

El desafío misionero hoy: Una teología prospectiva de las religiones

En el curso de una conversación con D. T. Niles hacia el año 1935, le dijo Karl Barth: “Las otras religiones son no-fe”. “¿A cuántos hindúes conoce usted, Señor Barth?”, preguntó Niles. “A ninguno”, fue la respuesta. “¿De dónde sabe usted entonces que el hinduismo es no-fe?” “A priori”, replicó Barth¹. Aunque este argumento ya no es utilizado para justificar la actividad misionera hoy, tampoco resulta fácil describir las motivaciones que urgen la *propaganda fidei* en la sociedad contemporánea marcada por su pluralidad cultural y religiosa. ¿Sigue siendo todavía la misión una tarea integral de la fe en Jesucristo, el único salvador? O ¿quizás nos toca realizar el gran esfuerzo de convocar una conferencia de todas las religiones para resolver las pretensiones de las varias religiones de ser las únicas poseedoras de la absoluta verdad, como ya había intentado, sin éxito, Juan de Segovia en el siglo XV?² Con razón rechazó la Iglesia católica varias veces las pretensiones exclusivistas; especialmente desde el Vat. II reconoció los valores positivos de las otras religiones y la encíclica *Redemptoris missio* (RM) rehusó aceptar la solución pluralista que compromete la persona de Jesucristo diluyéndola en un programa

1. T. D. NILES, ‘Karl Barth – a Personal Memory’, *The South East Asia Journal of Theology*, Fall 1969, pág. 10s. (Citado en: KENNETH CRACKNELL, *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faith* (London: Epworth Press, 1986), pág. 120 (traducción mía).

2. Sobre la importancia de este esfuerzo, véase: RICHARD WILLIAM SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), esp. pág. 45s. También dos teólogos contemporáneos propusieron conferencias de este tipo aunque con programas diferentes. Así HANS KÜNG, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid: Trotta, 1990), propuso una conferencia que fue realizada en Chicago, en 1993 (HANS KÜNG, y KARL- JOSEF KUSCHEL, eds., *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*. Madrid: Trotta, 1994), mientras RAIMON PANIKKAR (*La plenitud del hombre: Una Cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999, pág. 27) aboga por un concilio de Jerusalén II, para tratar temas como “concreción histórica”, “convivencia humana”, “hermandad cósmica” y “transcendencia de la vida humana”.

del reino de Dios. No obstante, no queda claro cuáles son las aportaciones imperativas de las religiones para el cristiano o cómo hay que entender la misión en el mundo de las religiones para zarpar hacia nuevos horizontes. Pues las religiones, o mejor dicho el sentido religioso del hombre, parece que está experimentando una metamorfosis que influiría radicalmente en la actividad misionera: “El problema decisivo, aquel en torno al cual se juegan el ser o no ser las religiones, es si es posible el reconocimiento de la absoluta Transcendencia, la adoración del único Dios, sin que el sujeto se vea condenado por ese reconocimiento a renunciar a su condición de sujeto, a su legítima autonomía, a su inviolable dignidad”³. ¿Es la misión eclesial consciente de esta problemática? ¿Cómo hay que afrontarla? ¿Compromete quizás la declaración *Dominus Iesus* (DI) esa autonomía religiosa al creer necesaria la *conversión y la adhesión*⁴ de todo el mundo a la Iglesia Católica?

Este ensayo intenta reflexionar sobre la misión cristiana en el contexto de las varias pretensiones religiosas, filosóficas y culturales tomando especialmente en consideración su base evangélica y la situación existencial del hombre. Si la experiencia religiosa pertenece íntimamente a lo que llamamos *ser humano*, no es posible reducirla a una cultura particular ni tampoco enviarla a la esfera sobrenatural inalcanzable para el hombre. Hay que partir de la *antropología religiosa* para comprender el mundo religioso. Esta tesis nos llevaría a apreciar y a colocar en el sitio adecuado las religiones del mundo en la comunidad de los creyentes que sólo en común posee la verdad, igual que la libertad que uno o posee en común con todos o no posee en absoluto. Comprender las religiones como comunidades de creyentes hace hincapié en lo central de las religiones: la fe. Y las religiones se co-constituyen como lugares donde experimentar y vivir la fe (II).

Pero la co-constitución de las religiones está ya fundada en el plan divino cuya expresión plástica es la pluralidad actual de las religiones. La pluralidad *de facto* y pluralismo *de jure* proveen de argumentos válidos para afirmar una teología pluralista de las religiones. Si el pluralismo que afirmamos no debe caer en un relativismo o en un indiferentismo religioso, es necesario fundarlo en la fe trinitaria. Pues sólo ella ofrece desde la perspectiva cristiana un

3. JUAN MARTÍN VELASCO, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (Maliaño, Cantabria: Sal Terrae 1998), pág. 38.

4. “De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respecto de la libertad, debe empeñarse principalmente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar *la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia* a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo” [DI 22], (*cursiva* mía).

válido y prometedor paradigma para encontrar las religiones en su alteridad. El desafío de la misión, entonces, consiste hoy en desarrollar una teología *trinitaria* de las religiones. Ella hará realidad la co-constitución propuesta arriba, pues el dinamismo trinitario consiste en una *kénosis* y en una *koinonía* que las religiones como *sacramenta mundi* deben revivir (III).

La co-constitución de las religiones sigue el mismo camino que constituye al hombre como persona humana: a través del otro. El otro como posibilidad de mi ser implica a un mismo tiempo constancia y transformación, que en último análisis, son los condicionantes de la misión cristiana. La metamorfosis religiosa de la persona no debe anular sino completar, y abrir nuevos horizontes para la persona misma. Para lograr esta meta se requiere desde la perspectiva cristiana profundizar en la concepción bíblica de la misión. Pues ella fue el primer esfuerzo cristiano para confrontarse con el mundo de las religiones e ideologías que la rodeaba en los primeros siglos. La visión de Mateo es necesariamente distinta de la de Juan; pero el cambio de perspectivas que condujo en los siglos posteriores al cambio paradigmático ha facilitado nuevos acercamientos hacia las religiones. Las lecciones de la historia no deben ser ignoradas por la misionología, si quiere afrontar la metamorfosis religiosa que evidentemente causa una transformación de la propia misión. Consecuentemente la misión de hoy no puede sino ser diferente de la de los siglos anteriores, no obstante que esté fundada como antes en los mismos evangelios. Por eso necesitamos un paradigma que responda a las necesidades de nuestro tiempo, del tercer milenio que está ya en curso (I).

I. EL PARADIGMA ECUMÉNICO DE LA MISIÓN

En su estudio magistral sobre la misión cristiana en veinte siglos, D. J. Bosch considera el mosaico de los modelos misioneros hasta hoy antes de optar por un paradigma *postmoderno*. Aunque este paradigma está aún en construcción, se distingue claramente de los anteriores por dos características: racionalidad comunicativa y teología ecuménica; es mejor entonces describirlo como el paradigma ecuménico contemporáneo⁵. Los *trece* elementos que

5. Véase: DAVID J. BOSCH, *Transforming Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), pp. 349-362 & 368-510. En la página 531, nota 1, Bosch declara que con el paradigma postmoderno él intenta el modelo ecuménico. En su libro, *Re-Visioning Mission* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1996), RICHARD G. COTE constata (págs. 18-19) que Bosch comprende la postmodernidad en manera negativa, como una reacción contra la Ilustración, y por eso no logra proponer un paradigma postmoderno que incluiría los aspectos positivos y actuales

según Bosch constituyen este paradigma se conectan entre ellos de tal manera que el aspecto comunicativo resalta tanto en la dimensión divina como en la esfera humana. En tanto que la autocomunicación hacia la humanidad manifiesta lo específico del Dios cristiano, la apertura hacia al mundo y las religiones hace de la Iglesia el signo eficaz y divino para los hombres. Vale la pena resumir las observaciones de Bosch a este respecto⁶.

I. 1 ELEMENTOS BÁSICOS

Poner énfasis en la noción de *ser-Iglesia-con-los-demás* significó para las Iglesias comprenderse como presencia misteriosa de Dios en el mundo, comunidad de servicio e inicio del reino de Dios. Esta auto-estimación contrasta con las imágenes del pasado de las que resultaba la comprensión de la Iglesia como institución o sociedad perfecta. Apoderándose de la nueva imagen, la Iglesia se vio como enviada, no como enviante o mandante; como pueblo de Dios en peregrinación, que actúa en y por este mundo. La solidaridad eclesial tiene una meta importante: iniciar y realizar el reino de Dios, que no se identifica con la Iglesia misma. Por eso es mejor describir al pueblo de Dios como *pueblo del reino* que sobre todo busca el reino de Dios y su justicia. Según esta eclesiología la misión no puede sino ser un *engagement* de toda la Iglesia, compartido con las iglesias locales que realmente traducen esta preocupación misionera de la Iglesia universal.

Esta eclesiología está fundada en una nueva y radical manera de relacionar la misión con Dios, que permite designarla como *missio Dei*. En vez de situar la misión principalmente en un contexto de soteriología o eclesiología, o de fundarla en el gran mandato misionero (Mt 28, 16-20), esta concepción incluye la misión en la doctrina clásica de la Trinidad: como el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo por el Padre y el Hijo, la Iglesia es *enviada* por la Trinidad. En consecuencia la misión es primariamente la de Dios; la Iglesia co-opera en ella y además ella misma existe por la *missio Dei*. Por eso

del pensamiento contemporáneo. Sea lo que sea, la crítica de Cote pone de relieve la ambigüedad del postmodernismo y el resultante rechazo de los modelos postmodernos de la misión. Pero el problema parece ir mucho más a fondo, toca la naturaleza de la religiosidad propia y por eso debe ser tratado desde la perspectiva antropológica (véase abajo: II.2).

6. La discusión de Bosch sobre el paradigma emergente se extiende por 142 páginas (*Transforming Mission*, págs. 368-510). Solamente quiero destacar algunos puntos fundamentales para desarrollar una teología trinitaria de las religiones, y en consecuencia no pretendo ofrecer una evaluación de su posición.

Moltmann escribe: “En la historia trinitaria de Dios con el mundo, la iglesia se encuentra a sí misma ... al interior de esta historia de Dios con el mundo y se descubre a sí misma como un momento de la misión, la unificación y la experiencia de Dios. Ella no ha de desempeñar en el mundo una misión de salvación propia, sino que está en función de la misión del Hijo y del Espíritu, que tiene su origen en el Padre”⁷. Según esta visión ya se admite un cambio en los elementos principales de la misión tradicional, porque los destinatarios, los enviantes y (quizás sólo hasta cierto punto) el contenido del mensaje han asumido nuevas dimensiones.

Así la misión no está definida territorial sino sociológicamente, pertenece más a la Iglesia local que a una autoridad central, y se expresa no sólo en la proclamación del evangelio, sino también en el diálogo con otras religiones, culturas, etc. El éxito de una acción misionera consiste entonces no sólo en la conversión o extensión de la Iglesia, sino también en la aceptación o el enriquecimiento de la Iglesia a través del diálogo. ¡En cierta manera la Iglesia misma es misionada por otras expresiones de la fe en Dios! Así se puede hablar también de evangelización como renovación (*revocare*), y de misión como llamada (*vocare*), o de misión interna y misión externa. Aunque la salvación permanece como un objetivo importante en la misión, no está ligada exclusivamente ni a la dimensión vertical ni a la horizontal; la salvación que proclama la misión debe ser integral. Misión significaría entonces meterse en el diálogo entre Dios, que ofrece la salvación, y el mundo, que la anhela. En breve: La misión intenta (i) la salvación total o cósmica; sirve a la proclamación y actualización del reino de Dios. (ii) La misión no puede limitarse a la Iglesia, por que el reino de Dios abarca mucho más: el mundo y la humanidad. Queremos que la Iglesia sea un instrumento para cambiar el mundo a fin de que se haga realidad el reino de Dios. (iii) La misión es la expresión de la inquietud de Dios por el mundo. (iv) La misión significa hacer nacer el evangelio en determinado tiempo y lugar. Por eso la expresión concreta de la misión puede (tiene que) ser diferente según el tiempo y el lugar⁸.

Destacando así los primeros tres elementos (ser-Iglesia-con-los-demás, *missio Dei*, y salvación integral) del paradigma ecuménico, ya se advierte una nueva orientación misionera, que se expresa en la búsqueda de justicia, la

7. JÜRGEN MOLTSMANN, *La Iglesia fuerza del espíritu* (Salamanca: Sigueme, 1978), pág. 88; citado en: D. BOSCH, *Transforming Mission*, pág. 390.

8. Véanse: DAVID BOSCH, “Mission and Evangelism: Clarifying the Concepts”, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1984 (68) 161-191. KARL MÜLLER, *Teología de la Misión*, (Estella: Verbo Divino, 1988), págs. 33-53.

evangelización, la contextualización, la liberación, la inculturación, el ministerio eclesial, la teología misionera, la acción esperanzadora y sobre todo en el testimonio ecuménico hacia las gentes de otras religiones. En tanto que estos elementos reflejan las varias necesidades actuales en campo misionero, y se interrelacionan, dedicándose a la problemática de la teología de las religiones, ya se puede iluminar y profundizar el emergente paradigma misionero.

Aunque en su inicio la teología de las religiones fue formalmente relacionada con el ecumenismo, dada la actitud histórica de superioridad cristiana frente a las otras religiones, su desarrollo se hará notar sólo después de un encuentro real con las religiones. ¿Existe ya tal encuentro? La respuesta parece ha de ser más negativa que positiva. Entonces será mejor preguntar: ¿cuáles son los condicionantes de un encuentro entre las religiones? En su análisis Bosch afirma que sólo *la humildad audaz*⁹ hará este encuentro una realidad. Pues hay que resolver un aparente dilema: la voluntad salvífica y universal de Dios, que asegura la posibilidad de salvación a personas no-cristianas y la necesidad tanto de la Iglesia como de la actividad misionera. En otras palabras, nos toca reflexionar sobre la universalidad de la acción divina y la figura central de Jesucristo en ella, para precisar el paradigma contemporáneo de la misión. Hay que partir de una cristología (o ¿mejor una cristofanía?) *trinitaria* para encontrar las religiones en su diversidad propia.

