y las naciones (Rm 9-11) podría, por analogía, inspirar un discernimiento de lo que ha sido en el pasado las relaciones de la Iglesia con las otras religiones y una lectura teológica de las situaciones —de concordia o de violencia, de celos o de amistad— que caracterizan hoy en día las relaciones entre cristianos y las otras comunidades de creyentes.

En conclusión: la apertura a un teocentrismo radical requiere una nueva profundización de la confesión de fe cristológica. Así, enraizándose cada vez más en Jesucristo, la reflexión cristiana se aprovechará del modo como él se comporta frente a las distintas expresiones de lo religioso, del puesto central que le reconocen las Escrituras en la relación de Israel con las naciones y en la realización escatológica de la historia humana. Sólo esta profundización permitirá a los cristianos estar a la altura de lo que se les pide respecto a los otros creyentes: proseguir con ellos un diálogo exigente sobre lo que constituye el corazón de sus respectivas tradiciones, y al menos allí donde reina «el espíritu de Asís», caminar juntos en la senda de un mismo compromiso al servicio de la paz.

Tradujo y condensó: TEODORO DE BALLE