

“UN SOLO DIOS Y PADRE DE TODOS” (Ef 4,6)

En el reciente documento de la Comisión Teológica internacional *El cristianismo y las religiones*¹ hay tres pasajes en donde se desarrolla un discurso acerca de Dios.² En I “Teología de las religiones” (CR 13-17) se plantea la “cuestión de Dios” en la tesis pluralista (16-17), sobre la base de la cuestión de la verdad y del valor salvífico de las religiones (13-15). En II “Los presupuestos teológicos fundamentales” (CR 28-31) se habla de Dios según la doctrina cristiana, es decir, del Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Finalmente en III “Algunas consecuencias para una teología de las religiones” (CR 107-108) se roza el tema de Dios en el contexto del diálogo interreligioso.

Propongo articular estos tres pasajes acudiendo a los tres momentos de la universalidad del “concepto como tal”,³ aunque sin atarme al rigor de la lógica hegeliana ni a su vocabulario. En otros términos: cuestionaré la universalidad abstracta o vaga de la tesis pluralista de John Hick, luego fundamentaré la universalidad concreta del Dios trinitario –universalidad centrada en Cristo–; por último, desde la particularidad del Dios de cada interlocutor (¿cuál es tu Dios? 107s) –planteada en el inicio del diálogo interreligioso– me elevaré al momento universal alcanzado en la oración, en el término del antedicho diálogo.

Por otra parte, dentro del momento de la universalidad intercalaré una referencia a los valores de la verdad y de la salvación,

1. SIGLAS: CR *El cristianismo y las religiones*; DA *Diálogo y anuncio*; GS *Gaudium et spes*; NA *Nostra aetate*.

2. La palabra *Dios* aparece aproximadamente unas doscientas veces.

3. Cf. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia* § 163. Universal [abstracto], particular, singular [universal concreto].

resultantes de la lectura transversal del documento. En el esbozo de las tareas de una teología cristiana de las religiones la universalidad aparece conectada con su verdad y con su valor salvífico (CR 7).⁴ En efecto, su primera tarea es encarar el problema de la verdad y universalidad del cristianismo en el contexto de la pluralidad de religiones mientras que la segunda tarea trata del “sentido, función y valor propio” —el redactor esquivo aquí la expresión “valor salvífico”— de las religiones en el contexto de la historia de la salvación.⁵ Sobre esta doble conexión, que pone a prueba la universalidad de la religión, trataremos en el final de la primera parte, la cual, por ello, supera en extensión a las otras dos partes juntas.

1. DIOS EN LA TESIS PLURALISTA: UNA UNIVERSALIDAD VAGA (CR 16-17)

El principal problema que domina en nuestro documento no es una novedad en el mismo frente católico de la teología de las religiones no cristianas. Ya hace tiempo que veteranos del diálogo interreligioso como Raimundo Panikkar y Paul Knitter comenzaron a impugnar no sólo la tesis exclusivista, dominante hasta el Vaticano II y mantenida hoy por algunos teólogos, católicos y luteranos (G. Lindbeck),⁶ sino también la tesis inclusivista, que desde entonces se impuso en la mayoría de los teólogos católicos.⁷

4. El documento se propone elaborar una *teología cristiana* de las religiones y no un manual de *diálogo* interreligioso. Este diálogo es apenas un punto particular de este documento (cf CR 22, 104, 128), no su tema central, como ocurre, en cambio, con el documento interdicasterial *Diálogo y anuncio*. 19/5/1991 (sigla DA).

5. “Una *teología cristiana de las religiones* tiene ante sí diversas tareas. En primer lugar el cristianismo deberá procurar comprenderse y evaluarse a sí mismo en el contexto de una pluralidad de religiones; deberá reflexionar en concreto sobre la *verdad* y la *universalidad* reivindicadas por él. En segundo lugar deberá buscar el sentido, la función y el valor propio de las religiones en la totalidad de la *historia de la salvación...*” CR 7.

6. G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, 1984.

7. A estas tres corrientes se refiere CR 8-12.

Según Knitter no se debe anunciar a Cristo dentro de las religiones (K. Rahner)⁸ porque calificar a los budistas de “cristianos anónimos” es ofenderlos. Tampoco Cristo debe ser puesto por encima de las religiones, como catalizador y norma de la gracia (H. Küng)⁹ porque no hay una sola norma para muchos caminos ni hay un solo nombre para invocar la salvación.¹⁰ Luego sólo se debe presentar a Cristo junto con [los fundadores de] las otras religiones, en su mismo nivel, porque los muchos caminos van hacia un centro que es Dios en cuanto “misterio divino”,¹¹ no en cuanto Padre de Nuestro Señor Jesucristo. De ahí su equívoco “teocentrismo pluralista” que degrada a Jesucristo y exalta a los fundadores de religiones,¹² esencialmente diferente del auténtico “teocentrismo cristiano”, vuelto hacia el Padre justamente porque está centrado en Cristo.¹³ En el diálogo con el hinduismo, Ramón Panikkar apelaba a la antigua cristología del Logos para distinguir entre el Cristo universal (Logos) y el Jesús histórico: Jesús sería Cristo pero el Logos-Cristo no es sólo Jesús sino también otros guías religiosos.¹⁴ Así se renunciaba a la unicidad de la mediación de Jesucristo. Finalmente en el diálogo con el judaísmo Rosemary Radford Ruether pedía que se hablara de Jesús como mero anunciador del Reino, no como el Mesías definitivo,¹⁵ olvidando que, sin su identificación con la persona de Cristo, el

8. K. RAHNER, *Escritos de Teología*, Madrid, 1964, 135-156.

9. H. KÜNG, *El Cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, 1986.

10. P. KNITTER, *No Other Name A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York, 1985. Knitter entra en conflicto con Hch 4,12 (“no hay otro nombre... por el que debamos salvarnos”).

11. P. KNITTER, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, Concilium 1986 n° 203, 123-134.

12. “Otros proponen un teocentrismo pluralista... igualan a los fundadores de cada una de las religiones, declarándolos salvadores en los que actúa o se encarna históricamente el infinito Misterio de Dios...” Card. JOSEF TOMKO, *El desafío de las sectas y el anuncio de Cristo, único salvador*. En *L'Oss Rom.* 12 /4/1991, n° 15, 11.

13. “El teocentrismo cristiano (revelado, trinitario) y el cristocentrismo son realmente lo mismo” CTI: *Theologia - Christologia - Anthropologia. Quaestiones selectae*. Altera series, Gregorianum 64, 1983, 8s.

14. R PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism* Maryknoll 1981 (reediación revisada).

15. R. RADFORD RUETHER, *To Change the World: Christology and Cultural Change* New York (1981).

«Reino» se vuelve mera ideología.¹⁶ A estas teorías respondía Juan Pablo II el 7/12/1990 en la Encíclica *Redemptoris Missio*:

“es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo” (RM 6); “el reino de Dios que conocemos por la revelación no puede ser separado de Cristo ni de la Iglesia” (RM 18). “el Reino, del que hablan, se basa en un «teocentrismo», porque Cristo, –dicen– no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre” (RM 17).

Ahora bien, de esta “única realidad divina”, propugnada por Knitter y criticada por la *Redemptoris Missio*, hemos pasado ahora a una mayor radicalización, a la “idéntica realidad última”, propugnada por John Hick e impugnada por el reciente documento.