I. 2 LA UNIVERSAL Y SALVÍFICA ACCIÓN DIVINA

Una cuestión que siempre acompaña la misión cristiana versa sobre su inicio: aparentemente Jesús no impartió durante su vida terrena ningún mandato de continuar su mensaje; su misión se concentró principalmente en la comunidad de Israel. Los textos de Mt 10, 5 y 15, 24 nos describen a un Jesús que rechaza expresamente la actividad entre los gentiles; él no fue favorable al proselitismo fariseo (Mt 23, 15). En el trato y la labor curativa de Jesús con los gentiles, son los gentiles los que acercan a Jesús. Los mandatos misioneros hacia los no-judíos, puestos en labios de Jesús, aparecen siempre en textos postpascuales, después de la experiencia de la exaltación de Jesús¹⁰. No obstante, es históricamente cierto que nació entorno a Jesús un movimiento misionero sin precedentes en el AT. ¿Cómo fue esto posible? La respuesta

9. "a bold humility - or a humble boldness", D. BOSCH, *Transforming Mission*, pág. 489.

10. Mt 28,16-20; Mc 16,14-20; Lc 24, 47; Jn 20, 21.

mayormente aceptada afirma que la misión cristiana es lógica continuación de la actividad de Jesús¹¹, vista como acción divina, universal y salvífica. Esta nace en el contexto de la actividad postpascual de la comunidad. Para que la Iglesia primitiva emprendiera la tarea misionera fue necesaria una re-interpretación de su auto-consciencia que en efecto habría transformado su identidad judeo-greco-romana, re-creándola como cristiana. Trataremos en breve *dos* momentos en este proceso, para profundizar el alcance del paradigma propuesto arriba.

I. 2. 1 LA MISIÓN DE ISRAEL

En la historia de salvación, la posición de Israel es única: es el pueblo elegido por Dios. La elección de Israel le distingue de otras naciones¹², y varios textos expresan con claridad su conciencia de esta realidad¹³. Las imágenes más repetidas de esta elección dejan entender que Yahvéh entró en alianza con este pueblo¹⁴. Pero la elección de Israel y la alianza divina con él indican implícitamente la existencia de naciones no elegidas, pueblos no aliados con el Dios de Israel. Para comprender el sentido de la elección y la alianza necesitamos entonces hacer caso de la doble polaridad de la misión de Israel: su aparente particularidad y su destino universal. Varios elementos se conjugan

11. Véase sobre la cuestión: DONALD SENIOR y CARROLL STUHLMUELLER, *Biblia y misión. Fundamentos bíblicos de la misión*, (Estella, NA: Verbo Divino, 1985), págs. 190s. Para una buena visión panorámica, conviene consultar: RUDOLF PESCH, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", en: KARL KERTELGE, ed., *Mission im Neuen Testament* (Freiburg i. B.: Herder, 1982), págs. 11-70.

12. Para el significado de la noción, véase: HORST SEEBASS, "bāchar", en: *Theological Dictionary of the Old Testament*, tomo 2, eds., G. JOHANNES BOTTERWECK y HELMER RINGGREN (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), págs. 74-87, esp. 82-86.

13. LUCIEN LEGRAND, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible* (Paris, Desclée, 1988, págs. 21-56) ofrece una concisa y convincente explicación de la misión de Israel, que empleo en las páginas siguientes. Véase también: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, págs. 19-186, esp. 116-149. Como textos que expresan la conciencia de Israel de ser un pueblo elegido, podemos citar, p.e.: Ex 4,22; 16, 6,8; 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; 32, 8-9; Sal 23; 80,2,9-17; 95,7; 135,4; Is 1,2; 5,1-6; 41,8; 42,1; 44,1; 50,1; 54,4-7; 62,4-5; Jr 3,19; 23,1-6; Ez 15, 1-8; 17,6-10; 34,11-31; Os 2, 25; 10,1; 11,1; Mi 7,14-15; Mi 3,17; etc. donde encontramos las imágenes de un pueblo como parte personal, esposa elegida, vid frondosa, servidor, elegido, bien-amada, etc.

14. Véase: JACQUES DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander: Sal Terrae, 2000), págs. 58-62. Textos como Ex 6,7; Lv 26,12; Jr 11,4; 24,7; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,27 ponen de relieve la alianza.

al definir el papel misionero del pueblo de Israel, que puede servirnos hoy como un paradigma concreto para encontrarnos con las religiones.

Como Gerhard von Rad observa sobre *Génesis* 10, la acción salvífica y divina que empezó con Israel hay que verla dentro la historia de las naciones, donde no goza de ninguna prioridad mítica; Israel es una criatura como otra. Toda su experiencia divina tiene lugar en la historia secular y universal¹⁵. Según esta experiencia de Yahvéh en el mundo y entre las naciones, Israel llega a reconocerle como el soberano, que libre, gratuita y personalmente interviene en la historia universal a su propio favor. Esta intervención de Yahveh a favor de Israel llega a redimirlo del éxodo, es decir, de su aniquilación. Por eso, para Israel Yahveh es un Dios que redime antes que crea. Dios es creador porque él es soberano de toda la historia. No es la creación, sino la redención, cuyos símbolos son la elección y la alianza, la que constituye el núcleo de la experiencia de Dios de Israel. Precisamente este concepto de la redención ligado a la soberanía universal de Dios resuelve la ambigüedad implícita en la elección. La soberanía de Dios se realiza por la bendición que imparte a todas las naciones¹⁶. Israel no es elegido por ningún mérito suyo, sino gratuitamente. La elección es la creación¹⁷. Y la gratuidad significa que la elección no es un privilegio particular, sino simplemente la expresión del amor¹⁸. A ese amor Israel tiene que responder a su vez: siendo fiel a Yahveh.

15. "También hemos hablado de cómo ese acontecimiento salvífico que comenzaba en Israel fue despojado de todo carácter mitológico, al incorporar el catálogo de los pueblos [en Génesis 10]. La historia bíblica de los orígenes, que enseguida desemboca en el universo de los pueblos, coloca a Israel en un lugar semejante al de las demás naciones, desde el punto de vista de la creación, excluyendo cualquier primado de Israel mitológico-prototípico. Lo que Dios va a realizar en él, tendrá lugar dentro de la historia, y según Gn 10 en el espacio de una historia universal secular". GERHARD VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II (Salamanca: Sígueme, 1972), pág. 441; citado en: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, pág. 24.

16. CLAUD WESTERMANN justamente resume esta noción para deducir el universalismo junto con la elección (véase: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, págs. 91-101; *Geist im Alten Testament, Evangelische Theologie*, 1981 (41) 223-230). Basándose en esa soteriología bipolar: bendición y salvación, HENNIG WROGEMANN (*Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, págs. 291-318) propone la misión como hermenéutica del otro, según la cual las religiones no cristianas ocuparían un nivel igual al cristianismo. Sobre la cuestión volveremos luego.

17. Is 44, 1-2. En el caso de Israel es una creación desde la aniquilación, mejor dicho una creación de la nada: *creatio ex nihilo*. Según vv. 3-4, es una creación por el Espíritu. Sobre la importancia de este concepto, véase más adelante.

18. Véase, p.e., Dt 7,6-9, y la discusión en: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, págs.131-137.

Aun así, no hay garantía de su perenne elección, pues sus signos como territorio, seguridad, paz y riqueza nunca fueron privilegios absolutos; exigían de Israel la actitud de compartirlos en humildad¹⁹. En consecuencia, el concepto de la elección –expresión del amor gratuito y personal dirigido a una nulidad, *aliqua portio creaturae*, como diría Agustín– nunca tiene que ser instrumentalizado ni para reclamar ni para legitimar ningún tipo de exclusivismo religioso. Pues la elección y la alianza obligan a Israel a cumplir su misión respecto de las naciones.

¿Cuál fue la misión de Israel? ¿Cómo surge de su elección y alianza divinas? El concepto de la elección expresado por el termino *bāhar* tiene dos sentidos esenciales: i. “una cuidadosa elección motivada por necesidades reales, y por tanto una elección muy consciente y que puede examinarse a la luz de determinados criterios”²⁰; ii. “una finalidad o misión especial, particularmente cuando intervienen personas”²¹. La singularidad de la elección de Israel se expresa tanto por su contexto de origen como por su meta. Como ya he mencionado arriba en relación al origen del concepto, la elección no solamente no implica ningún merito de parte de Israel, sino que tampoco las ventajas adquiridas, p.e. el territorio, poseen ningún valor absoluto, y en consecuencia tienen una función simbólica: proclamar la específica naturaleza del Dios de Israel. La elección es en este sentido una teofanía, revelación de qué Dios es, y de la manera en que este Dios actúa con la humanidad.

Precisamente por eso, la elección de Israel se extenderá a las naciones²². El círculo hermenéutico de la elección no debe cerrarse en Israel. Sus símbolos van más allá de la nación de los Israelitas; el salmista y Segundo Isaías ponen especial énfasis en este aspecto. Según Legrand, los salmos del reino y los cánticos de Sión se complementan, en cuanto el primer grupo afirma la autoridad de Dios sobre las naciones y el segundo habla del centro y del símbolo de la elección. Además los salmos del reino profesan un universalismo cultural, y así continúan la noción de la bendición cósmica expresada ya en el concepto de elección. La complementariedad de los dos grupos es significati-

19. Véase: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, esp. págs. 117-124.

20. H. SEEBASS, “*bāchar*”, pág. 74.

21. D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, pág. 131.

22. Conviene recordar aquí los varios significados de los términos ‘israelita’ y ‘gentil’, que en ningún caso tienen que ser reducidos a una simple oposición. No hay que olvidar tampoco las varias fases de la reacción de Israel (que llegó hasta el odio violento después 587 a. C.) hacia los gentiles. Pero esto significa precisamente la búsqueda frenética de un pueblo para integrar su situación de ser escogido dentro las naciones no-elegidas. Véase, D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, págs. 124-131.

va: no sería posible hablar de la elección, sin extenderla a todas las naciones. Pues la misma fe expresada en la elección hace a los pueblos partícipes de ella²³. El segundo Isaías profundiza esta apertura hacia las naciones, reiterando la noción cósmica de los salmos del reino: todas las naciones se unirán para proclamar que no hay más Dios que el Dios de Israel (45,14). En tanto que esto sucede, Dios enviará a su servidor, la luz de las naciones (42,6), para que la “salvación alcance hasta los confines de la tierra” (49,6). En este verdadero universalismo de la salvación divina consiste la misión de Israel: ser testigos (43,10. 12). Su misión es idéntica a su epifanía. A Israel se le dio la tierra en posesión, para que pudiera desposeerse de ella. Israel fue acogido en el desierto, para que caminara hacia adelante y no se quedara parado. La gratitud de la elección implica su finalidad: don gratuito. La vocación de Israel consiste en ser testigo ante las naciones.

Llevar esta idea más adelante significaría, como lo hace Dupuis²⁴, afirmar una economía universal de la salvación que no solamente incluye los santos paganos del AT, sino que también nos advierte sobre la acción trinitaria de Dios en la historia del mundo. Pues la alianza hecha con Israel es eterna (Gn 9,16) y su permanencia la garantiza la fidelidad de Dios, no las leyes naturales; y el orden cósmico es el mismo para Israel y para las naciones. Por eso, dando la razón a Daniélou, uno puede afirmar “ya una alianza de gracia”²⁵ que existe universalmente cuyos testimonios son las religiones del mundo. En esta convicción se basa la estima de los santos paganos que fueron modelos de fe para la humanidad entera. La fe en la alianza cósmica y una moralidad vivida según la conciencia ponen de relieve la sabiduría que Israel encuentra en las naciones. Pero la sabiduría es divina y no debe ser separada ni de la palabra ni del espíritu. Aunque los conceptos no están desarrollados, la tríada palabra-sabiduría-espíritu representa acciones de Dios-trino cuyo alcance es

23. “On ne peut parler de l’élection sans voir se profiler son extension à tous les peuples. ... C’est dans le même acte de foi qu’Israël se sait choisi et qu’il voit les Nations comme partenaires de cette élection” L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, pág. 33. Véanse también: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, págs. 137-147.

24. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, págs. 58-67 & 73-78.

25. JEAN DANIÉLOU, *Les saints «païens» de l’Ancien Testament* (Paris: Seuil, 1956), pág. 29. Citado en: J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pág. 61. Véase también: JEAN DANIÉLOU, *The Salvation of the Nations* (Notre Dame, IA: University of Notre Dame Press, 1962), págs. 18-29, donde examina la concepción de los santos paganos desde la perspectiva del hecho religioso universal.

cósmico²⁶. Entendido así el paradigma bíblico de la elección de Israel y la alianza divina con él, trasmite su mensaje sólo si logramos relacionarlo con el destino de las naciones y el mundo entero. Descubrir esta relación fue la tarea de la primitiva comunidad cristiana, que por fin se constituyó como tal gracias a su misión.

I. 2. 2 UNA CUESTIÓN DE IDENTIDAD

En los *Hechos*, Lucas hace coincidir el origen de la misión cristiana con el evento de Pentecostés del año 30 d. C., precisamente por la venida del espíritu sobre los apóstoles reunidos en Jerusalén y el discurso de Pedro al pueblo. Los destinatarios de este mensaje cristiano son, según Hch 2,5-11, judíos y una multitud de gente asociada con ellos, representando toda la humanidad. Se habla entonces del inicio simultáneo de la misión interna y externa, no obstante que la segunda alcance eventualmente la prominencia en la iglesia primitiva. Pero ¿por qué la iglesia primitiva se interesó por cualquier misión? La respuesta nos llevaría a la constitución de la Iglesia misma, cuya identidad se define por la misión²⁷. Para una adecuada comprensión de esta tesis, tendríamos que remontarnos hasta el judaísmo anterior cuyo contexto inmediato es el mundo persa-greco-romano. La misión de Israel tratada arriba pertenece a esta esfera, contra la cual el pueblo elegido tuvo que definirse. Los primeros esfuerzos misioneros continúan esta búsqueda de Israel de sí mismo; él la descubre sólo transformándose en la comunidad cristiana. Y si la misión tiene sentido en la Iglesia del mundo contemporáneo, tendría que ser una misión transformante. Tal sería el sentido de concebir la misión primitiva como paradigma primordial.

Desde cuando Alejandro Magno conquistó Palestina en 332 a. C., poniendo fin a la influencia persa iniciada por Ciro II quien liberó a Israel del exilio babilónico, la cultura unificadora del oriente medio fue helena²⁸. Esto

26. Para una concisa argumentación de esta posición, véase: GERALD O' COLLINS, *The Tripersonal God* (New York/Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1999), págs. 23-34.

27. Naturalmente no seguimos la cronología de los *Hechos*, sino que tomamos en consideración su teología que tiene como objetivo principal la unidad eclesial. Una de las perspectivas histórico-teológicas en que se basa este ensayo se encuentra en: NIELS HYLDAHL, *The History of Early Christianity* (Frankfurt/M.: Peter Lang, 1997); págs. 1-58 ofrecen una concisa descripción del judaísmo anterior.