1.1 Los supuestos de la “hipótesis pluralista” de John Hick

La tesis pluralista adopta una peculiar manera de entender a “Dios” diluyéndolo en una universalidad vaga que reduce a mera particularidad cualquier modo concreto y tradicional de designar a Dios. Con ello pretende eliminar la pretensión de superioridad contenida en la tesis inclusivista.¹⁷ Su equivalente en el tema de la verdad es la afirmación de que, como cualquier otra tradición particular, el cristianismo no poseería la verdad salvífica de modo exclusivo ni tampoco inclusivo (destacado, eminente).¹⁸ La ba-

16. “Jesucristo con su misterio pascual da el significado más profundo y específico al Reino; sin él, «hablar del Reino es simplemente una ideología», como ha observado Leslie Newbigin.” Card. JOSEF TOMKO, *ibidem*.

17. “La posición pluralista pretende eliminar del cristianismo cualquier pretensión de *exclusividad* o *superioridad* en relación con las otras religiones.” CR 16.

18. “La hipótesis pluralista no afirma que todas las religiones tienen el mismo nivel o valen lo mismo. Pero presenta la convicción de que ninguna tradición religiosa tiene una superioridad absoluta respecto de todas las demás por lo que atañe a sus aspectos soteriológicos, espirituales o metafísicos. Referido a sus pretensiones cognitivas esto quiere decir que ninguna tradición religiosa posee la

se de la estrategia pluralista es afirmar una identidad de univocidad en la “Realidad última” a la que se refieren todas las religiones. “Para ello debe afirmar que la realidad última de las diversas religiones es idéntica.” CR 16.

Entiéndase bien que no cuestionamos el empleo mismo del vocablo “Realidad última” —en Asís el Papa lo usó junto a “Poder supremo” y “Ser absoluto”—¹⁹ sino el declarar incognoscible cualquier otro contenido más allá de esta definición nominal y formal. Esta definición, por ser análoga, se refiere a contenidos esencialmente diversos, y no esencialmente idénticos o unívocos, como pretende John Hick. En su obra “Una interpretación de la religión. Respuestas humanas a lo Trascendente”,²⁰ evita usar «Dios» y cualquier vocablo de connotación personalista y llama “al fundamento de las diferentes formas de experiencia religiosa” «lo real» («the Real»), aún con preferencia a «la realidad última» o también «el eterno Uno».²¹

Es en la parte 4, “El pluralismo religioso”,²² en donde Hick expone los tres fundamentos de la “hipótesis pluralista”, a saber, la distinción entre lo Real en sí mismo y en cuanto variadamente

verdad religioso salvífica en sentido exclusivo o inclusivo”. ARMIN KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, en R. SCHWAGER (ed.), *Christus allein. Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg 1996, 122.

19. Alocución del 27/10/1986 dirigida a los representantes de las diversas religiones.

20. J. HICK, “An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent”, New Haven 1992; 233s (New Haven and London 1, 1989). La cita con números en paréntesis en el texto se refiere a la 2ª edición. John Hick es coeditor, con Knitter de una obra representativa de la teología pluralista de las religiones. J. HICK-P. KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll, New York, 1987. HICK trata también el tema del pluralismo en “The Non-Absoluteness of Christianity” en *The Myth of Christian Uniqueness*, 16-36, en «Religious pluralism and salvation», *Faith and Philosophy* 5 (1988), 365-377 y en *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1993).

21. “... «the Real» (in preference to «the Ultimate», «Ultimate Reality», «the One» or whatever)...” (236).

22. En la parte 1, fenomenológica, HICK propugnaba el carácter soteriológico de la religión post-axial, es decir, de las grandes religiones de Oriente y Occidente. En la parte 2 buscaba una vía equidistante, tanto del reduccionismo naturalista, como de la clásica teología filosófica. En la parte 3, epistemológica, trataba de la experiencia religiosa y de sus formas, la religiosidad realista y no realista (idealista).

experimentado, el modelo epistemológico kantiano de noumeno y fenómeno y la relación que lo Real en sí mismo mantiene con sus manifestaciones, tanto personales (Krishna en el hinduismo y Yahweh en Israel) como impersonales (Brahma en el hinduismo, Nirvana o Sunyata en el budismo). Estos fenómenos o manifestaciones son denominados, respectivamente, “personae” e “impersonae” de lo “Real en cuanto experimentado”: aquellos dioses personales y estos absolutos impersonales, esas personae divinas y estas impersonae metafísicas son fenoménicas, pero no ilusorias –como pretende la interpretación naturalista–; luego de algún modo son experimentadas como auténticas manifestaciones de lo “Real en sí” (242).

En la teoría de Hick analizaremos dos temas: la relación de identidad entre lo Real en sí y sus manifestaciones y, luego, su verdad y valor salvífico (CR 13-16). Después nos preguntaremos cuál es la “realidad común” de la que debería partir el diálogo interreligioso (CR 17).

1.1.1 Identidad de lo “Real en sí” y pluralidad de sus manifestaciones

Apartándose tanto de la tesis escéptica, que declara ilusoria a toda religión, como de la tesis dogmática (exclusivista), que hace lo mismo con toda otra religión que no sea la propia, Hick (236) sostiene que las grandes religiones de la era post-axial configuran distintos caminos de experimentar, concebir y vivir la relación con esa Realidad divina última que trasciende todas nuestras variadas concepciones y que nos descentra de nosotros mismos. A tal efecto Hick distingue “lo real en sí y lo real en cuanto variadamente experimentado y pensado por diferentes comunidades humanas” (236) o, como dice nuestro documento, “a Dios en sí mismo, inaccesible al hombre, y a Dios manifestado en la experiencia humana” (CR 16).

Hick (236-237) pretende que esta distinción pertenece a todas las tradiciones, comenzando por el hinduismo,²³ pasando por el

23. “...*nirguna Brahman*, Brahman without attributes, exceeding the grasp of human language, and *saguna Brahman*, Brahman with attributes, known within human religious experience as *Ishvara*.”

budismo mahayana,²⁴ y desembocando en la distinción del Meister Eckhart entre Deidad y Dios, una afinidad sugestiva si se tiene presente que Eckhart convertía esta clásica distinción de razón²⁵ en distinción real, poniendo a la Deidad por encima de “Dios”.²⁶ No contento con esto Hick (238) pretende relacionar esta distinción con la tesis tomista de la incomprendibilidad de la esencia divina como Acto puro que sobrepasa toda forma, también la intelectual.²⁷ Más aún, cuando se le objeta el sabor kantiano de su distinción, Hick afirma que ella se fundamenta en el dicho tomista de que “las cosas conocidas están en el cognoscente según el modo de éste” (ST II II, q 1, art. 2). Pero en realidad la distinción de Hick proviene de Kant²⁸ o al menos, es “neokantiana.”²⁹ Lo señala nuestro documento: La concepción epistemológica subyacente a la posición pluralista utiliza la distinción de Kant entre noumenon y phenomenon.” CR 14.³⁰ Pero Hick no es discípulo servil de Kant: para éste Dios es postulado de la moral, para Hick lo Real noumenal es presupuesto por la religión para la salvación. Además Kant no distingue entre fenomenal y noumenal como si fueran dos clases de objetos, o dos mundos, el de las apariencias y el de las cosas en sí.³¹ Para esclarecer la ambi-

24. “...In Mahayana Buddhism there is the distinction between *the ultimate Dharmakaya* and this diversified into the heavenly Buddhas constituting the *Sambhogakaya* and, again, these incarnate in the *Nirmanakaya*...”.

25. S. TOMÁS, *Summa Theol* I q.3 a.3.

26. “Dios y la Deidad difieren tanto como el cielo y la tierra...” ECKHART, *Sermo «Nolite timere eso»* DW II 180s. “Pero si Yo no existiera tampoco existiría «Dios...” ECKHART, *Sermo «Beati pauperes spiritu»*, DW II 502ss.

27. HICK cita a CG I, 14,3 y a *In librum De Causis*, 6.

28. Kant sostiene que el objeto de la intuición “*en cuanto fenómeno* debe ser distinguido de sí mismo *en cuanto objeto en sí mismo*” (KrV B 69). Este último es llamado por Kant *noumenon* no en el sentido positivo y clásico de “inteligible” sino en el sentido negativo de “algo que no es objeto de intuición sensible” (KrV B 307). Cf. Ph. L. QUINN, *Towards thinner theologies: Hick and Alston on religious diversity* International Journal for Philosophy of Religion 38 (1995) 146s.

29. Para una crítica ver P.R. EDDY, *Religious Pluralism and the Divine. Another Look at John Hicks Neo-Kantian Proposal*, en: *Religious Studies* 30 (1994) 467-478 y B. HEBBLETHWAITE, *John Hick and the Question of Truth in Religion*, en: A. SHARMA (Hg.), *God, Truth and Reality* 1993, 124.133.

30. Cf. KREINER A., *Philosophische Probleme der pluralistischen Religions- theologie* 124.

31. K. AMERIKS, «Recent work on Kant's theoretical philosophy», *American Phil Quart* 19 (1982) 1-24.

güedad del pensamiento de Hick Georges Mavrodes³² propuso el ejemplo del príncipe que se disfraza apareciendo en un pueblo como monje itinerante, y en otro como albañil. Según este modelo disfraz Hick postularía una idéntica realidad noumenal singular y diversos modos como aparece y es experimentada en las tradiciones religiosas. Así noumenal y fenomenal son dos clases de objetos, como “dos mundos”. Pero Hick no siempre ni originariamente entendió las cosas así. Para ello Mavrodes propone otra analogía. Dos artistas no figurativos con diversos estilos que contemplan juntos un mismo paisaje y lo pintan. Sus pinturas no sólo no se parecen entre sí sino que tampoco se parecen al paisaje. Son meras construcciones o proyecciones subjetivas. Hick mezclaría ambos modelos cuando dice:

“no podemos aplicar a lo «Real an sich» las características encontradas en sus personae e impersonae (1). Luego no puede decirse que es uno o muchos, persona o cosa, substancia o proceso, bueno o malo, dotado de intención o carente de ella (2). Ninguna de estas descripciones concretas que aplicamos al campo de la experiencia humana puede ser aplicada literalmente al fundamento no-experimentable de este campo (3)”.³³

Por esto es por lo que ninguna tradición religiosa particular puede elevar la pretensión de disponer de una conceptualización verdadera de la realidad trascendente. Con todo, la explicación sincrónica de Mavrodes debe ser completada por la explicación diacrónica que propone Armin Kreiner:

“El pluralismo mirado epistemológicamente se basa posiblemente en el intento de buscar una vía media entre el fenomenalismo y el realismo. Para resolver el problema de las divergentes pretensiones de verdad debe criticar primeramente al realismo. Esto ocurre esencialmente insertando la distinción entre noumeno y fenómeno. No bien al pluralismo se le objeta que así se llega a una reducción fenomenalista, entonces amplía un poco esta distinción subrayando que lo «Real an sich» es ciertamente experi-

32. Cf el inédito titulado «*Polytheism*» citado por Ph. L. QUINN, *Towards thinner theologies* 147s.

33. J. HICK, *An Interpretation of Religion* 246.

mentado y que las pretensiones de verdad no deberían contradecirse realmente.”³⁴

Sin embargo la tesis de una equiparación de las tradiciones religiosas puede ser cuestionada por el hecho de que esas tradiciones se enfrentan y hasta se contradicen en sus pretensiones de verdad: la afirmación budista de que no existe un Dios creador debe excluir la aserción cristiana de que toda la realidad fue creada por Dios; si el islamismo niega que Alá tenga un Hijo, entonces no puede aceptar a Jesucristo como Hijo de Dios. Hick concede que las aserciones religiosas particulares se contradicen y que hay que aprender a convivir con esas diferencias aun cuando se las considere falsas (370) pero la relevancia soteriológica de esas convicciones no depende de su verdad (objetiva) (369).³⁵ Esto nos lleva a los otros dos aspectos de la cuestión.

1.1.2 Verdad mitológica y valor salvífico

El proceder de Hick y de otros en este punto ilustra las frases iniciales de CR 13.

“Se nota hoy una tendencia a relegar [el problema de la verdad de las religiones] a un segundo plano, desligándolo de la reflexión sobre el valor salvífico.³⁶ La cuestión de la verdad acarrea serios problemas de orden teórico y práctico, ya que en el pasado tuvo consecuencias negativas en el encuentro entre las religiones. De ahí la tendencia a disminuir o a privatizar este problema.”

34. A. KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie* 131. La última frase de Kreiner resuena en CR 14 “esto explica que representaciones diversas de la misma realidad no necesiten excluirse reciprocamente a priori”.

35. Cf 369: “Accordingly it does not seem to make any soteriological difference whether one believes that the world is or is not eternal and its history cyclical or linear, that we do or do not reincarnate, that there are or are not angels and devils and a hierarchy of heavens and hells...”

36. H. WALDENFELS, *Theologie der nichtchristliche Religionen*, en E. KLINGER K WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II Vatikanum* Freiburg 1985 242.

Esto último ha sido tomado del artículo de Max Seckler "Teología de las religiones con signo de interrogación",³⁷ cuando constata que una radicalización de esa teología minimiza la cuestión de la verdad y la reduce a asunto privado, convierte a las religiones en "camino ordinarios de salvación",³⁸ las transforma en monopolios de la salvación³⁹ y, finalmente, desvirtúa la tarea misionera reducida a hacer "que el hindú se vuelva mejor hindú, el budista mejor budista y el musulmán mejor musulmán".⁴⁰ De aquí ha provenido la confusión entre "estar en la salvación" y "estar en la verdad", como bien dice CR 13.

Algunos introducen una noción más existencial de la verdad, considerando sólo la conducta moral de la persona, sin que tenga importancia que sus creencias puedan ser condenadas. Se produce una cierta confusión entre "estar en la salvación" y "estar en la verdad".

Esta confusión había sido denunciada por Max Seckler cuando, para criticar la reducción de la verdad a mera sinceridad,⁴¹ agregaba: "Debería pensarse más en la perspectiva cristiana de la salvación como verdad y del estar en la verdad como salvación".⁴² Con ello mostraba el vínculo estrecho que tiene con la salvación la verdad, tanto en su aspecto ontológico como en su aspecto noético.