28. Véase: SAMUEL H. MOFFETT, *Christianity in Asia*, vol. I (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1998), esp. págs. 6-13.

valía para los Macabeos y los habitantes de Qumrán; y la situación no cambió tampoco con la conquista romana en 63 a.C., pues los romanos eran considerados sólo como guerreros nómadas. Tanto Persia como Roma fueron invasores de Asia, y su interés por Palestina estuvo dictado por motivos militares y económicos. En consecuencia su trato con Israel oscilaba entre la predilección y la aniquilación, que no impidió a la iglesia primitiva desde Orígenes ver en la *pax augustea* (20 a. C.) un periodo de *praeparatio evangelica*. Pero la situación de Israel estaba llena de imágenes repugnantes para cualquier creyente judío: presencia masiva de soldados extranjeros en la tierra prometida, impuesto exorbitante requerido por un gobierno no-judío, autoridad judía colaborando egoístamente con emperadores que o sancionaban religiones paganas o aspiraban a su propia divinización²⁹. Las aldeas de Palestina reflejaban de una y otra manera el pluralismo religioso representado por los dioses orientales y las filosofías sincréticas. Todo ello no sólo desafió la fe israelita en su Dios, sino que también estigmatizó a los judíos como ateos. El estigma *ateo* llevó consigo consecuencias catastróficas, pues los romanos, altamente sensibilizados contra cualquier amenaza al orden público, podrían literalmente exterminar al pueblo elegido³⁰. Con razón entonces el pueblo se sintió oprimido, experimentó una crisis de identidad, para cuya superación se ofrecieron varios remedios uno de los cuales fue incluso el movimiento de Jesús.

Para hablar de la crisis de identidad en el judaísmo contemporáneo de Jesús³¹, se necesita antes de nada individualizar los elementos que constituyeron la conciencia de ser judío. Empleando la intuición según la cual cualquier persona reconoce su identidad cuando se halla en peligro o es agredida desde fuera, se puede caracterizar la identidad judía de entonces al menos por cinco elementos: exilio, pueblo, templo, tierra y torá. Relacionándose con estos elementos, un judío contemporáneo hubiera podido identificarse, criticar el *status quo* en que se encontraba su comunidad, y proponer soluciones para superar la crisis (si la percibía en la sociedad). Según Wright los varios grupos y movimientos del Judaísmo contemporáneo, aun compartiendo la misma Weltanschauung, hubieran respondido de manera significativamente diferente a estas preguntas a como hubiera respondido un judío ordinario cuyas respuestas podrían ser las siguientes: “1. ¿Quiénes somos? Somos Israel, el pue-

29. Véase: NICHOLAS THOMAS WRIGHT, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), págs. 147-338; esp. 152-166.

30. Eso se intentó en la guerra judía del 66 que terminó con la destrucción de Jerusalén en el 70 y el éxodo masivo, llamada la segunda diáspora.

31. Sobre la identidad judía concebida por los varios grupos y en sus programas, véanse: N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, págs. 167-214.

blo elegido por el Dios creador. 2. ¿Dónde estamos? Estamos en la tierra santa, orientados al templo; paradójicamente estamos todavía en exilio. 3. ¿Qué es lo que está mal? Tenemos malos gobernantes: de un lado paganos; de otro, o judíos comprometidos o personas ambivalentes, como Herodes y su familia. 4. ¿Cuál es la solución? Nuestro Dios tiene que actuar para proveer-nos del verdadero reino, que es su reinado ejercido por funcionarios designados ad hoc (un sacerdocio real; posiblemente un verdadero rey); y a su vez Israel tiene que perseverar fiel a la alianza³². Mientras los Saduceos o sumos sacerdotes se hubieran manifestado en desacuerdo con los puntos 2-4, los esenios hubieran rechazado el punto 4, pues Dios ya había empezado a actuar a través de ellos, y los fariseos hubieran quedado escépticos ante cualquier solución. ¿Cuál hubiera sido la respuesta del movimiento de Jesús, para que Israel se reconstituyese como sociedad de contraste³³ de acuerdo con su vocación?

El hecho de que Israel, a pesar de haber vivido bajo ocupación extranjera y pagana, sintiéndose oprimido y todavía en exilio, mantuvo su esperanza en que Dios actuaría a su favor, constituía el clima adecuado para la actividad de Jesús. La mente popular le vio como “un profeta judío que anunciaba e inauguraba el reino de Dios, y que invitaba a la gente a asociarse a él, el mesías, a través cual el Dios verdadero cumpliría su designio, para que pudieran evitar las consecuencias funestas que se hubieran producido en caso contrario”³⁴. De esta imagen sobresalen dos aspectos. Antes que nada, Jesús como profeta sigue el camino de Juan Bautista, el último profeta antes del juicio final, que convertía y ofrecía la salvación al pueblo. Jesús no solamente acepta sino que también valoriza la misión de Juan³⁵. Él se asocia a la tradición profética del itinerante Bautista llamando al pueblo al reino. En segundo lugar, para ambos lo central de su mensaje fue la llamada al reino de Dios y su plena aceptación. Los verdaderos Israelitas son los que responden a este mensaje. De acuerdo con esta llamada, la crisis de identidad de Israel podría

32. N.T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, pág. 243; traducción libre, hecha por mí.

33. Sobre eso, véase: GERD THEISSEN, *Sociología del Movimiento de Jesús. El nacimiento del Cristianismo primitivo* (Santander: Sal Terrae, 1979), págs. 33-90.

34. Libre traducción del texto de N. T. Wright: “Jesus as a first-century Jewish prophet announcing and inaugurating the kingdom of God, summoning others to join him, warning of the consequences if they did not, doing all this in symbolic actions, and in cryptic and coded sayings, that he believed he was Israel’s messiah, the one through whom the true God would accomplish his decisive purpose”, MARCUS J. BORG, y N. T. WRIGHT, *The meaning of Jesus. Two visions*. (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998), pág. 50.

35. Véase: N. HYLDAHL, *The History of Early Christianity*, págs. 75-86.

superarse con el establecimiento del reino de Dios, aunque no en la manera y en la hora en que muchos lo esperaban. Al contrario de lo que era la praxis común, Jesús pone el énfasis en *toda* la casa de Israel³⁶. Consciente de ello, la iglesia primitiva hablará de doce, quienes serían los encargados de realizar un programa *omni-comprensivo*³⁷ propuesto por Jesús. Así las acciones y actitudes de Jesús fueron el fundamento para la misión primitiva cristiana, cuyos inicios siguen siendo todavía oscuros. No obstante, apoyándose en los factores históricos, teológicos y sociológicos se puede describir cuál fue la misión emprendida y cómo afectó a la comunidad emergente. Echemos un vistazo a la transformación del movimiento de Jesús en comunidad cristiana.

I. 3 LA EMERGENTE COMUNIDAD CRISTIANA

La determinación de los discípulos de Jesús de continuar su mensaje salvífico se muestra en la elección de Matías (Hch 1,15s). Entre las posibles motivaciones y presupuestos³⁸ de esta acción, destacan dos: la vida con Jesús y la experiencia de la resurrección habrán convencido a los discípulos de su vocación y actividad como mesías. La consciencia de Jesús de ser el mesías de Dios le llevó hasta la muerte: él asumió sobre sí la muerte que correspondía a otros, para que ellos no murieran³⁹. Su muerte fue una expiación en lugar de Israel. Esta comprensión de la muerte de Jesús que forma parte del *kerigma*

36. Véase: R. RUDOLF PESCH, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", págs. 22-26.

37. Con razón D. BOSCH (*Transforming mission*, pág. 28) escribe: "What amazes one again and again is the *inclusiveness* of Jesus' mission. It embraces both the poor and the rich, both the oppressed and the oppressor, both the sinners and the devout. His mission is one of dissolving alienation and breaking down walls of hostility, of crossing boundaries between individuals and groups. As God forgives us gratuitously, we are to forgive those who wrong us - up to seventy times seven times, which in fact means limitlessly, more often than we are able to count. ... The inclusiveness of Jesus mission is highlighted particularly in the *Logia* ... The wandering prophets who make use of the *Logia*, undoubtedly have *all* of Israel in mind ... a primary concern of the *Logia* is the preaching of love even to enemies in order that, if at all possible, such enemies may be won over. ... The self-understanding of this group of messengers of Jesus is, as far as we know, "without sociological or religio-sociological parallel" (cursivas en el original).

38. Véase: R. PESCH. "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", págs.17-31 & 45-51

39. Véase: M. BORG, y N. T. WRIGHT, *The Meaning of Jesus*, págs. 97-8.

primitivo (Hch 2,14-41) pudo haber motivado a los apóstoles a ofrecer a Israel una nueva oportunidad de conversión. Consecuencia directa de esta autorización y legitimación de la misión después de la muerte de Jesús fue la intensa actividad en Jerusalén, Palestina y posiblemente en lugares como Damasco, Roma y Galilea⁴⁰, gracias a judíos de la Diáspora, mayormente helenistas.

Es importante observar que en la misión cristiana en este momento inicial no se distingue entre una misión interna y otra externa; posiblemente se desarrolla como una empresa única según el espíritu de la apertura total practicada por Jesús. Esto, además de otras causas, explicaría el entusiasmo de los helenistas por el mensaje de Jesús. Como los discípulos de Juan Bautista y los samaritanos, que estuvieron entre los primeros destinatarios de la misión primitiva, los helenistas veían que Jesús representaba intereses comunes: superación del *nomismo* Israelita⁴¹ y la oferta de un *judaísmo acomodado*⁴². Aunque se suele atribuir el inicio de la misión organizada a los gentiles, a los helenistas expulsados de Jerusalén después del martirio de Esteban⁴³, la conciencia teológica que la acompañó, la sentía toda la Iglesia primitiva, pues esta

40. Sobre esta todavía *questio disputata*, véase: H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (München: Kaiser, 1969) 81f.; R. PESCH, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", págs. 51-52.

41. E. P. SANDERS (*Paul and Palestinian Judaism*, págs. 422s.) habla de 'covenantal nomism' que caracterizaba el judaísmo anterior. Este consistió en considerar al pueblo judío como aliado de Yahvéh, quien le contaría siempre dentro de la alianza una vez que observasen las estipulaciones de la Torá. Juan Bautista, seguido por Jesús, superó este nomismo. Aunque la posición de Sanders suscita más problemas (véase: N. HYLDAHL, *The History of Early Christianity*, págs. 51-52), esta caracterización tiene mucho de verdad.

42. Basándose, entre otras razones, en esta conclusión de G. THEISSEN (*The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress Press, 1982, pág. 97), RODNEY STARK (*The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press, 1996, págs. 29-47, 63s.) avanza la tesis de que la primera misión cristiana hacia a los judíos fue un éxito, y de que la mayoría de los convertidos eran helenistas. Ésta tesis, que emplea la noción sociológica de 'network growth', me parece exagerada, pues no explica la reticencia (Rm 10,25) atribuida a los judíos también por Pablo, es decir, antes de la guerra judía de 66-70 d. C.

43. Parece que los cristianos helenistas expulsados de Jerusalén en el 36-37 d. C. iniciaron la misión a los gentiles desde Antioquía. Las razones de la expulsión están posiblemente relacionadas con el cuidado de los pobres, cuyos responsables oficiales fueron los judíos. Dado que las viudas helenistas fueron desatendidas, los cristianos tomaron la responsabilidad del cuidado de los pobres en sus manos, lo que probablemente inició la disputa entre cristianos y judíos, que finalizó con la legitimación de la autoridad judía y la expulsión de los líderes cristianos. Véase: N. HYLDAHL, *The History of Early Christianity*, págs. 171-176.

se entendió como una lógica extensión de la misión de Jesús⁴⁴. En la reflexión sobresalen dos puntos que constituyen también el argumento central de la carta a los Romanos⁴⁵.

El cómo entendió la Iglesia primitiva la persona y muerte de Jesús después de su exaltación, juega un papel importante en la legitimación de la misión a los gentiles⁴⁶. Antes y después de la actividad misionera de Pablo fundaron varias comunidades la misión sin circuncisión, relacionando su praxis con la acción salvífica del Cristo muerto y exaltado, que profesa la fe y al que se participa a través del bautismo que hace a todos, judíos y gentiles, hijos de Dios (Gal 3,26-29; 1 Cor 12,13). En efecto, esto asigna al bautismo el rol que tenía el templo en el judaísmo, y la práctica acorde con la comprensión de Jesús “como instrumento de propiciación” (Rm 3, 25) para todos los que creen en él. Esta universalización de la muerte de Jesús corresponde a la interpretación del siervo de Yahveh que reflejan los evangelios (Mc 10,45) y finalmente da origen a una Cristología de la soberanía del Hijo de Dios que basa toda la salvación en él: Señor, Jesucristo (Fil 2,11). Las consecuencias de esta fe universalista las encontramos en el ulterior desarrollo de la misión a través del Concilio de Jerusalén, la disputa de Antioquía, etc. Pero ya hay datos suficientes para resumir la transformación que logró la emergente comunidad cristiana, que puede servirnos para captar el paradigma ecuménico de la misión contemporánea.

Retomando los símbolos que caracterizan la identidad judía, preguntemos si valían también para los cristianos primitivos. Aunque el reconocimiento formal del cristianismo como religión legítima tendrá lugar sólo en el 313 d. C. con el acuerdo entre Licinio y Constantino firmado en Milán, indicios de

44. “The leaders among Jesus’ own followers (Peter and John, James the Lord’s brother) were conducting a mission to prepare Israel for the coming of the kingdom. They were not engaged in the Gentile mission, but they regarded it as an entirely appropriate activity. As far as we can see from the Galatians [3, 26-29], ..., no Christian group objected to the Gentile mission; they disagreed only as to its terms and conditions. Math. 10, 5f. could conceivably show that there was a hard-line group not mentioned in the Galatians, one which positively opposed a Gentile mission. But the overwhelming impression is that Jesus started a movement which *came to see the Gentile mission as a logical extension itself*”. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, pág. 220. (Cursiva mía).

45. Me refiero a la problemática relación entre judíos y cristianos gentiles, a los que Pablo se dirige en los capítulos 9 a 11. Su solución, que afirma una única y universal historia de salvación divina, incluiría la Iglesia como al ‘Israel ampliado’ (‘enlarged Israel’). Véase: D. BOSCH, *Transforming Mission*, págs. 160-165.

46. Para todo lo siguiente, véase: R. PESCH, “Voraussetzungen und Anfänge der christlichen Mission,” págs. 41-44.

una existencia independiente entre comunidades judaicas y cristianas existen ya desde el 49 d. C., la expulsión de los judíos de Roma por el emperador Claudio, que maduran durante el tiempo de Nerón quien echó la culpa del incendio de la ciudad romana en el 64 d. C. a los cristianos. Estos datos nos sirven solamente para constatar que una transformación de la identidad judía estaba ya en curso cuando profesaron la fe en 'Chresto'⁴⁷. Y ¿en qué consistía esta transformación? En sustituir los símbolos judíos por los cristianos, dando a los primeros un sentido más amplio, es decir, transformándolos de hecho en un contexto judeo-cristiano, y, en consecuencia, habilitando los nuevos símbolos para asumir la función que tenían los anteriores. En vez de buscar definirse en referencia a símbolos como exilio, templo, tierra, pueblo, torá y circuncisión, los cristianos se referían a Cristo, a su muerte, a su soberanía, al bautismo, al amor y a la iglesia que en realidad no eliminan sino transforman la estructura simbólica. Como la pertenencia al pueblo de Israel se fundó en la elección y la alianza con Dios, la fe en Cristo llegó a ser el sólido vínculo tanto entre Dios y la humanidad, como entre los hombres mismos. Y como la elección nunca podía ser vivida plenamente sin relacionarse con el otro, la fe requería ser compartida con los demás. Más todavía, el universalismo que surgió de la transformación de la identidad judía en cristiana, cambió de manera significativa la concepción de Dios mismo: al monoteísmo lo suplantó la fe en la Trinidad. El monoteísmo basado en la elección, la alianza y la creación, se transforma en un monoteísmo-trinitario que se basa en la persona y actividad del Hijo de Dios. Al enviar a su hijo, al dejarle morir por la humanidad, al compartir la propia naturaleza con los hombres, Dios se manifiesta mucho más que como un aliado: Dios tiene un rostro humano que se identifica con el de Jesús. Ya se ve que el universalismo implícito en el concepto de elección, nunca podría ser expresado plenamente en un contexto rigurosamente monoteísta. Era necesario superar esta concepción de Dios para sacar, entender y aplicar el significado del plan universal y salvífico de Dios. La misión primitiva logró esta transformación, en cuanto los judíos y gentiles descubrieron su nueva identidad relacionándose con el Dios-trino. Si la misión había de seguir teniendo vigor en la fe cristiana, esta tenía que efectuar una transformación de la identidad humana: en su relación con Dios y con el otro. Para lograr este nivel radical y profundo, para efectuar una metanoia y así crear una persona

47. Según el texto de Suetonio. Sobre su interpretación, véanse: ROMANO PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de brouwer, 1994), págs. 330-332; N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, págs. 346-357, esp. 354-5.

nueva, hoy necesitamos apoyarnos en la antropología religiosa, marcada por la presencia de Dios. En otras palabras, el paradigma ecuménico tiene que fundarse en la religiosidad del hombre, pues la búsqueda de Dios es tarea del *homo religiosus*.

II. EL CRISTIANISMO Y EL MUNDO RELIGIOSO

La mayoría de los estudios sobre la actitud cristiana hacia las religiones ya concuerda en que, desde el Vaticano II, se inició una nueva etapa⁴⁸. Esta consiste, por un lado, en el positivo reconocimiento de las religiones, o mejor dicho, de la religiosidad de la humanidad que posee valores comunes con el cristianismo; estos son ya *sancta et vera* (NA 2)⁴⁹. Por otro, las religiones, aunque son expresiones incompletas y, en consecuencia, pueden ser vías equivocadas, son indicadores de la búsqueda humana de una vida en plenitud⁵⁰. Partiendo de estas premisas, podríamos preguntar, ¿en qué consiste precisamente la búsqueda y los valores propios de las religiones? ¿Hasta qué punto la fe trinitaria puede o tiene que relacionarse con la respuesta dada por Dios a la inquietud humana⁵¹, puntualizada por Agustín? Pues Dios se hace encontrar aun por los que no le buscan. Y para la antropología religiosa, el *homo religiosus* representa a esta persona inquieta⁵², de que podemos decir que es el protagonista de todos los mitos, ritos y acciones culturales, mágicas, etc. del mundo arcaico. En este mismo personaje se centra la religiosidad de las grandes religiones, que nos abren a una dimensión existencial del hombre, quizás no totalmente nueva. Si fuera posible descubrir una complementariedad

48. Para una breve descripción de esta reflexión teológica, véase: VLADIMIR BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, (Roma: Editrice Studium, 1973), esp. págs. 30-49.

49. Una buena introducción al documento *Nostra aetate* (NA), del Concilio Vaticano Segundo se encuentra en: JOSEPH NEUNER, "Commentary on declaration on non-Christian religions", en: AUSTIN FLANNERY (ed.), *Missions and religions* (Dublin: Scepter Books, 1968), pp. 34-79. Para un resumen de las interpretaciones discrepantes y una valoración crítica del NA, véase: J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 243-250.

50. El comentario sobre las religiones hecho por el cardenal JOSEPH RATZINGER (*La sal de la tierra*. Madrid: Palabra, 1997, págs. 24-28) en su conversación con Peter Seewald concuerdan completamente con esta posición.

51. *Confesiones* 1.1. Es importante reconocer que aquí la inquietud, expresión de la búsqueda, está puesta en un contexto de alabanza de Dios, que es precisamente lo que distingue al hombre –*aliqua portio creaturae*, una pequeña parte de la creación– del resto del mundo, y nos facilita el designarle como hombre religioso.

52. Véase, p.e.: JULIEN RIES, "L'homme religieux et le sacré," en: E. ANATI et al. (ed.) *Les origines & le problème de l'homo religiosus*, pp. 27-54.

entre las religiones del mundo, esta abriría una vía de encuentro que, por razón de la mutualidad, sería ya imprescindible. Después de una consideración dirigida a las religiones pre- y post-axiales, podemos examinar el rol del cristianismo entre las religiones.

Siguiendo la concepción cristiana que asigna a la persona de Jesucristo el rol central en la historia, Karl Jaspers ha propuesto una tipología aceptada, elaborada y bien empleada por John Hick en su estudio de las religiones⁵³. Esta tipología se basa en una hipótesis: entre el 800 y el 200 a. C. aproximadamente la humanidad experimentó una crisis de religiosidad que transformó universalmente la visión religiosa; es decir, en este periodo las religiones del mundo pusieron mayor énfasis en la trascendencia que en la immanencia. El resultado de este cambio consistió en la aparición y/o desarrollo de las religiones comúnmente llamadas de liberación y/o salvación. Las grandes religiones del mundo contemporáneo pertenecen a esta categoría, en cuanto que proponen una vida más plena no en este mundo sino en el *más allá*. El énfasis puesto en el más allá distingue estas religiones de las impropriamente llamadas *primitivas*, que Hick designa como religiones arcaicas. Sin entrar en la complejidad de esta propuesta, quiero destacar unos aspectos en relación con la concepción de Dios y de la salvación, que pueden ser útiles para proponer una teología de las religiones según el paradigma ecuménico de la misión.

53. Véase: KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: R. Piper & Co. Verlag, 1950 [1949]), esp. págs. 17-21. Jaspers describe las características del periodo axial como sigue: "Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei [India, China y Europa] Welten, daß der Mensch sich das Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. In dem er mit Bewußtsein seine Grenze erfaßt, steckt er sich die höchsten Ziele. Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz. ... In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan" págs. 20-21. "Fasse ich zusammen: Aus der Anschauung der Achsenzeit erfolgen die Fragen und Maßstäbe an alle vorhergehende und alle weitere Entwicklung. Die vorhergehenden Hochkulturen verlieren ihre Gestalt. Die sie tragenden Völker werden unsichtbar, indem sie der Bewegung der Achsenzeit sich anschließen. Die vorgeschichtlichen Völker bleiben solange vorgeschichtlich, bis sie aufgehen in der von der Achsenzeit ausgehenden geschichtlichen Bewegung, oder sie sterben aus. Die Achsenzeit assimiliert alles übrige. Vor ihr aus erhält die Weltgeschichte die einzige Struktur und Einheit, die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat" pág. 27. JOHN HICK, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989), esp. págs. 21-35.

II. 1 DIOS, EL MUNDO Y EL 'HOMO RELIGIOSUS' EN LAS RELIGIONES ARCAICAS

Dada la amplitud del tema propuesto a examen, sería conveniente emplear un análisis transversal como el de Mircea Eliade. Sirviéndose del método fenomenológico, Eliade pone el énfasis en la morfología del fenómeno religioso que le conduce a descubrir en la hierofanía la experiencia central del hombre religioso⁵⁴. La hierofanía, que es la fuente de los mitos y ritos, tiene dos características claves: la presencia de un poder no identificable con la naturaleza en cosas o eventos naturales, y su capacidad de hacer al hombre participe de esta potencia, para que exista un cosmos, es decir, un mundo habitable para la humanidad. Según Eliade, especialmente los mitos cosmogónicos hablan de esta experiencia primordial del hombre, y funcionan en las sociedades arcaicas como narraciones que funden la vida, las costumbres y las instituciones de las sociedades arcaicas. Un ejemplo llamativo de la hierofanía se encuentra en la visión de Jacob (Gn. 28, 10-22), para quien la piedra que le servía como cabezal durante su descanso nocturno se transforma en base para el encuentro con Dios. La experiencia de lo sagrado capacita al hombre para vivir en este mundo. En referencia a los Tewa, pueblo indio del Nuevo México estudiado por Alfonso Ortiz, incluso un Tewa explica el alcance de la tesis de Eliade.

Aunque no encontramos ninguna referencia concreta a una hierofanía que produzca el mito, y la veracidad del mito se garantiza sólo por la memoria puesta en *illo tempore*⁵⁵, como todos los demás mitos cosmogónicos, el mito del origen del Tewa⁵⁶ describe de qué modo y de dónde apareció el pue-

54. En su libro *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998) escribe ELIADE: "El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía* (del griego *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse), que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra" (págs. 14-15). Sobre este concepto en Eliade véase: JULIEN RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid: Encuentro, 1989), págs. 70-80.

55. Sobre estos dos aspectos, véase: MIRCEA ELIADE, "Cosmogonic Myth and "Sacred History," en: *The Quest: History and Meaning in Religion*. (Chicago: University of Chicago Press, 1969), págs. 72-87; *Lo sagrado y lo profano*, págs. 53-85; para un estudio conciso de su teoría, véase: DANIEL L. PALS, *Seven Theories of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1996), págs. 158-197.

56. "The Tewa were living in *Sipofene* beneath Sandy Place Lake far to the north. The world under the lake was like this one, but it was dark. Supernaturals, men, and animals lived together at this time, and death was unknown. Among the supernaturals were the first

mothers of all the Tewa, known as “Blue Corn Woman, near to summer,” or the Summer mother, and “White Corn Maiden, near to ice,” the Winter mother.

These mothers asked one of the men present to go forth and explore the way by which the people might leave the lake. Three times the man refused, but on the fourth request he agreed. He went out first to the north, but saw only mist and haze; then he went successively to the west, south, and east, but again saw only mist and haze. After each of these four ventures he reported to the corn mothers and the people that he had seen nothing, that the world above was still *ochu*, “green” or “unripe.”

Next the mothers told him to go to the above. On his way he came upon an open place and saw all the *isiwi* (predatory mammals and carrion-eating birds) gathered there. There were mountain lions and other species of cat; wolves, coyotes, and foxes; and vultures and crows. On seeing the man these animals rushed him, knocked him down, and scratched him badly. They then spoke, telling him: “Get up! We are your friends.” His wounds vanished immediately. The animals gave him a bow and arrows and a quiver, dressed him in buckskin, painted his face black, and tied the feathers of the carrion-eaters on his hair. Finally they told him: “You have been accepted. These things we have given you are what you shall use henceforth. Now you are ready to go.”

When returned to the people he came as Mountain Lion, or the Hunter chief. This is how the first Made person came into being. On approaching the place where the people awaited, he announced his arrival by calling out like a fox (*de*). This is his call. The people rejoiced, saying, “We have been accepted.”

The Hunter chief then took an ear of white corn, handed it to one of the other men, and said, “You are to lead and care for all of the people during the summer.” To another man he handed another ear of white corn and told him, “You should lead and care for the people during the winter.” This is how, according to the myth, the Summer and Winter chiefs were instituted. They joined the Hunt chief as Made People.

Among the people were also six pairs of brothers called *Towa é*, literally “persons.” To the first pair, who were *blue*, the newly appointed chiefs said: “Now you shall go forth to the north and tell us what you see.” They went with the older one in the lead, but could not walk very far because the earth was soft. All they saw was a mountain to the north. They returned and reported their observations to the people. Next the *yellow* pair were sent out to the west, followed by the *red* ones who went south, the *white* ones who went east, and the *dark (nuxu in)* ones who went to the zenith. Each successive pair returned and reported that the earth was still soft. The yellow, red and white brothers reported seeing mountains in each direction, while the dark pair who went above reported seeing *agoyo nuxu*, a large star in the eastern sky. The first four pairs each picked up some mud and slung it toward each of the cardinal directions, thereby creating four *tsin*, or flat-topped hills.

Finally, the last pair of *Towa é*, the *all-coloured (tsege in)* one of the nadir, were sent out. They found that the ground had hardened somewhat, and they saw a rainbow in the distance. When they returned and reported this, the people made preparations to leave the lake. The Summer chief led the way, but as he stepped on the earth it was still soft and he sank to his ankles in the mud. Then the Winter chief came forth, and as he stepped on the ground there was hoarfrost. The ground became hard, and the rest of the people followed. The original corn mothers and other supernaturals, the predatory mammals, and the carrion-eaters remained beneath the lake. The *Towa é*, or brothers, went to the mountains of the directions to stand watch over the people.

As the people started southward many began to fall ill. The Winter and Summer chiefs decided that they were not yet complete; something else was needed. All returned

blo en el mundo; en este caso desde el subterráneo paradisíaco, llamado *Sipofene*, donde convivían con seres sobrenaturales. Apoderándose de los medios necesarios para sobrevivir en este mundo, cuyas fuentes se encuentran en el *Sipofene*, se asientan los Tewa, construyendo para sí una aldea que por sus específicas características constituye un cosmos (fig. 1). Pues la aldea consta de cuatro plazas ceremoniales, alrededor de las cuales vive la gente, protegida por cuatro templos, que se encuentran bajo la mirada de los espíritus protectores, quienes colaboran con las divinidades que ocupan las montañas de

once again to the home under the lake, and there the Hunt chief opened up Summer chief's corn mother. He discovered that the hollow core was filled with pebbles, ashes, and cactus spines. The Hunt chief replaced these with seeds and declared that one among the people was "of a different breath," or a witch, for the items discovered in the corn mother were recognized as items of witchcraft. This, then, marked the beginning of witchcraft and other forms of evil. In order to combat these and to make the people well, the *Ke* (medicine man) was created as the fourth Made person. The people then started out once again.