A la pretensión de verdad histórica o transhistórica Hick opone una verdad —otras veces dice: una interpretación— mitológica. A esta clase pertenecen las aserciones centrales sobre lo "Real an sich". Por "mito" Hick entiende tanto las teogonías hindúes y las reencarnaciones budistas como la cosmogonía judía, la encarna-

37. M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen* ThQ 166 (1986) 179.

38. H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer «Theologie der Religionen»* (QD 22) Freiburg 1964.

39. SECKLER considera menos cuestionable la tesis rahneriana de los "cristianos anónimos" (ib 179).

40. H. HALBFAS, *Fundamentalketheetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*. Düsseldorf 1968, 241.

41. A. KREINER, *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*, MThZ 41, 1990 41.

42. M. SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen* ThQ 166 (1986) 180.

ción y nacimiento virginal de Cristo, su resurrección y ascensión, la doctrina ontológica de la trinidad, la Iglesia como cuerpo de Cristo así como la transustanciación (370). Estas aserciones, históricas o transhistóricas, no son verdaderas literalmente sino sólo mitológicamente, en cuanto que evocan en los creyentes actitudes efectivamente soteriológicas.⁴³ Luego nuestro documento refleja el pensamiento de Hick al presentarlo así:

“La cuestión de la verdad todavía se relativiza más con la introducción del concepto de verdad mitológica, que no implica adecuación a una realidad, sino que simplemente despierta en el sujeto una disposición adecuada a lo enunciado” CR 14.⁴⁴

No voy a entrar en una discusión epistemológica sobre los diversos sentidos del mito y de la verdad así como de su respectiva valoración. No hay duda de que es un capítulo importante de la filosofía de la religión y de la teología fundamental, pero me remito a la voluminosa tesis de habilitación de Armin Kreiner, actualmente profesor de teología fundamental de la Universidad de Mainz.⁴⁵ No obstante algo debo decir a propósito del concepto de verdad mitológica. Hay que conceder, sobre todo en el dominio religioso, que un lenguaje no literal puede desempeñar una función pragmática o existencial que no puede asumir un lenguaje literal. Pero es problemático afirmar un objeto trascendente del cual ninguna afirmación puede ser literal sino solo mitológica. Normalmente las metáforas suponen que el que habla o escucha tiene por lo menos una idea literal de lo que se está hablando, de lo contrario sería completamente ininteligible. Esta vieja tesis tomista⁴⁶ ha encontrado actualmente una confirmación en William

43. “La verdad del mito es una *veracidad práctica* (*a practical truthfulness*) ... y los mitos religiosos verdaderos son los que evocan en nosotros actitudes y modos de comportamiento que son apropiados a nuestra situación de relación con lo Real.” HICK, J., *An Interpretation of Religion* 248.

44. Cf. HICK, J. *An Interpretation of Religion*. 236-240.

45. Cf. KREINER A., *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg Herder 1992. Para la cuestión acerca de lo específico de la verdad religiosa ver 299-474.

46. Cf. J.H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu* Paris 1966. Si no hubiera posición de un Sujeto trascendente tampoco podría haber metáfora o *transposi-*

Alston.⁴⁷ Ocurre que en el discurso profano el referente pertenece a la experiencia sensible; en cambio en el discurso religioso todas las analogías se desmoronan cuando el referente es declarado totalmente inefable e indescriptible. En la mayoría de las tradiciones religiosas hay, sin duda, una gran sensibilidad hacia los límites de la cognoscibilidad del misterio divino. Pero ellas muy raramente admiten que todas sus aserciones sobre la realidad trascendente sean literalmente falsas.⁴⁸ Si fueran coherentes con esto, desembocarían en un subjetivismo religioso, como apunta Eddy,⁴⁹ en un agnosticismo, como interpreta D'Costa,⁵⁰ o en un pragmatismo, como muestra Ward.⁵¹

Por lo que atañe a la "verdad pragmática", en el dominio de la experiencia profana se considera ilusoria la experiencia de un objeto como ? cuando no es realmente ? —mal que le pese a Kant. En el dominio de la experiencia religiosa semejante tipo de situación sigue siendo ilusoria —mal que le pese a Hick. Y contra la intención de Hick⁵² su hipótesis pluralista lleva a separar hasta tal punto el modo fenomenal de experiencia de su modo noumenal que ya no permite diferenciar experiencia de mera proyección.⁵³ La metáfora de los lentes que condicionan necesariamente nuestro mirar a la realidad trascendente puede tener una parte de ra-

ción, a ese Sujeto, de atributos que directamente se refieren a sujetos de nuestra experiencia finita. Luego por lo menos la afirmación de la existencia de Dios no puede ser metafórica. Si no hubiera conocimiento propio de Dios nuestro conocimiento metafórico sería mera aspiración subjetiva.

47. Cf. W.P. ALSTON, *Divine Nature and Human Language*, Ithaca-London 1989, 17-38.

48. Cf. K. WARD, *Truth and the Diversity of Religions*, en *Religious Studies* 26 (1990) 1-18; WARD, *Divine Ineffability*, en A. SHARMA (Hg.), *God, Truth and Reality* 210-220.

49. Cf. P.R. EDDY, *Religious Pluralism and the Divine* 472.

50. Cf. P. BYRNE, *John Hick's Philosophy of World Religions*, en *Scottish Journal of Theology* 35 (1982) 295ff.; y G. D'COSTA, *John Hick and Religious Pluralism. Yet Another Revolution*, en H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, London 1991, 7ff.

51. cf. K. WARD, *Divine Ineffability* 220.

52. HICK subraya que lo "Real an sich" es experimentado mediante determinadas categorías conceptuales que se interpretan como personales o impersonales. J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1990, 118.

53. HICK concibe la "experiencia religiosa" como una forma de "transmission of information from a transcendent source to the human mind/brain and its transformation by the mind/brain into conscious experience" 244.

zón que se desmorona cuando se agrega que aquello que está detrás de los lentes se pierde en la oscuridad. En rigor hablar de una experiencia de lo “Real an sich” carece de sentido desde que el “an sich” viene a significar “independiente de toda experiencia”. Conocer un objeto en sí significa poder inferir desde experiencias el modo cómo este objeto está constituido, independientemente de nuestra experiencia. Sólo si esto es posible en principio puede hablarse de un conocimiento del objeto en el contexto de una epistemología y ontología realistas.

Con Kreiner debemos constatar, en conclusión, que el problema central que subyace a esta confrontación epistemológica se conecta con la cuestión de lo misterioso e inefable de la realidad trascendente en la siguiente proporción. Cuanto más radicalmente se sostiene lo inefable e inconcebible del Trascendente, tanto más plausible parece la hipótesis pluralista desarrollada por Hick. A la inversa, ella deja de ser convincente en la medida en que se valoran de modo más optimista las posibilidades de conocimiento –no de experiencia– del espíritu humano respecto de la realidad divina...

1.2 Una “realidad común” a las diversas religiones

Vimos que, según la propuesta pluralista, el diálogo interreligioso debe partir de una “realidad común” a las diversas religiones. Es el momento de preguntarnos por el fundamento de este supuesto. Nos aproximaremos a la solución sugerida por CR 17 desde los pasos propuestos por su redactor, el R.P. Mario de França Miranda S.J. en un artículo reciente.⁵⁴ Estos pasos responden a los diversos modos como ha sido entendida esa “realidad” común: como una fe común, como una realidad última común, como una experiencia religiosa común, o como una estructura humana común.