Before they proceeded very far south, they all had to return to the lake three times more, because the chiefs felt they were still not complete. At each subsequent return the *Kossa* and *Kwirana* (clowns), the Scalp chief, and the *Kwiyoh* (Women's society) were instituted, in that order. The *Kossa* and *Kwirana* were created to entertain the people when they grew tired and unhappy, the Scalp chief to insure success in warfare, and the Women's society to care for the scalps and to assist the Scalp chief. The people at last felt they were complete, and prepared to proceed southward once again.

Before doing so, the Hunt chief divided the people between the Summer chief and the Winter chief. Those who were to follow the Summer chief would proceed south along the mountains on the west side of the Rio Grande. The Winter chief and his group would proceed along the mountains on the east side of the river. The Summer People, as the former group came to be called, subsisted by agriculture and by gathering wild plant foods, while the Winter People subsisted by hunting. Each group "took twelve steps" (made twelve steps) on this journey, and after each step they built a village and stayed for a day. "In that time one day was one year." Those who died along the way –for death was now known– were buried near the village and stones piled over the graves.

At the twelfth step the two groups rejoined and founded a village called *Posi*, near present day *Ojo Caliente*. The village grew and prospered, and the people remained there for a long while. In time, however, an epidemic struck and the elders decided to abandon the village. Six different groups left and founded the six Tewa villages we know today. San Juan was founded first, so it became the "mother pueblo" for the other five. Each of the six departing groups included both Winter and Summer people, so the chiefs and other Made People were replicated in each village. The origin and migration myth ends with an informant's observation:

"In the very beginning we were one people. Then we divided into Summer people and Winter people; in the end we came together again as we are today. But you can see we are still Summer people and Winter people"'. ALFONSO ORTIZ, *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in A Pueblo Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp.13-16.

alrededor y los seres sobrenaturales que viven en el *Sipofene* debajo de las montañas. En el centro del pueblo se encuentra la apertura (similar al *axis mundi* imaginario) que comunica con las divinidades del exterior; por ella entran y salen las bendiciones. Centrados en este mundo los Tewa se constituyen como una totalidad, incluyendo en ella las seis categorías en que se divide toda la existencia (fig. 2 & 3). En breve, el pueblo/la aldea es una *imago mundi*; y los Tewa viven en un cosmos, a pesar de su existencia terrena que en cada momento se encuentra amenazada por lo profano, de lo cual les defienden los ritos. Los Tewa conocen seis ritos principales (ritos de pasaje) además de los que practican durante el año en conexión con las festividades agrícolas, relativos a la caza, etc. Aunque la acción ritual recuerda al hombre lo sagrado, le lleva hacia ello y le protege contra una vida disipada en lo profano, no satisface su anhelo de una vida plena, pues, como diría Eliade, el hombre lleva consigo una “nostalgia del paraíso”⁵⁷. La recreación ritual de la condición primordial humana valdría entonces sólo como una expresión de dicha condición orientada hacia lo sagrado.

Varios puntos requieren un comentario para poner de relieve nuestra perspectiva. Ante todo la existencia humana se concibe siempre en relación con lo sagrado; no hay hombre de naturaleza sólo, pues él no hubiera existido, puesto que la existencia se da siempre en un cosmos. Lo que hace posible la existencia en un cosmos es la hierofanía que transforma el caos en cosmos; ella es normativa y comunicativa. Reflejarla en el mundo facilita al hombre el vivir en la esfera de lo sagrado. Aunque el anhelo de vivir en una esfera sagrada puede ser entendido como indicador de una vaga aprehensión del paraíso perdido, el esfuerzo al respecto significa ciertamente una comprensión de la propia responsabilidad de vivir en este mundo. Pues el hombre se define a sí mismo relacionándose con el cosmos: su tarea es mantener el orden cósmico y conservar así la vida en todas sus dimensiones, sobre todo porque él no es propietario sino sólo administrador de este mundo. Todos los mitos cosmogónicos nos llevan a esta conclusión: el mundo en el que se encuentra el hombre es el mundo de Dios, y precisamente por eso el hombre puede y tiene que encontrar a Dios aquí, no fuera de este mundo. En esta convicción de las religiones arcaicas se funda su concepción de Dios y de la salvación.

¿Cómo se concibe entonces a Dios? ¿En qué consiste la salvación? La respuesta de las religiones arcaicas es sencilla: todo lo que podemos decir sobre Dios es todo lo que nuestra experiencia nos informa acerca de él. La

57. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, pág. 151.

naturaleza de Dios, es decir cómo es y no es, nos es desconocida; a Dios en sí mismo no lo conocemos; sobre la base de nuestra experiencia podemos hablar de Dios, pero sólo en símbolos para decir la *verdad*. Por eso el lenguaje simbólico es la expresión eminente de la experiencia religiosa. Y la lógica de los símbolos es sencilla: la naturaleza entera puede expresar a Dios. Pues “[n]o hay que olvidar que, para el hombre religioso, lo «sobrenatural» está indisolublemente ligado a lo «natural», que la naturaleza expresa siempre algo que la trasciende. ... si se venera a una piedra sagrada es porque es *sagrada* y no porque sea *piedra*; la sacralidad *manifestada a través del modo de ser de la piedra* es la que revela su verdadera esencia”⁵⁸. Así la piedra Ka’ba llega a ser un símbolo religioso ya para el mundo pre-islámico. Lo que se pone de relieve en este símbolo es una modalidad de lo sagrado, precisamente en este caso la solidez: “el poder, la dureza, la permanencia. La hierofanía de la piedra es una ontofanía por excelencia: ante todo la piedra es, permanece siempre la misma, no cambia y asombra al hombre por lo que tiene de irreducible y absoluto, y al hacer esto, le desvela por analogía la irreducibilidad y lo absoluto del Ser. Captado gracias a una experiencia religiosa, el modo específico de existencia de la piedra revela al hombre lo que es una *existencia absoluta*, más allá del tiempo, invulnerable al devenir”⁵⁹. Así un repertorio de símbolos pueden expresar como en un mosaico las varias fachadas de lo sagrado. Pero la lógica del simbolismo arcaico es sorprendente, pues la misma negación del simbolismo sirve para expresar lo absoluto inexpressable.

Según J. Goetz las religiones arcaicas emplean tres tipos de símbolos en su discurso sobre Dios: aniconismo, simbolismo ético y simbolismo ascensional. El aniconismo consiste en la ausencia, conscientemente elegida, de cualquier simbolismo para representar a Dios. Indicios de una elección de este tipo los encontramos en varias culturas arcaicas, y también en las religiones post-axiales. Así en conexión con el Dios-celestial no existe ningún sacerdote, culto, templo, ni nombre propio para individuar y/o representar a este Dios. Este rechazo voluntario de representar a Dios en cualquier modo es característico del aniconismo. Como símbolo religioso, el aniconismo significa una “*presenza diretta da persona a persona [che] resta assolutamente indescrivibile*”⁶⁰; una ausencia total llega a ser el símbolo más elocuente de la presencia de Dios en el mundo.

58. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, pág. 88 (cursivas en el original).

59. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, pág. 115-6 (cursivas en el original).

60. Véanse: JOSEPH GOETZ, *L'esperienza di dio nei primitivi* (Brescia: Morcelliana, 1983), págs. 43-81; aquí, pág. 52. También: B. BERNARDI, *Dio o l'assoluto presso i primitivi*,

Los símbolos éticos expresan, al contrario, las impresiones de dicha presencia en la consciencia humana. Así luz, voz y padre sirven como símbolos para las culturas de América del Norte, África y Australia aunque con modalidades diferentes en cada cultura. Mientras entre los Maidu y los Winnebago aparecen voz y luz conjuntamente para representar la omnisciencia visiva y auditiva, el mismo concepto se expresa en otras culturas con un único símbolo. Donde se trata de luz, aparece casi siempre en una dimensión doble e inseparable como luz celestial y luz interior, y la inseparabilidad pone de relieve el concepto de la omnipresencia-omnisciencia de Dios. En la misma manera, la voz tiene también una doble dimensión: voz imponente, como el trueno, y voz de ternura, como el susurro. La última la entienden los Inuit como la voz interior, la voz de la conciencia que habla con dulzura e insinuando. El símbolo del padre destaca entre otros símbolos arcaicos por su especificidad: Dios es padre no por asociación fisiológica alguna; su paternidad se basa en el concepto de relaciones sociales que enseñan al hombre cómo hay que vivir en este mundo. Dios es padre porque actúa libre y responsablemente, dejando la misma libertad y responsabilidad al hombre. Hay que insistir que en esta noción no entra, ni siquiera implícitamente, la idea de un *dios otiosus*, pues se trata de un Dios que deja una libertad total al mundo arcaico, pero todavía sanciona o hace castigar el mal cometido.

Una concretización de estos conceptos la encontramos en el simbolismo ascensional expresado en términos cosmobiológicos. A pesar del peligro de que los símbolos naturales impliquen equivocidad e impidan en cierta manera la apertura hacia la trascendencia, el mundo arcaico ha empleado siempre y en todos los lugares símbolos como cielo, montaña y árbol para representar la presencia experimentada. Como símbolo de la presencia trascendente, el término *cielo* se refiere a “aquel que está arriba”; expresiones como Dios-cielo, dios del cielo, etc. son tardías. Y en consecuencia, la creencia en la presencia trascendente representada por cielo no puede ser producto de la adoración del cielo material. Dado que el cielo ya se refiere a una presencia dominante, esta puede expresarse también por otros símbolos naturales como montaña y árbol, según la necesidad cultural. Esto es lo que sucede p.e. en África cuando los Masai indican las cimas de Kilimanjaro como montaña sagrada, o los Kikuyu creen en la sacralidad del monte Kenya. Este fenómeno se conoció también en la Grecia antigua, en China y en otras culturas. Como la montaña o el árbol aislado domina la llanura, es visible desde cual-

en: Segretariato per i non cristiani, *Religioni: Temi fondamentali per una conoscenza dialogica* (Fossano, Cuneo: Editrice Esperienze, sin fecha), págs. 208-233.

quier lugar, la presencia trascendente impresiona íntimamente al hombre religioso. Al traducir este concepto en ritos, un palo tomaría el lugar del árbol como sucede en varios pueblos de América del Norte. En todos estos casos, la presencia trascendente se hace presente mediante símbolos naturales, sea una montaña o el árbol primordial cuya eficacia quedó establecida por el mito de la creación.

La noción de Dios representada por los tres tipos del simbolismo arcaico demuestra que en ella se conjugan varios elementos: experiencia directa, moral y exterior. Su meta no consiste en describir a Dios, sino en expresar la convicción de que el hombre ya conoce a Dios, pues nunca está lejos, y no le hace falta demostrar su existencia. Por eso la concepción de la salvación no significaría para las religiones arcaicas en ninguna manera una fuga de este mundo: como a Dios se le encuentra en este mundo, a la salvación no se puede llegar sin este mundo: la salvación es cósmica o integral. Tampoco se plantea una salvación limitándola sólo a la humanidad. Este es el sentido de concebir la existencia como una totalidad (como hacen los Tewa). Pero la extensión del simbolismo, especialmente a través de elementos cosmobiológicos, hace entender que la humanidad ha perdido la intensidad de su experiencia primordial de una presencia directa. Eliade entiende este alejamiento de los inicios como el 'terror de la historia' que las religiones arcaicas buscan superar aniquilando la historia misma, en tanto que las religiones post axiales la conquistan con una teleología que asigna el valor máximo al *eschaton*. Precisamente por eso la concepción de la salvación expresada por las religiones arcaicas considera al hombre como conservador de este mundo. Su tarea consiste en mantener el orden cósmico; y en esto consiste la salvación.

Sería interesante observar que esta auto-concepción de las religiones arcaicas las lleva a una concepción de Dios y a una misión universalista como la ya desarrollada antes por Israel, el pueblo elegido. Hemos mencionado que la concepción israelita de la creación es resultado de su experiencia de la elección. Las religiones arcaicas tampoco parten de una creación del mundo por Dios; al concepto de creación llegan por vía de deducción: Dios es el creador por ser el único propietario del mundo. Si Dios es el único a quien pertenece el mundo, ningún otro, ni el hombre o cualquier otra persona como Coyote, Twister, etc., puede reclamar el mundo para sí⁶¹. El hombre es sólo adminis-

61. Sobre este aspecto, véase: JOSEPH GOETZ, *Las religiones de los primitivos*, en: F. M. BERGOUNIOUX y J. J. GOETZ, *Religiones prehistóricas y primitivas* (Andorra: Editorial Casal I Vall, 1960), págs. 57-154, esp. págs. 87-91.

trador del mundo, y teniendo este encargo, tiene la misión de conservar el mundo en perfecto estado, para que todos pueden disfrutar de él. El puesto asignado al hombre en este mundo lleva consigo el mandato de *compartirlo* con los demás. Pese a que les falten la elección y la alianza, las religiones arcaicas ya conocen la especificidad del encargo humano respecto a este mundo, que es el de compartir su experiencia religiosa con los demás. Pues el hilo conductor de la historia religiosa del mundo, como ya hemos constatado, es el hombre religioso que abiertamente declara su dependencia absoluta de Dios.

Aunque la concepción de Dios y de la salvación tiene su especificidad en las religiones arcaicas, esta la comparte en varios aspectos con las religiones post-axiales. La tesis de Rudolf Otto de que lo sagrado constituye el elemento clave e imprescindible de las religiones nos hace ver el fundamento común de la experiencia religiosa humana⁶². Según Otto, el elemento común consiste en la aprehensión de lo sagrado como *numen: mysterium, tremendum, et fascinans*. La postura de Otto nos interesa por dos razones: antes de nada, porque está basada sobre todo en un análisis de las religiones post-axiales; y en segundo lugar, porque describe la concepción de lo sagrado desde tres perspectivas fundamentales: la epistemológica, la ética y la ontológica. Pues lo sagrado captado como numinoso implica cuatro etapas: el reconocimiento de sí mismo como criatura, de lo numinoso como temible y majestuoso, como totalmente otro, es decir misterioso, y finalmente como amoroso y fascinante. Esta perspectiva epistemológica conlleva en sí misma la aceptación de lo numinoso como valor absoluto, que permite al hombre religioso entender tanto el anti-valor como el no-valor. Dado que esta percepción de lo numinoso como valor presupone toda la actividad humana, lo sagrado se deja entender como “un primer dato que se encuentra en el origen de una revelación interior pero de manera independiente de toda reflexión mental”⁶³; lo sagrado es una categoría a priori, que facilita la existencia humana. Precisamente por esta razón, se debe hablar de la irracionalidad de lo sagra-

62. RUDOLF OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck 1963 [1917]); sobre la importancia de su estudio, véanse: G. FILORAMO, M. MASSENZIO, M. RAVERI, P. SCARPI, *Historia de las religiones* (Barcelona: Crítica, 2000), págs. 370-375.