1. ¿Una fe común? Supuesta la distinción entre “fe” y “tradiciones cumulativas”⁵⁵ teólogos pluralistas católicos como Knit-

54. M. FRANÇA MIRANDA, *Diálogo inter-religioso e fé cristã*. Persp. Teol. 29 (1997), 33-43.

55. W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, 1991, 154-192.

ter⁵⁶ o Panikkar⁵⁷ se ven en un serio dilema que pone a prueba su coherencia. Porque o bien declaran que fe y tradiciones son inseparables y entonces la diversidad de tradiciones impide hablar de una fe común a todas las religiones. O bien separan fe y tradiciones y entonces desvirtúan la auténtica naturaleza de la fe cuyo acto no puede carecer de contenido determinado y explícito.⁵⁸

2. Una misma realidad última? Hick evitaba caer en el absurdo del Dios “totalmente Otro”,⁵⁹ porque aceptaba que la realidad última es experimentada de algún modo. Sin embargo el contenido de esa experiencia se reduce a la unidad vaga, por no decir monista, del atributo de la eterna unidad –porque The eternal One recuerda no solo al Uno plotiniano sino al Uno sin segundo del Advaitismo. Este atributo puede ser inferido, como “hipótesis razonable”,⁶⁰ de las semejanzas de las grandes religiones cuando las reducimos a un mínimo común denominador. En cambio Hick nada puede decir de sus atributos de amor, benevolencia o compasión.⁶¹ Al separar lo Real en sí de sus manifestaciones, la posición pluralista contribuye al diálogo interreligioso tan poco como la posición exclusivista. Y esto se debe a su dualismo de corte kantiano.

3. ¿Una experiencia religiosa común? También es discutible este supuesto porque toda experiencia es, en cuanto tal, una experiencia interpretada que pasa por un horizonte lingüístico y por un contexto sociocultural determinado, que acumula experiencias pasadas y que constituye “una tradición de experiencias”.⁶² Cuando CR 17 concede que “una oración politeísta podría dirigirse al verdadero Dios, ya que un acto salvífico puede darse

56. P. KNITTER, *No Other Name*, New York, 1985, 52.

57. R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*, New York, 1978, 18

58. “Fides non potest exire in actum, nisi aliquid determinate et expresse credendo”. S. TOMÁS, *In III Sent* dist 25 q. I art I sol I ad 3.

59. Ver la crítica de E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, 1992, 104, 20.

60. J. HICK, *The Rainbow of Faiths* 67, 69.

61. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Vom der Auftrag zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh, 1990, 221.

62. Así “hay numerosos pensamientos que no podemos pensar, sentimientos que no podemos tener y realidades que no podemos percibir a no ser que aprendamos a usar sistemas simbólicos apropiados”. G. LINDBECK, ob. cit. 34.

a través de una mediación errónea” alude a Karl Rahner.⁶³ Pero cuando agrega que “esto no significa el reconocimiento objetivo de esta mediación religiosa como mediación salvífica” alude a la tesis de Max Seckler. Este ha negado que tales preces se dirijan, sin más, al mismo Dios verdadero y lo ha expresado a propósito de la plegaria común tenida en Asís por el Papa con representantes de las religiones no-cristianas. Las palabras de Max Seckler son reproducidas fielmente por nuestro documento:

“¿Es en definitiva el mismo destinatario el que es invocado en la oración de los fieles bajo nombres diversos? Divinidades y poderes religiosos, fuerzas personificadas de la naturaleza, de la vida y de la sociedad, proyecciones psíquicas o míticas, ¿representan todas ellas la misma realidad? ¿No se da aquí un paso indebido de una actitud subjetiva a un juicio objetivo?”⁶⁴ (CR 17)

De hecho, en Asís, el Papa habló de relación con un “Poder supremo”, con el “Ser Absoluto” y de “profundizar nuestra percepción de la realidad última” pero a la vez quiso que “cada religión ... presentara la propia plegaria, cada una después de la otra, ... separadamente”.⁶⁵ Sólo hay un matiz que distingue a CR 17 de Max Seckler: éste reconoce que “toda verdad quienquiera la haya dicho, proviene del Espíritu Santo” (17) pero somete a crítica todo gesto religioso en cuanto gesto institucional; en cambio el agregado final de CR 17 dice “que esta oración auténtica fue suscitada por el Espíritu Santo”. La expresión se halla en Diálogo y Anuncio 27, pero su historia se remonta al discurso del 22/12/1986 a la Curia Romana y a *Redemptoris Missio* 29:

“El encuentro interreligioso de Asís, excluida toda interpretación equívoca, ha querido reafirmar mi convicción de que “toda auténtica plegaria está movida por el Espíritu Santo, que está presente misteriosamente en el corazón de cada persona” (RM 29).

63. Cf. RAHNER K, “Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen”, *Schriften zur Theologie*, XIII. Einsiedeln 1978 341-350.

64. M. SECKLER, «Synodos der Religionen», *ThQ* 166 (1986) 23.

65. JUAN PABLO II, *A los representantes de las diversas religiones* - Asís nº 4.

4. Justamente de una estructura humana común surge la pregunta existencial y religiosa que suscita el Espíritu en cada hombre. Lo dice la misma *Redemptoris Missio*:

“El Espíritu, pues, está en el origen de la pregunta existencial y religiosa del hombre, la cual surge no sólo de situaciones contingentes, sino de la estructura misma de su ser” (RM 28).

El diálogo interreligioso debería al menos partir de esta estructura del hombre como ser abierto al Dios trascendente y, por esto, capaz de salvarnos, de rescatarnos de nuestra contingencia y finitud, aun cuando luego esta estructura se diversifique en los diferentes contextos socio-culturales-religiosos y, así, deje de ser común. De esa estructura el hombre toma conciencia a través de la contingencia suya y del mundo, que remite a una realidad absolutamente necesaria y personal. Con esta realidad nos contactamos en último término por la plegaria y por una decisión libre de fe, un conocimiento que primariamente busca salvación, no información, un conocimiento referido a aquella realidad trascendente que le ofrece sentido y salvación y no a lo finito y contingente. Así “lo religioso no es determinación contingente de la trascendencia humana sino la forma que actualiza su estructura esencial”.⁶⁶

Dijimos punto de partida porque, así como racionalmente es posible discernir, en la estructura esencial humana, la necesidad de una dimensión religiosa, abierta al Dios trascendente, y la posibilidad de que éste nos rescate de nuestra contingencia, cuando avanzamos en la fe podemos discernir el llamado salvífico del Padre que nos creó en Cristo, por Él y para Él. Es hora de que avancemos hacia esta nueva dimensión.

66. BERTULETTI A., *Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, en *Cristianesimo, Religione e Religioni*, Milano, 1993, 95-114, cf. 104.

2. DIOS EN LA REVELACIÓN CRISTIANA: UNA UNIVERSALIDAD CENTRADA CR 28-31

La dimensión en la que ingresamos concierne no sólo a esta ponencia sino a las que la precedieron y a las que le seguirán. Luego las propuestas que haga han de ser tomadas como el inicio de un diálogo que se enriquece con el aporte de los otros ponentes. El título de los cuatro números que me corresponde comentar (CR 28-31) se refiere justamente a un inicio que es iniciativa del Padre en la salvación, denominada voluntad salvífica del Padre, si miramos el orden de la intención, y vocación o llamado a la salvación, si miramos al orden de la ejecución. Ahora bien, lo que tienen en común estas diversas formalidades no es sólo la salvación sino también la universalidad que intentaré precisar como universalidad “centrada”. En el documento la expresión aparece sólo en el contexto del Antiguo Testamento:

“El Antiguo Testamento conoce ya alguna prefiguración de esta universalidad que sólo en Cristo se revelará plenamente ... Se trata de una universalidad que tiene a Israel como centro...” (CR 31)

Según esto la universalidad centrada comienza en Israel pero alcanza su plenitud en Cristo. A este tema quiero apuntar en esta parte (2.3), buscando una convergencia de esta idea con una fenomenología genética de la institución cristiana. Pero antes de llegar a ello repaso brevemente las ideas, familiares a todo teólogo, de la iniciativa salvífica del Padre, de su voluntad salvífica universal, de su llamado universal a la salvación. Sobre estas ideas desarrolladas en CR 28-31, cabe poner dos acentos que se complementan mutuamente: por una parte sobre el centro de la universalidad (2.1) y, por la otra, sobre la universalidad de ese centro (2.2).

2.1 El centro de la universalidad

Si nos atenemos a la revelación del Nuevo Testamento –exponida en la ponencia anterior– no hay duda de que el centro del plan salvífico del Padre, de su voluntad salvífica universal, de su amor al hombre y al mundo es Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, en quien y por quien hemos sido creados y redimidos.

Este acento se percibe en nuestros cuatro números pero como muestra baste citar la primera parte del n° 28:

“El Dios que quiere salvar a todos es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. El designio de salvación en Cristo precede a la creación del mundo (cf. Ef 1, 3-10) y se realiza con el envío de Jesús al mundo, prueba del amor infinito y de la ternura que el Padre tiene por la humanidad (cf. Jn 3, 16-17; 1 Jn 4, 9-10; etc.). Este amor de Dios llega hasta la «entrega» de Cristo a la muerte por la salvación de los hombres y para la reconciliación del mundo (cf. Rom 5, 8-11; 8, 3.32; 2 Cor 5, 18-19; etc.).” (CR 28).

Como se ve, en cada frase la paternidad de Dios salvador pasa por la persona del mediador Jesucristo, enviado al mundo y entregado a la muerte, sin descuidar, por ello, la universalidad del amor del Padre (todos, hombres, humanidad, mundo).

De hecho no sólo en los himnos de la comunidad primitiva sino también en la peculiar teología de Pablo y de Juan, la paternidad de Dios, respecto de nosotros, pasa por el envío del Unigénito. Ambos nos han enseñado a fundamentar nuestra filiación adoptiva en la filiación eterna del Unigénito y en su misión temporal que comprende su encarnación, su muerte y su resurrección. Dios es Padre de la comunidad cristiana porque es Padre del Unigénito. Sobre esta base común cada uno de ellos nos ha dejado su aporte peculiar que no es el caso referir ahora.⁶⁷

2.2 La universalidad del centro

Por lo que atañe a la universalidad del monoteísmo profético me remito a la parte final de la correspondiente ponencia. El Nuevo Testamento relaciona la paternidad de Dios con el Unigénito y con los hijos adoptivos que configuran la comunidad cristiana; pero hay algunos pasajes en los que esa paternidad se abre a perspectivas más amplias.

67. Cf. R. FERRARA, *“El amor de Dios Padre, confesado, imitado y celebrado en el jubileo del año 2.000”*, en AAVV *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo*. Buenos Aires 1998, 160s.

Esto ocurre en Ef. 4,6 que sirve de título general de esta ponencia. El “un solo Dios y Padre” se refiere a una totalidad que desborda a todos los cristianos aun cuando el ambivalente genitivo plural (παντων) pueda designar tanto a “todos los hombres” como a “todas las cosas”. Por otra parte la fundamentación de esa paternidad apunta a una unidad fundada en la causalidad creadora –por tanto no a la recreación o regeneración bautismal–, una unidad dinámica si atendemos a la combinación de preposiciones que corrigen la mera inmanencia (ἐν) de la unidad estoica con la eminencia (ἐπί) y la transitividad causal (δια).⁶⁸

En 1 Cor 8,6 esta unidad dinámica se fundamentaba en el “Dios uno” (εἷς Θεός), “el Padre (ὁ πατήρ) de quien todo proviene y hacia quien nos dirigimos” en cuanto que es nuestra primera causa eficiente y final. Finalmente en 1 Tm 2,3-4 (“Dios... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”) la voluntad salvífica no conoce restricciones pero

“va unida al deseo de que los hombres conozcan la verdad, es decir se adhieran a la fe (cf. 1 Tm 4,10). Esta voluntad de salvación tiene como consecuencia la necesidad del anuncio. Está ligada por otra parte a la única mediación de Cristo (cf. 1 Tm 2,5-6)”. (CR 29).

En este punto se abren tres líneas de investigación que admiten diversos desarrollos.

1) Por lo que concierne a la única mediación de Cristo, debo remitirme a la ponencia siguiente.

2) Por lo que atañe a la universalidad de la paternidad de Dios me limito a citar dos documentos del magisterio. El primero diferencia la fraternidad universal cristiana, centrada en Dios Padre, de la fraternidad universal forjada por la modernidad:

“el hombre moderno no ha logrado construir una fraternidad universal sobre la tierra, porque busca una fraternidad sin centro ni origen común. Ha olvidado que la única forma de ser hermanos es reconocer la procedencia de un mismo Padre.” (Documento de Puebla II, 241).

Sobre esta base la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* fundamentaba la universalidad de un diálogo que debemos mantener con los hombres de religiones no cristianas, con los no creyentes, y hasta con los que se oponen a la Iglesia y la persiguen:

“Dios Padre es el principio y el fin de todos. Por ello, todos estamos llamados a ser hermanos. En consecuencia, con esta común vocación humana y divina, podemos y debemos cooperar, sin violencias, sin engaños, en verdadera paz, a la edificación del mundo”. (GS VIII, 92)

Con esta “universalidad centrada” de nuestra fraternidad se corresponde el amor universal del Padre, universalidad que se traduce tanto por su bondad imparcial por la que “hace salir el sol sobre buenos y malos” (Mt 5,45s) como por su amor preferencial por los hermanos marginados.

3) Por lo que atañe al juego entre universal y particular en el monoteísmo, hay que distinguir el monoteísmo bien entendido, en el sentido de un universal centrado, del monoteísmo mal entendido. Para empezar por lo último oigamos ante todo a Nietzsche:

“Esto ocurrió cuando la más impía de todas las palabras provino precisamente de un Dios –la frase «¡Hay un sólo Dios! ¡No tendrás otro Dios junto a mí!»– un viejo Dios barbudo y airado así perdió el control. Y entonces todos los dioses rieron y se hamacaron en sus sillas y gritaron: «¿Pero acaso la divinidad no consiste en que haya dioses pero no Dios (keinen Gott)?».”⁶⁹

Nietzsche celebra la “divinidad” del pluralismo politeísta, “divinidad” que, como universal vago, vincula a los dioses pero excluye al Dios del monoteísmo judeocristiano. Ahora bien, mientras para un pagano como Nietzsche –siguiendo aquí al pagano Celso–,⁷⁰ tacha de particularismo excluyente la pretensión de honrar a un solo Dios; ésta ha llegado a significar, para algunos

69. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* III Von den Abtrünnigen (De los apóstatas), 2