63. Véase: JULIEN RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid: Encuentro Ediciones, 1989), págs. 43-54; aquí, pág. 51; PHILIP C. ALMOND, *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology* (Chapel Hill, NC.: The University of North Carolina Press, 1984), págs. 55-110.

do, en los dos sentidos de contra y sobre la razón⁶⁴. En consecuencia, si la experiencia religiosa tiene que expresarse, sólo es capaz de hacerlo en símbolos, describiendo, p.e., a Dios como una transcendencia-inmanente o una inmanencia-transcendente del modo como lo hacen las religiones arcaicas. Y las religiones post-axiales no anulan sino que complementan esta aproximación a lo sagrado.

II. 2 SALVACIÓN, TRANSCENDENCIA Y PARTICIPACIÓN EXISTENCIAL

Reconociendo que la esfera privilegiada de las religiones lo constituye lo sagrado, nos toca examinar ahora las relaciones constitutivas que se expresan en ellas. Pues tanto la salvación como la transcendencia se pueden concebir como funciones de la relación básica profesada por cada religión. Además, sería la especificidad de esta relación principal la que distinguiría una religión de otra, la que nos facilitaría no equiparar las religiones. Y en consecuencia la mejor manera de encontrarse con otras religiones sería la de entrar en una participación existencial con ellas. Intentaremos fundar y explicar esta tesis siguiendo las intuiciones tanto de la antropología como de la fenomenología de la religión.

Según la fenomenología de la religión, la relación que constituye y determina al hombre religioso es la de 'inconmensurabilidad', la no adecuación entre él y el absoluto; expresada esencialmente en la "actitud extática" y en la "actitud salvífica". La actitud extática consiste en el reconocimiento de la realidad absoluta con la que el sujeto no entra en una relación objetivadora; la única relación posible es la que resultaría renunciando a la objetivación. "En esta relación el sujeto religioso debe trascender no sólo el conjunto de las realidades del mundo, sino a sí mismo, para que en este acto de trascendimiento aparezca lo que es absolutamente superior a él, y que, por tanto, no puede aparecer sino en el acto por el que el hombre reconoce esa superioridad". La actitud salvífica, inalienablemente relacionada con la extática, reconoce "que la salvación es el Misterio vivido como bien por el hombre, la realidad transcendente constituida en su fin. La salvación será, pues, la plena rea-

64. Véase: ALAN GIBBONS, *Religion und Sprache. Eine Untersuchung über Rudolf Ottos Buch "Das Heilige"* (Bern & München: Francke Verlag, 1970), esp. págs. 64-72.

lización de la relación que la aparición del Misterio ha creado con el hombre”⁶⁵.

Aunque toda experiencia religiosa demuestra dicha estructura fundamental, surge un problema clave si buscamos entender esta relación en términos dialécticos. Pues en tanto que la relación dialéctica implica la noción de ausencia entre los términos relacionados, hay que preguntar si la dependencia total del sujeto respecto del absoluto, implícita en la relación de inconmensurabilidad, llega a conceder libertad al sujeto. Una salvación sin libertad hace al sujeto un autómatas. Por eso, la actitud religiosa expresada en términos de inconmensurabilidad debe incluir el concepto de entrega. Pero entrega se refiere a un momento de condicionamiento/padecimiento en la relación entre los términos: el sujeto puede negarse a entrar en relación con el absoluto. Y precisamente desde aquí constituye un reto la concepción de Dios en el Islam⁶⁶. La autonomía de Dios parece que sufre, aplicándosele la perspectiva dialéctica. Pero no solamente en el Islam: basta mencionar la teología cristiana representada por Karl Barth⁶⁷. Es esencial comprobar las relaciones constitutivas en las religiones desde la perspectiva dialéctica; hará ver el lugar de la libertad sin la cual resultaría imposible una verdadera religiosidad. ¿Una relación dialéctica realza quizás la postura postmoderna sobre la religión?

Según J. Derrida, la religión, terminología que expresa una protesta contra la disyunción, cuenta con una doble fuente: la ‘sacralidad’ y la ‘creencia’. Aunque emplea una terminología convencional, ambas fuentes se refieren “*por una parte*, [a] la experiencia de la creencia (fianza, fiabilidad, confianza, fe, el crédito otorgado a la *buena fe del cualquier/radicalmente otro* en la experiencia del testimonio) y, *por otra parte*, [a] la experiencia de la sacralidad, incluso de la santidad, de lo indemne sano y salvo (*heilig, holy*). Se trata de dos fuentes o de dos focos, distintos. La «religión» simboliza su *elipse/elipsis* a la vez porque abarca ambos focos, pero también porque a veces silencia, de

65. La expresión ‘inconmensurabilidad’ la emplea en este sentido religioso Emmanuel Levinas, sobre quien volveremos más adelante. Para una concisa descripción de la estructura religiosa fundamental, véase: JUAN MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1997), págs. 141-152; aquí, págs. 143 & 146.

66. Para una concisa presentación de la imagen de Dios en el Islam, véase: CARLO SACCONI, *Allora Ismaele s'allontanò nel deserto ...* (Padova: Edizioni Messaggero, 1999), págs. 151-192; el autor ofrece también una buena bibliografía.

67. Para una equilibrada interpretación de Karl Barth y su teología dialéctica especialmente en los primeros años, véanse: BRUCE McCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*. (NY: Oxford, Clarendon Press, 1997²), esp. págs. 245-288 & 423-441.

forma justamente secreta y *reticente*, su irreductible dualidad”⁶⁸. Como las dimensiones de sacralidad y fe son inalienables en toda vida humana, pues son esenciales en toda acción comunicativa, la religión está ineludiblemente presente entre nosotros, y se presenta históricamente tanto en el mesianismo como en el misticismo comunitario: como esperanza de un futuro mejor y un esfuerzo democrático para realizar la promesa. La autoridad de la religión consiste entonces en la esperanza mesiánica y en la promesa –ambos conceptos que se relacionan con una ausencia más que con una presencia⁶⁹.

Según esta postura, la irreductible dualidad de la religión no es solamente constitutiva, sino también productiva, pues sin ella no entra en función la *différance* que es esencial en la vivencia. “La sencilla presencia de un objeto indiviso, idéntico a sí mismo, se descompone en cuanto se toma en cuenta la red de protenciones y retenciones en que está inserta toda vivencia actual. La vivencia presente «en el instante», en el «*maintenant-présent*», se debe a un acto de re-presentación, la percepción se debe a un re-conocer reproductor, de suerte que a la espontaneidad del instante viviente le es inmanente la diferencia de un intervalo temporal y con ello también un momento de alteridad. La unidad en que íntimamente se funde (*unité d’intime confusion*) lo intuitivamente dado se revela de hecho como algo compuesto y producido”⁷⁰. Este concepto de la *différance* aplicado en la esfera religiosa significaría que en tanto la experiencia religiosa está expresada en lenguaje (escrito), es solamente una expresión simbólica, diferida y alterada, de una realidad que el sujeto llega a conocer exclusivamente por su ausencia. La vivencia se basa en una presencia ausente, y por eso puede ser llamado justamente un absoluto que ha dejado huellas entre nosotros⁷¹. Pero estas huellas no son como signos en un ‘libro de razón’ sino en la esfera fundamental de la existencia humana:

68. JACQUES DERRIDA y GIANNI VATTIMO (eds.), Eugenio Trias, *La religión*. (Madrid: PPC, 1996), pág. 57 (cursivas en el original).

69. Un resumen útil sobre la postura de Derrida, puede verse en: JOSÉ M^a MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. (Santander: Sal Terrae, 1999), págs. 53-68.

70. JÜRGEN HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), págs. 211-212. En este ensayo (págs. 197-254) Habermas ofrece una crítica de Derrida, especialmente de su postura en la *Gramatología* contra Husserl y Heidegger, e. d., contra la metafísica de la presencia. Nos interesan solamente las posibles implicaciones y consecuencias que la tesis de Derrida podría llevar al campo religioso.

71. En eso concuerdan Levinas y Derrida. Para una excelente exposición de la postura filosófica de Levinas, véase: ADRIAN THEODOR PEPPERZAK, *To the Other* (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1993), págs. 1-37; también, J. M^a. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, págs. 69-91.

la dimensión ética⁷². En tanto la *mirada* del otro desafía mi existencia *egológica*, llegaré a reconocer el *mandato* de 'sal de tu casa'. Precisamente en este *éxodo* que la *ausencia presente*, la *illeidad*, se deja reconocer por las huellas dejadas atrás⁷³. Encontramos aquí una tensión, cierta relación de dualidad, no precisamente entre el sujeto y el absoluto, sino en la vivencia misma; y es ahí donde la postura postmoderna se distingue de la perspectiva de las religiones arcaicas. Además, la tercera persona inadvertidamente presente/ausente en la estructura postmoderna se pronuncia inequívocamente en las religiones arcaicas.

Para emplear con provecho la relación constitutiva que encontramos en las religiones arcaicas, sería útil introducir la perspectiva de la antropología cognoscitiva que entiende la relación entre el yo y el otro como una participación existencial⁷⁴. Al concepto central nos lleva la superación ritual de la salvajez practicada por las mujeres *bakweri* de Camerún⁷⁵. En ocasiones especiales la mujer *bakweri* 'vive' como una ninfa de mar, en cuanto que se viste de piel animal, acepta un nombre salvaje, habla el idioma de las ninfas, deja crecer los cabellos desgreñados, etc., para que su vida se conforme ahora a la de 'fuera' de la cultura, y se convierta así en indeseable para los hombres. Una vez vivido conscientemente la salvajez, no es fácil que sea víctima de poderes salvajes, y así se capacita para una vida matrimonial 'dentro' del ámbito cultural. En otras palabras, la superación ritual de la salvajez por la novia protege la sociedad contra una posible invasión de las ninfas del mar⁷⁶.

72. Levinas entiende la ética en sentido amplio donde este término significa la disciplina que se ocupa de las relaciones y trato apropiados con el otro. Desde esta perspectiva no le interesa aportar principios o valores, sino demostrar la inconmensurabilidad de las relaciones entre el ego y lo o/Otro donde este segundo término implica la presencia ausente en la otra persona. El modelo de la relación entre el ego y el otro lo dio Descartes en quien el 'cogito' descubre el infinito. Esta relación de no-adequación privilegia al otro, constituye al ego, pues solamente si entra en relación con el otro, el ego puede ser él mismo. Véase: EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), págs. 12-18; 74s.

73. Véase mi breve exposición en: P. PANDIMAKIL, "The eternal return? - Religion in contemporary western thought", *Africa Tomorrow* 1 (2000) 100-129, esp. 110-117.

74. Véase: THOMAS MOOREN, *Auf der Grenze - Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen* (Frankfurt: Peter Lang, 1991), págs. 34-79.

75. Véase: PETER DUERR, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation* (Frankfurt: Syndikat, 1978), págs. 61-65.

76. Hay bastante casos de superación de la alteridad en la misma persona, especialmente en las culturas primitivas. La mayoría está relacionada con ritos de iniciación, pero también con el nacimiento, la muerte, etc. Todos estos ritos buscan una *integración* de la negatividad (alteridad) en la misma persona. Un método preferido para esta integración es jugar el papel del otro; así los hombres buscan vivir durante la iniciación como las mujeres,

La idea central se constituye en dos momentos: el otro, representado por elementos culturales como 'salvajez', 'extraño', etc. tiene que jugar contra "el yo" mismo, porque él es la posibilidad de mi ser, pero al mismo tiempo yo no tengo que ser él. Reconocer que el otro es una posibilidad de mi ser hace más realístico el concepto de participación existencial: Vivir la posibilidad de mi ser significa entonces ensanchar la conciencia, para captar mejor mi misma forma de vivir. Es entonces erróneo afirmar que uno sólo puede entender profundamente, p. e., a un papú convirtiéndose en un papú. Pues si no supiéramos *cómo* se siente el otro (que no significa *ser* el otro), podría ser imposible saber *cómo* nos sentimos nosotros (porque no tendremos ningún criterio para medir el *tenor* de nuestros sentimientos). Si, al contrario, podemos saber *cómo* nos sentimos nosotros mismos, entonces debemos *necesariamente* poder conocer también cómo se siente el otro. La participación existencial es así un momento de autoconocimiento. Pero al mismo tiempo significa un camino hacia las fronteras, o mejor dicho, un camino hacia las fronteras de su conciencia, hacia las fronteras de su ser mismo.

La teoría epistemológica, de la que puede servirse la antropología cognoscitiva la encontramos en Giordano Bruno. En su interpretación del mito de Actaeon se manifiesta la acción cognoscitiva como un empeño antropológico, en el que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento corren peligro. El conocimiento es siempre un proceso que implica una cierta 'violencia': la 'ganancia' del conocimiento está íntimamente ligado con una 'pérdida' de la propia 'identidad'. El sujeto que quiere conocer al otro se constituye mediante esta añoranza interna y insaciable. Traducido en categorías de vida, hay que hablar de *pensamiento intensivo* que emplea la evidencia de sentimientos racionales, de pasiones controladas, para constituir la vida humana⁷⁷. El esfuerzo permanente por ser consciente de las antinomias y mantenerlas como constituyentes de la vida no sólo hace reconocer la frontera del pensamiento, sino también desafiar el pensamiento mismo.

La participación existencial según el pensamiento intensivo hace reconocer además la identidad personal no como algo estático: la autenticidad de

y viceversa. Una vez que han 'vivido' la vida del otro sexo, son capaces de ser ello(a)s mismo(a)s. Véanse: A. P. ELKIN, *Les Aborigènes australiens*, Paris 1967, págs. 224-257; A. MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris 1967, págs. 79-116 & 177-235.