70. Cf CONGAR, *El monoteísmo político*, 355 nota 114.

modernos, como St. Breton, un universalismo orgulloso, igualmente intolerante, incapaz de un “ecumenismo de segundo grado”.⁷¹ Impresionado por intelectuales afines al budismo zen y a Heidegger (9), este autor sostiene que Dios debería ser único tan sólo con unicidad de hecho, como la luna es, de hecho, el único satélite de la tierra (19s). En consecuencia “El monoteísmo... y el politeísmo... son las dos vertientes, insuficientes y necesarias, que nos aseguran la presencia de Dios” (88); “la función crística ... no está más reservada a la personalidad histórica de Jesús” (102s). Así la religión cristiana debe abandonar toda pretensión de unicidad, ya sea el exclusivismo preconiliar, el inclusivismo conciliar y la indiferencia barthiana (que separa fe y religión) (120s). St. Breton critica la unicidad conciliar de inclusión porque en ella “el dios único del cristianismo sería el lugar por excelencia en donde cada uno de los diferentes, en virtud de una purificación que los sublima, se vuelve lo que es en su verdadero ser cabe sí” (121); así “el superior contiene eminentemente, en su excelencia, las perfecciones que el inferior divide” (125). Esta crítica del monoteísmo judeocristiano implica la postergación de la «via eminentiae» en beneficio de una «via negationis» que radicaliza a Plotino y a Eckhart y cuya fundamentación filosófica desborda el contexto de esta ponencia.

No obstante con Ch. Duquoc podemos constatar que no todos los monoteísmos son totalitarios e intolerantes:

“No fue en el monoteísmo en donde los filósofos ilustrados percibieron gérmenes de intolerancia, sino en la religión histórica y positiva que representaba el cristianismo. Por creer que Dios asumía una historia particular, la de los judíos por la elección, la de Jesús por la filiación y la de la Iglesia por el don del Espíritu, absolutizaba unas particularidades, lo que se denomina una positividad, y excluía cualesquiera otras formas de relación con Dios”.⁷²

71. BRETON ST., *Unicité et monothéisme*, Paris 1981, 153. Ponemos la paginación en el texto mismo, entre paréntesis. Una crítica pertinente puede verse en PATFOORT A., *Unicité et monothéisme. A propos d'un livre recent*. Angelicum 1984 347-355.

72. DUQUOC CH., *Monoteísmo e ideología unitaria*. Concilium n° 197 (1985) 81.

También aquí cabe opinar que Duquoc concede demasiado al monoteísmo ilustrado cuando no se toma la molestia de discernir la “absolutización de la particularidad” de una auténtica visualización de lo universal a través de lo particular, en donde reside una de las notas esenciales de la religiosidad del judeocristiano, como vamos a ver luego. Con todo el mismo Duquoc no deja de observar que la ideología unitaria de aquel monoteísmo ilustrado se excedió en aquella crítica porque no supo llegar a un monoteísmo trinitario:

“El monoteísmo cristiano es... el resultado de un conjunto de diferencias asumidas en la comunión: se trata de la imagen trinitaria de Dios. El Padre no se confunde con su Hijo Jesús, y el Espíritu no sólo universaliza la particularidad del Nazareno sino que hace entrar toda situación nueva en el espacio interpelante del mensaje evangélico”.⁷³

En rigor, si queremos superar la antinomia de un vago universalismo (pluralista) y de un particularismo “cristomonista” (exclusivista, como el fideísmo barthiano) sólo queda abierta la vía de un monoteísmo trinitario y de una cristología trinitaria que pongan en relación dialéctica lo universal y particular.⁷⁴ Contra un cristomonismo exclusivista hay que subrayar que “el Hijo no es el Padre”;⁷⁵ luego, aunque sólo por el Hijo conocemos propiamente y plenamente al Padre, no podemos sostener que Dios no pueda ser conocido sólo por la historia de Jesús ya que es conocido también por obra del Espíritu que eleva la particularidad de Jesús a la actividad universal de Dios en la historia de la humanidad.

2.3 *El universal “centrado”*

La superación de una universalidad vaga por una “universalidad centrada”, que apunta a lo universal a través del singular

73. DUQUOC CH., *Monoteísmo...* 87s.

74. GAVIN D’COSTA, *Cristo, Trinità e pluralità religiosa* in Gavin D’Costa (ed), *La teologia pluralista delle religioni: ¿un mito?* 84-103.

75. G. LINDBECK, o.c.

concreto (el Mesías, Jesús, el Verbo encarnado, etc.), es un rasgo específico de la fe judeocristiana. Por este rasgo ella configuró en el pasado un problema para el diálogo de la fe con la racionalidad moderna, a saber, la “positividad” de la religión judía y cristiana. En el presente el problema revive en el diálogo interreligioso y se refleja en la pregunta dirigida al acontecimiento de la encarnación de Dios en Jesucristo: “¿Cómo puede un acontecimiento particular e histórico tener una pretensión universal?” (CR 18).

Si tuviera que desarrollar la razón teológica de esta pretensión de universalidad me entrometería en contenidos de las ponencias que me siguen, comenzando por la de tipo cristológico (la persona divino-humana del Verbo Encarnado como universal concreto),⁷⁶ y siguiendo por las de carácter pneumatológico y eclesiológico. Dejando esta tarea a quienes me siguen considero que una filosofía de la religión cristiana puede ofrecerles un aporte inicial, esto es, una analogía que haga más comprensible el pasaje necesario a través de lo particular. Esto ha sido facilitado hace tiempo por el ensayo de H. Duméry,⁷⁷ cuando ha intentado comprender la esencia de la religión cristiana desde su génesis a partir de la religión judaica.⁷⁸ Comprendido así “el cristianismo es una religión histórica, una religión tipológica, una religión de intención universal pero de expresión particular” (PheR 6). Por la tipología Israel supo “leer lo universal directamente en lo particular”.⁷⁹ En esos modelos Israel quiso ser “luz de las naciones”, una religión de intención universal aunque de expresión particular. Universal de intención porque adora al Dios único que salvará a todos los pue-

76. Sobre este tema todavía nos hallamos en pañales como lo demuestra el rudimentario ensayo de W. LÖSER, “*Universale concretum*” come legge fondamentale dell’«economia revelationis» en W. KERN-H. POTTMEYER-M. SECKLER, *Corso di Teologia Fondamentale. 2. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia, 1990 123-138.

77. DUMÉRY H., *Phénoménologie et religion. Structures de l’institution chrétienne*, Paris 1958 (Sigla PheR).

78. Inspirada en la fenomenología de Merleau-Ponty ella reconoce que las esencias ingenerables sólo se manifiestan a partir de cierto momento, aun cuando no se reduzcan a ningún momento (H. DUMÉRY, *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, Paris 1957, 169).

79. “... Ella no niega lo universal. Sólo niega que pueda ser percibido fuera de lo expresivo que siempre es particular y llega a ser ambiguo. En nuestros días la fenomenología desarrolla una tesis análoga” (PheR25).

blos; pero es una intención que pasa por la adhesión a leyes particulares que debe guardar todo «judío de espíritu», tanto el prosélito, como el incircunciso «temeroso de Dios».