77. Véase: GIORDANO BRUNO, *Des Fureurs Héroïques (De gl'heroici furori)* (ed. por Paul-Henri Michel, 1954 París), I, 4 = págs. 204-209; para una breve discusión sobre el pensamiento intensivo, véase: P. PANDIMAKIL, *Das Ordnungsdenken bei Giambattista Vico* (Frankfurt: Peter Lang, 1995), págs. 91-96.

ser uno mismo se expresa no en poseer algo, sino en caminar hacia la propia frontera, y desde allí mirar hacia adelante al otro. En la terminología teológica eso significa hacer el proceso del éxodo, no con la idea de apropiarse de la tierra del otro, ni tampoco de entrar en la tierra prometida, sino de estar permanentemente en camino hacia al otro, pues este camino tiene dos características paradójicas: el sentimiento de estar siempre en casa y el de no haber llegado a ella. Este aspecto exódico del proceso cognoscitivo o de la constitución de mi propia identidad tiene una consecuencia importante: la experiencia (el conocimiento) lleva a la persona a cambiar. No aparece como una persona totalmente cambiada, pero sí hasta cierto punto. Pues mi posesión, mi identidad, va a ser puesta en duda, expuesta a peligro y reconquistada, pero no enteramente: surge ahora una nueva formulación de mi identidad, formulación que nunca terminará, si yo no ceso de conocer al otro, si no ceso de vivir. En este sentido podemos hablar de una nueva exploración, de un nuevo inicio, nuevo pues entre el yo y el tú está el él –la *tercera* persona⁷⁸.

La dimensión cognoscitiva de la que nos ocupamos es entonces más que una dimensión puramente intelectual. Consiste en la participación existencial que es una experiencia que tiene que ser más que un pensamiento conceptual: el elemento cognitivo requiere una dimensión de praxis. Y esta práctica se llama: padecer, o mejor dicho, con-padecer, que es tener pasión en su doble sentido: afición vehemente y sufrir. Y no hay momento de comprensión, de conocimiento (del otro) sin pagar este precio. En palabras de un chamán-esquimal a Knud Rasmussen: “¡No sabéis que sólo entiende algo quien camina hacia la soledad y aguanta el sufrimiento!”⁷⁹. La soledad, ese puede ser también un precio que tenemos que pagar por conocer o entender al o/Otro.

II. 3 EL CONCEPTO DE LA CO-CONSTITUCIÓN⁸⁰

La relación dialéctica implícita en el concepto de participación existencial tiene el objetivo de lograr una ‘co-constitución’ de la persona misma. El concepto de co-constitución se basa en la afirmación de que el otro es siem-

78. Véase más adelante: II.3.

79. KNUD RASMUSSEN, *The intellectual culture of the Igluik Eskimos*, report of the 5th Thule Expedition, Copenhagen 1929, citado en: P. RADIN, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Zürich 1951, pág. 34. Sobre la soledad que produce el conocimiento superior, véase: H. M. THIMME, “Manarmakeri: theological evaluation of an old Biak myth,” en: *Christ in Melanesia*, págs. 21-49.

80. Para este concepto véase: TH. MOOREN, *Auf der Grenze*, págs. 60s.

pre, y también en manera misteriosa, la posibilidad de mi ser al nivel tanto cognoscitivo como práctico. Porque ellos se co-constituyen, la frontera transcurre no solamente entre el "yo" y el otro, sino también de un extremo a otro dentro del "yo" mismo. En mi ser mismo, y en el ser del otro, está lo profano junto a lo sagrado. El problema de entender al otro es entonces siempre un problema de *integración* de los términos opuestos: por un lado interior y por otro exterior. Pues la formulación antropológica del concepto 'co-constitución' tiene dos momentos: una relación entre el "yo" y el "tú"; otra entre el "yo" cultural y el "yo" natural. En ambos sentidos, el otro es una posibilidad de mi ser: una posibilidad que puede enriquecer o amenazar mi ser. La única diferencia consiste en el hecho de que yo encuentro al otro una vez fuera y otra vez dentro de mí. El otro como persona concreta posee también esos dos aspectos. La antropología cognoscitiva propone la tesis de que la co-constitución es un proceso recíproco en las dos instancias: en su propia dimensión interior y exterior, y en la relación entre ellas. Pues se trata aquí de integración: la integración a nivel personal es resultado sólo de la integración a nivel social, y viceversa. Estas dos dimensiones –la personal y la social– son las que el concepto de co-constitución nos ofrece para un diálogo provechoso entre las religiones.

Para aplicar este concepto a la teología de religiones, sería necesario introducir el concepto de *interioridad* que define al hombre religioso. En términos cristianos la interioridad se refiere a una *fe de confianza* que tiene su *lógica propia*, es decir, a Dios le comprendemos sólo escuchándole, orándole y creyendo en él⁸¹. La noción central es la de la *indivisibilidad* de la fe, que en nuestro caso se aplica no solamente a las religiones cristianas, sino también a *todas* las religiones. En consecuencia valdría la afirmación de Raimon Panikkar: "Es necesario buscar la continuidad en la profundidad y descubrir de nuevo el nexo, que existe entre las tradiciones humanas y une a los hombres. Nuestra profunda comunión humana se deriva no del hecho p. e. de que tenemos todos estómago o preferimos todos una cama confortable, sino del hecho de que poseemos todos en común un descontento, una inquietud inter-

81. Es importante observar que este acento en la dimensión existencial de la fe cognoscitiva no describe la oración como *fuga de la realidad hacia una presunta sana interioridad*, sino como el esfuerzo por enriquecer el pensamiento y cimentarlo en la fe. No lograríamos entender al mundo sin entender a Dios, y al contrario, todo conocimiento de Dios está inseparablemente relacionado con el mundo. No intentamos entonces una espiritualidad exclusivamente contemplativa, sino traducida en acción para cambiar el mundo.

na, una añoranza de felicidad y un apremio por algo "más". En otras palabras, la comunión entre todas las personas humanas procede de nuestra fe, aun cuando profesemos religiones diferentes"⁸². Necesitamos en este caso ensanchar el concepto del *nexus animarum*, nexo de almas, a todas las religiones. Esto es posible en cuanto las religiones se encuentren en el nivel místico: en cuanto los creyentes se acerquen a Dios como *orantes*. El *nexus animarum* significaría entonces un diálogo entre *orantes* como creyentes que se dirigen universalmente a Dios⁸³, y en consecuencia radicalizan con su práctica la afirmación de Pablo: "ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo" (Rm 14,7). En otras palabras, el concepto de co-constitución toma en serio el hecho salvífico de que *todas* las religiones son lugares o territorios donde la persona humana hace la experiencia histórica de la transcendencia. Es decir: la cuestión sobre Dios en la teología de las religiones se somete a la contingencia en cuanto una persona generalmente no elige su religión o cultura, sino que nace en ella. Entonces, la cuestión de Dios es tan contingente como la de la lengua en la cual una persona nace, y escucha o no escucha la palabra *Dios*.

Si la teología de las religiones coloca la cuestión sobre Dios de una manera contingente propia de la lingüística, quiere decir que esta teología acepta una postura entre fe segura y su aceptación casual. Admite además la imposibilidad de confrontarse con la multitud de creencias y creyentes. El problema de la alteridad, visto de esta manera, es antropológico, filosófico y teológico, unido no dialécticamente, sino dialógicamente. Del análisis anterior resulta que la estructura del ser tiene un carácter exódico. Precisamente eso quiere expresar Schelling cuando escribe: "Ir por medio de todo y ser nada, es decir, no ser de una manera que impida ser también de otra manera –ese es el desafío"⁸⁴. Es decir: la libertad absoluta se constituye mediante el tránsito

82. RAIMUNDO PANIKKAR, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986, pág. 33 (traducción mía).

83. Acerca de este punto opina la conferencia de teólogos de la India (*Towards an Indian Christian Theology of Religious Pluralism*. 13th Annual Conference of Indian Theological Association, 28-31. Dec. 1989, St. Paul's Seminary, Tiruchirappalli, pág. 5): "One thing, among many other insights, the contemporary thought on human nature has brought to light: the radical insufficiency of any isolated human existence and its need for dialogue for its own self-understanding and authenticity. This principle is valid also in the realm of our religious existence. A religion, however exalted it is, can no more define itself in splendid isolation from other religions. Rather it has to evolve its own self-understanding in its manifold forms of relatedness to other religions. This takes us to the reality of dialogue in our life".

84. *Erlanger Vorträge*, citado en: TH. MOOREN, *Auf der Grenze*, págs. 53.

(*pascha*) autodonante a través del otro. Esta concepción pone de relieve que es posible tener una actitud *fundamentalmente positiva*, que nos lleva a la religión del otro. Nos permite hablar de cada religión como un proceso de éxodo (*pascha*), de tránsito, hacia al Otro (Dios), y las religiones son como pasajes (tránsitos) co-constitutivos desde una perspectiva total.

En relación al concepto de co-constitución se puede entonces afirmar: Las *religiones son huellas del Ser*, del Absolutamente-Otro, entendido como el fundamento de todo, que trasciende la mera esfera de la existencia y que Levinas describe como la Tercera Persona –la Persona a quien nosotros, los buscadores de huellas, encontramos sólo en su tránsito a través de todo o, mejor dicho, sólo en su obscuridad. Además las religiones son co-constitutivas *entre sí* en cuanto que constituyen a los creyentes mismos: “Ir a Él significa: (...) encontrar al otro que está en la pista de Él”⁸⁵. Pero estar en la pista, estar en la huella, etc. de Él no indica en ninguna manera, según las explicaciones anteriores, poseer al Otro; sino estar en su *gracia*. Aunque las religiones se co-constituyen así vertical y horizontalmente, son entre sí rivales: el camino del otro desafía mi propio sendero y me hace dudar, cuestionarme, si estoy realmente en la pista de Él. Irónicamente es necesaria esta *sacudida mutua* para testimoniar el carácter exódico del Ser.

Desde esta perspectiva resulta claro que los tres tipos de relaciones –de la incommensurabilidad, de la dialéctica y del diálogo– son esenciales en la fe existencial vivida por el *homo religiosus*. Dado que tanto las religiones post- y pre-axiales como las perspectivas filosóficas ponen énfasis en una u otra relación, es fácil confundir sus posturas con falsedades, medias verdades, etc. y en consecuencia despreciarlas. Pero desde la praxis interior, a la que todas las religiones llaman a sus fieles, resultaría posible un acercamiento. Cómo podría articularse esto desde la perspectiva cristiana es la tarea que afrontaremos a continuación.

85. E. LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. (München 1983), pág. 235, citado en: TH. MOOREN, *Auf der Grenze*, pág. 64.

III. APUNTES PARA UNA TEOLOGÍA TRINITARIA DE LAS RELIGIONES

Una visión panorámica del actual estado de la teología de las religiones, en el que el magisterio juega también un papel importante⁸⁶, demuestra que hasta hoy no tenemos una adecuada postura frente a las religiones no cristianas. Los puntos principales de discordia, las piedras con que se tropieza en el camino, son los mismos bloques que constituyen dicha teología: religión-iglesia-reino, revelación-manifestación, salvación-liberación, Jesucristo-mediador-espíritu, y Dios-absoluto-Padre. Ya existen divergencias básicas, p.e., en eclesiología, cristología y soteriología, y las varias tendencias representadas por el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo, optan por una u otra, degradando en consecuencia la postura rechazada. Una salida de este círculo

86. Para una rápida y concisa idea sobre el actual estado de la teología de las religiones, véanse: ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), págs. 291-324; GAVIN D’COSTA, “Theology of Religions”, en: DAVID F. FORD (ed.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* (Malden: Blackwell, 19972), págs. 626-644; JEAN VAN LIN, “Models for a Theology of Religions,” en: A. CAMPS, L. A. HOEDEMAEKER, M. R. SPINDLER, & F. J. VERSTRAELEN (eds.), *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), págs. 177-193; ADAM WOLANIN, Linee attuali della *theologia missionis*, en: AUTORES VARIOS, *Cristo, Chiesa, Missione. Commento alla "Redemptoris Missio"* (Roma: Urbaniana, 1992), págs. 33-50. La reacción del magisterio se encuentra en: JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 1990, [= *La misión del redentor*, Encíclica, versión castellana. Madrid. San Pablo, 1991], esp. nn. 4-20; Congregación para la doctrina de la fe, *Dominus Iesus: Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, (www.vatican.va, 6 de agosto, 2000). Representan una postura de defensa de la encíclica: JOSÉ CAPMANY CASAMITJANA, “La doctrina sobre la misión en nuestro siglo”, en: *La Iglesia Misionera. Textos del Magisterio Pontificio*. (Madrid: BAC, 1994, págs. 15-139, esp. págs. 53-55); Autores Varios, *Cristo, Chiesa, Missione*, esp. págs. 51-66 & 399-420, mientras toman una postura crítica: Giancarlo Collet, “Zu neuen Ufern aufbrechen”? “Redemptoris Missio” aus missionstheologischer Perspektive, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1991 (75) 161-175; y HANS WALDENFELS, “Zur Ekklesiologie der Enzyklika “Redemptoris Missio”, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1991 (75) 176-190. Para una primera reacción a *Dominus Iesus*, véase: JOHN PRIOR, SVD, “«*Dominus Iesus*» – Or: A Plea for Bold Humility”, (www.sedos.org, 10 de Noviembre 2000). Como prueba del vivo interés del magisterio sobre cuestiones de teología de las religiones sirven las últimas intervenciones en el caso de Jaques Dupuis: *Notificación* a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S.J., “Hacia una teología del pluralismo religioso”, Maliaño (Cantabria), Ed. Sal Terrae, 2000, (www.vatican.va, 24 de enero 2001), y *Artículo de comentario* a la notificación a propósito del libro del P. Jacques Dupuis “Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso”, (www.vatican.va, 12 de marzo 2001).

vicioso parece ofrecérsela la perspectiva teológica que busca integrar los puntos divergentes y al mismo tiempo mantenerse firme en las creencias cruciales del cristianismo. Entre estas creencias, la concepción de Dios como trinidad no sólo es específica del cristianismo sino que también de hecho es compartida por todos que profesan fe en Jesucristo. La fe trinitaria abre entonces la posibilidad de proponer una teología ecuménica de las religiones, que en sí misma sería una demostración del testimonio cristiano hacia los de fuera (*hoi exo*) como lo hubiera deseado Pablo (cf. 1Co 5,12-13; 1 Ts 4,12). Buscaremos entonces destacar el aspecto central por el que la perspectiva trinitaria puede enriquecer la teología de las religiones.