“La audacia del judaísmo se cifra en pocas proposiciones: ...lo universal se conquista a través de lo particular; si la letra mata y si el espíritu vivifica, sólo el espíritu de la letra es lo que hace vivir al espíritu... Esta realización particularizante de la religión, este principio institucional que vincula lo ideal y lo histórico es la esencia religiosa que el cristianismo toma del judaísmo.” (PheR 29)

El cristianismo ha asumido esta esencia de la institución judía modificándola con rasgos originales en cada una de sus notas: en la consumación de la historia santa, en la figura mediadora del Mesías, Sabiduría y Verbo de Dios encarnado, y en la configuración de la comunidad o pueblo de Dios universal.⁸⁰ Por cierto, uno puede declinar ser cristiano, pero si decide serlo entonces debe también asumir, con ello, “la paradoja de la religión positiva, el instituir incluso lo universal, incluso el amor y la gracia, a los que sitúa, fecha, particulariza”.⁸¹ Y esto suena a paradoja sólo para aquellos para quienes lo universal dejaría de ser ideal si se convirtiera en real.

3. DIOS EN EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO: EN BÚSQUEDA DE UN EJE O CENTRO (CR 107ss)

El tercer contexto en donde CR desarrolla un discurso acerca de Dios se halla en la tercera parte, en el contexto del diálogo interreligioso, después de haber dado su respuesta al triple problema de la salvación, de la revelación y de la verdad. Este triple problema y no el diálogo interreligioso configuraba el núcleo del documento: “este documento se ha elaborado con la mirada pues-

80. PheR 31-62. Ver también DUMÉRY H., *Philosophie de la religion..II Catégorie de foi*, Paris 1957.

81. DUMÉRY H., *La foi n'est pas un cri*, Paris 1959, fin.

ta en este diálogo [interreligioso], aunque no sea éste su tema fundamental.” (CR 105). Ahora bien, cuando encara ese diálogo “el cristiano es interpelado en él por dos cuestiones fundamentales, de las que depende el sentido del diálogo mismo: el sentido de Dios y el sentido del hombre” (CR 106). Ahora bien, estos dos sentidos parecen adoptar en el documento dos direcciones opuestas.

3.1 De lo universal a lo particular: ¿Cuál es tu Dios?

En la cuestión de Dios (107s) el sentido va del universal vago o abstracto al particular. ¿Cuál es tu Dios? Cuando se sumerge en el diálogo interreligioso no sólo el cristiano sino el Dios del que habla es tratado como un particular más. Para no incurrir en confusiones equívocas deberá diferenciarlo progresivamente como Dios personal, que interviene en la historia, que no es proyección humana, que es uno y trino, que el eje por el que pasan sus atributos es la alianza cumplida en Cristo y que sus derechos no se reducen a los del fiel o a los de la comunidad que lo invoca y profesa su fe en él (CR 107-108).

3.2 De lo particular a lo universal: ¿Qué estructura común?

En cambio en la cuestión “¿de qué hombre se trata?” el dinamismo de la pregunta lleva al cristiano a elevarse de lo particular de los intereses del individuo (o de la mentalidad del grupo socio-cultural) a lo universal de la condición humana, a lo que antes habíamos denominado “estructura humana común”. Y, tal como sugerimos entonces, esa estructura común no es la de la abstracta esencia del hombre como animal racional o como espíritu encarnado, sino la concreta esencia humana, la “morada del alma”, llamada por la gracia de Dios a entrar en comunión con el Padre por medio del Hijo, por quien ha sido creada y redimida, y en el Espíritu del Hijo, quien infunde en ella la gracia de la adopción y la hace invocar a Dios con el nombre del Padre.

“Si Dios no puede ser conocido a no ser que él mismo tome la iniciativa de revelarse, entonces la oración se muestra como absolutamente necesaria porque pone al hombre en disposición de recibir la gracia de la revelación. Así, en la búsqueda común de la

verdad que debe motivar el diálogo interreligioso, “se da una sinergia entre la oración y el diálogo... La oración es la condición del diálogo y se convierte en el fruto del mismo” (JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, 33)” (CR 110s; cf. CEC 2567).

Ya vimos que el encuentro de Asís ha llevado al Papa a profundizar el espíritu del diálogo interreligioso en esta dirección. El 22 de diciembre de 1986 él mismo juzgó oportuno justificar esa iniciativa histórica ante la Curia romana con estas palabras:

“Allí se descubrió de modo extraordinario el valor único que tiene la plegaria en orden a la paz ... Toda plegaria auténtica se halla bajo el influjo del Espíritu Santo «que intercede insistentemente por nosotros» «porque no sabemos siquiera aquello que es conveniente pedir» pero él ruega en nosotros «con gemidos inenarrables» y «Él, que escruta los corazones, sabe cuáles son los deseos del Espíritu» (Rom 8, 26-27). Podemos retener que toda auténtica plegaria es suscitada por el Espíritu Santo, el cual está misteriosamente presente en el corazón de todo hombre”.

En el atardecer del segundo milenio, una celebración de la gloria del Padre, una santificación de su nombre, se hallaría en consonancia con el proceder de Jesús en la víspera de su pasión, en la oración sacerdotal del Jueves Santo (Jn 17,1s).⁸² Esta celebración no sólo correspondería a los cristianos a quienes Dios ha otorgado “un conocimiento recto y pleno de sí mismo, revelándose como Padre, Hijo y Espíritu Santo” sino que a ella podrían ser convocados también “tantísimos creyentes [que] pueden atestiguar con nosotros, ante los hombres, la Unidad de Dios, aunque no conozcan el misterio de la Santísima Trinidad”.⁸³ En este sentido la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* considera la vigilia del Dos mil como una gran ocasión para un diálogo interreligioso en el cual deberán tener un puesto preeminente los hebreos y los musulmanes (TMA 53). Pero con ellos convendría no

82. En ese contexto convendría examinar la oportunidad de instaurar en la liturgia católica una “fiesta del Padre” como la reclamada para el domingo V de Pascua por J. GALOT, *Le mystère de la personne du Père*, Gregorianum 77, 1 (1996) 24-31; J. GALOT, *Fêter le Père*, Paris 1993.

83. PABLO VI, *Profesión de fe* del 30.6.68 no 9: cf. AAS 1968, 434s.

sólo atestiguar la unidad de Dios sino también celebrar su paternidad y, desde ésta, sería más factible intentar extender el diálogo a los adeptos de otras religiones no monoteístas. Es realista comenzar el diálogo por éstas, no sólo atendiendo al hecho global de que tanto el judaísmo⁸⁴ como el Islam,⁸⁵ comparten con el cristianismo un patrimonio común, sino que, dentro del mismo, profesan una fe explícita en el Dios uno, providente, misericordioso y todopoderoso. En este nivel deberemos abrirnos a las todas las formas de diálogo interreligioso enumeradas por el n° 42 del documento interdicasterial Diálogo y Anuncio pero, dado que se trata de celebrar, convendrá privilegiar la cuarta forma, en la que, “enraizados en las propias tradiciones religiosas compartimos la oración y la contemplación, la fe y las vías de la búsqueda de Dios y del Absoluto”.

Ricardo Ferrara

84. “Como es, por consiguiente, tan grande el patrimonio espiritual común a cristianos y judíos, este sagrado Concilio quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y aprecio entre ellos, que se consigue, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y con el *diálogo fraterno*. (NA 4)”.

85. “La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, *misericordioso y todopoderoso*, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres ... Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios...” (NA 3).