III. 1 TRINIDAD COMO UNIDAD-COMMUNIO

La afirmación de que la Trinidad constituye la creencia fundamental del cristianismo se refiere a la característica permanentemente esencial de cualquier comunidad cristiana cuya identidad se mantuvo a largo de la historia precisamente gracias a esta fe. Es entonces fe auténtica en el sentido de que la comunidad se obliga a profesarla y a vivirla. El papel central que ocupó la fe trinitaria aparece evidente ya desde el rito de la iniciación cristiana, el bautismo, a través del cual los no cristianos llegan a ser miembros de la comunidad cristiana. En esta comunidad fueron invitados a participar en la eucaristía, el culto preeminentemente cristiano. La exclusión de una persona de la participación eucarística significó casi siempre una penalización por haber sido infiel a las promesas bautismales. La eucaristía aparece entonces como distintiva y central en la vida y creencia cristianas. Si preguntamos cuáles son las creencias básicas del cristianismo, la respuesta sería: las indispensables para la celebración eucarística. Las características centrales de la eucaristía son trinitarias, y en consecuencia la fe trinitaria puede ser considerada constitutiva del cristianismo⁸⁷.

El concepto central de la trinidad expresa “la existencia cristiana y humana ... en doble movimiento trinitario de salida y retorno [*exodos* de todas las cosas desde Dios y su *eisodos* hacia Dios”]: del Padre por Jesucristo en el Espíritu e, inversamente, en el Espíritu por Jesucristo al Padre. ... [L]a fe cristiana sostiene que la Realidad última que se ha revelado a sí misma a los seres humanos en la historia y que continúa revelándose aún hoy es el Dios

87. Véase: BRUCE D. MARSHALL, *Trinity and Truth* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), págs. 19s.

uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El concilio Vaticano II lo expresa ... [en] ... (DV 2). Para la fe cristiana, el Dios uno y trino no puede ser visto como una manifestación ..., entre otras, de la Realidad última ...; es la misma Realidad última. Esto no significa que la Realidad divina en sí misma esté al alcance de una comprensión humana directa por medio de una representación positiva; el misterio intrínseco de Dios está siempre irremediamente más allá de nuestro alcance: *de Deo quid sit nescimus!* En cambio, significa que la Trinidad divina, tal como es revelada en Jesucristo, objetivamente, aunque de forma imperfecta y sólo analógica, corresponde a la realidad del Absoluto. En la Realidad última de Dios hay paternidad/filiación/amor; Dios es Padre/Madre –Hijo/Palabra/Sabiduría– Espíritu/Amor, aunque no tengamos una representación positiva de la forma en que estas características personales se realizan en la Divinidad”⁸⁸. En otras palabras a Dios le conocemos por su actividad en este mundo y entre nosotros. De esta actividad manifestada especialmente por y en Jesucristo, conocemos a Dios como Trinidad, pues la Trinidad económica es la Trinidad inmanente.

Dado que la autocomunicación de Dios constituye la historia de salvación, cuya expresión paradigmática nos ofrecen la elección y alianza con Israel, indicios de la Trinidad los encontramos ya en el Antiguo Testamento. Estos son esencialmente tres: las nociones de Dios como Padre, de la sabiduría divina y Palabra, y del Espíritu de Dios⁸⁹. Destacando la primera sería posible poner el énfasis sobre un aspecto central de la fe trinitaria: la *relacionalidad*. El AT emplea la imagen de Dios como Padre para distinguirlo de las divinidades femeninas de otras religiones alrededor de Israel. Aun así su decisión en favor del aniconismo indica tanto la asexualidad como la trascendencia de Dios profesada por Israel. El término *Padre* servía como metáfora para hablar de la especial *relación* de alianza que existía entre Israel y su Dios. Además, esta imagen se vio reforzada por otras como la de la roca, la del marido y por los símiles maternos. En breve, “naming God Father expressed his deep *involvement* in the story of Israel, ... The name has nothing to do with physical generation; ... The use of the Father metaphor centered on God’s free and creative choice of the people. This name conveyed the steadfast *commitment* and *compassionate love* of God in protecting, cherishing, and nourishing a people whose infidelity could also call for discipline. But despite all their sinful failures to live out their covenant with God, they could always call upon

88. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, págs. 388- 389.

89. Véanse: G. O’ COLLINS, *The Tripersonal God*, págs. 11-34; J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, págs. 73-78.

God as their Father. ... this divine name cannot be called frequent in the OT, but it will become the favored name in the NT"⁹⁰.

A pesar del hecho de que el NT emplea los términos *sabiduría, palabra y espíritu* para hablar de las misiones económicas en la historia de la salvación, la noción de Dios como Padre ocupa un puesto especial por la *relación* entre el hijo y el padre manifestada en la vida de Jesús. Pues la experiencia de Jesús durante su vida terrena constituye la fuente y justificación de la descripción cristiana de Dios como uno y trino. Su conciencia humana fue la de una relación íntima, como la del hijo y el padre, con Dios, a quien llamó padre, y con el Espíritu que prometió comunicar a la Iglesia. Así la historia de Jesús trasladó la *vida interpersonal* del Dios trino y uno a la esfera humana. Indicios de esto nos los dan los varios momentos de su propia vida: la concepción virginal, el bautismo, la filiación, etc. de modo que aun los escritos del NT que lo expresan diversamente, concuerdan claramente en el mensaje: él es hijo de Dios. Pero Jesús no habló de sí mismo como 'hijo de Dios,' sino como 'hijo' en absoluto; los evangelios nos hacen entender que existía una especial y singular relación entre Jesús y Dios. En contraste con la práctica veterotestamentaria, Jesús se dirige a Dios como *Abbá* manifestando una relación de *unidad-en-distinción* con el Padre.

Lo que es significativo es la relación introducida por Jesús: manifiesta, por un lado, su íntima relación con la Trinidad y su convivencia con ella, y por otro, la relación con la Trinidad y la posible convivencia de la humanidad en ella mediante él⁹¹. Citando Gal. 4, 4-6, O'Collins pone de relieve la importan-

90. G. O' COLLINS, *The Tripersonal God*, pág. 23 (*cursivas mías*); véase también: WALTER KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sigueme, 1985), págs. 166-168.

91. "... Jesus evidently spoke of and with God as his Father in a direct, familial way that was unique, or at least highly unusual in Palestinian Judaism. Abba was a distinctive feature of Jesus' prayer life. ... Paul regarded the Abba prayer "as something distinctive of those who had received the eschatological Spirit" ..., "as a distinguishing mark of those who shared the Spirit of Jesus' sonship, of an inheritance shared with Christ". [Further] ... Jesus speaks of "Father," "my (heavenly) Father," "your (heavenly) Father," or "our Father" ... Jesus called those who did God's will *my brother, and sister, and mother*, but not *my father* ... He invited his hearers to accept God as their loving, merciful Father. He worked toward mediating to them a new relationship with God even to the point that they too could use Abba when addressing God in prayer. However, being his brothers and sisters did not put others on the same level with him as sons and daughters of God. Jesus apparently distinguished between "my" Father and "your" Father ... He was not inviting the disciples to share with him an *identical* relationship of sonship. ... He invited his hearers to accept a new relationship with God as Father; yet it was a relationship that depended on his ... and differed from his. ... Jesus applied the language of divine sonship individually (to himself), filling it with a meaning that lifted "Son (of God)" beyond the level of his *merely* being either a man made

cia de esta concepción en Pablo: “In this soteriological view of the Trinity, salvation is initiated by God ..., effected by Christ through his incarnation, life, death, and resurrection ..., and appropriated by participating in the Holy Spirit ... The indwelling of the Spirit is the way that both the Father and the Son are present in the believer’s life. ... both the Son and the Spirit preexisted with the Father, from whom they were sent on two related missions⁹².” Dios, como padre y resucitador de Jesús, y como enviante primero de Jesús y luego del Espíritu Santo, es el autor de la salvación. La fórmula trinitaria describe para Pablo no solamente el inicio sino también el desarrollo histórico de la salvación. Esta acontece porque somos elegidos por el Dios Padre, amados por el Señor Jesucristo y santificados por el Espíritu. Profesar fe en la Trinidad significa entonces reconocer que la historia de la salvación iniciada desde la historia de la humanidad llega a su plenitud en Jesucristo y continúa efectiva aún hoy mediante la inhabitación del Espíritu santo en nosotros⁹³. En otras palabras la salvación es una acción divina y comunitaria, porque Dios es unidad-en-comunión.

Este modo de entender la Trinidad pone el énfasis por un lado en el carácter personal, y por otro en la comunión entre las personas. Según J. Ratzinger “el concepto de persona expresa «desde su origen la idea de diálogo y expresa a Dios como ser dialógico». Ratzinger concibe a Dios como «el ser que vive en la palabra y existe en la palabra como yo y tú y nosotros». Y reconoce la revolución que supone esta idea de la persona como relación. *Ni*

like Adam in the divine image ..., or someone perfectly sensitive to the Holy Spirit ..., or someone bringing God’s peace..., or even a/the Davidic king. Jesus referred to himself (obliquely) as *the Son* and to God as *my Father*. He not only spoke like *the Son* but also acted like *the Son* in knowing and revealing the truth about God, ... All this clarifies the charge of blasphemy brought against him at the end ...; he had given the impression of claiming to stand on a par with god. Jesus came across as expressing a unique filial consciousness and as laying claim to a unique filial relationship with the God and whom in a startling way addressed as Abba. ... Implicitly, Jesus claimed an essential, “ontological” relationship of sonship toward God that provided the grounds for his functions as revealer, lawgiver, forgiver of sins, and agent of the final kingdom. ... In as much as Jesus experienced and expressed himself as the Son, that means that the YHWH of the OT was now known to be Father. The revelation of the Son necessarily implied the revelation of the Father.” G.O’ COLLINS, *The Tripersonal God*, pág. 44-46; véase también: W.KASPER, *El Dios de Jesucristo*, págs. 168-172.

92. G. O’ COLLINS, *The Tripersonal God*, págs. 66-67.

93. Sobre el importante papel del Espíritu santo y las consecuencias teológicas, véase: W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, págs. 256-264; JOSE KUTTIANIMATTATHIL, “The Holy Spirit and World Religions . The meaning of God’s Revelation” *Vidyajyoti* 1999 (63) 255-266 & 339- 350.

la antigua substancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino que lo es la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la trinidad de Dios, pero de ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es ni un «ser en sí» autártico (substancia) ni un «ser para sí» autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre sólo vive humanamente en las relaciones de yo-tú-nosotros⁹⁴. Como el concepto de persona realza la relacionalidad, la noción de *communio* pone de relieve la plenitud del don: “La *communio*, en efecto, no elimina el ser propio y el derecho propio de la persona, sino que los lleva a plenitud al dar lo propio y recibir lo ajeno. *Communio* es, pues, comunidad de personas, salvando la primacía de la persona intransferible en su singularidad. Pero ésta encuentra su plenitud, no en el «tener» individualista, sino en el dar y en hacer participar en lo propio”. Además, según esta concepción la trinidad es «relacionalidad pura» y «relaciones subsistentes» que desde la perspectiva espiritual cristiana se deja describir como “puro autodespojo. La existencia kenótica de la eternidad es la condición de posibilidad de la kénosis temporal del Hijo y, por tanto, el modelo de la humildad cristiana y del servicio desinteresado. Así, la esencia y el contenido de la confesión trinitaria legitiman que esa confesión se formule en el acto del bautismo, inicio de la condición cristiana. Esta confesión no es sólo la suma de la fe cristiana, sino también el programa del seguimiento de Jesús y de la integración en la muerte y resurrección del Señor⁹⁵. Por eso, todo acercamiento a las religiones debe reflejar esta verdad trinitaria: la *kénosis* y la *koinonía*.

Pues al encontrar a Dios, encontramos el Misterio que gradualmente se desarrolla en la medida que se establece una relación con él. Y como todo encuentro humano es interpersonal, es decir trinitario, ha de prevaler la reciprocidad y la comunidad.

94. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, pág. 330; JOSEPH RATZINGER, Sobre el concepto de persona en la teología, en: *Palabra en la iglesia*, (Salamanca, 1976), pág. 165ss.; citado en: KASPER. (Cursivas en el original); véase también: JOSEPH RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, (München: Kösel-Verlag, 1968), págs. 143-144.

95. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, págs. 349, 351-352; véase también: G. O' COLLINS, *The Tripersonal God*, págs. 177-180.

III. 2 UNA COMUNIDAD DE RELIGIONES

Puesto este modelo trinitario de la unidad-en-comunión, ¿cómo deberíamos articular nuestra comunión con las otras religiones? La concepción de la trinidad como unidad-en-comunión contiene al menos tres afirmaciones útiles: (1) Aunque existe una clara distinción entre las tres personas, sus acciones hay que entenderlas como unidad proveniente del único Dios. (2) A pesar de la unidad, es posible asignar acciones independientes a cada una de las personas. (3) La unidad y distinción postuladas en la trinidad inmanente valen también respecto de la trinidad económica. Además sería provechoso emplear las relaciones ecuménicas existentes entre las personas. Es decir, considerando las actividades de cada persona en la economía de la salvación, se suele asignar al Padre la obra de la creación, al Hijo la de la redención y al Espíritu la de la santificación. Esta manera de hablar atribuye una dimensión a cada persona, sin excluir la co-operación de las demás personas en dichas dimensiones. El modelo trinitario de dimensiones personales parece especialmente adecuado para hablar de una comunidad de religiones, como desarrollo del concepto del *nexus animarum* ya introducido en páginas precedentes.

En su presentación de una teología trinitaria de las religiones⁹⁶, basándose en la tradición católica, G. D'Costa propone analizar antes de todo la cuestión de si las religiones no cristianas son *per se* vías de salvación. Aunque dicha tradición se pronuncia negativamente al respecto, existe todavía un consenso sobre la *posible* presencia del espíritu en estas religiones, que nos facilitarían el entrar en una relación de apertura hacia ellas. Esta última parte de su tesis, la considera el autor como un rechazo de las posturas inclusivistas y pluralistas, como tanto un avance en defensa de la verdad y del diálogo interreligioso. Pues la cuestión sobre la verdad está desvinculada de la cuestión sobre la igualdad en cuanto que esta se ocupa de la idéntica e inviolable dignidad de toda persona⁹⁷. Para apreciar y relacionar esta postura con la de J. Dupuis⁹⁸ es necesario realzar la concepción de *Dios* sobre cual se funda. La

96. GAVIN D'COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000) propone abiertamente una teología trinitaria de las religiones (esp. págs. 99-142) con la declarada intención (pág. 47) de lograr los objetivos del pluralismo teológico desde la perspectiva del 'exclusivismo trinitario' ("*Trinitarian exclusivism*").

97. Véase: G. D'COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, págs. 99-101.

98. Para la tesis de Jacques Dupuis, véase su libro: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, especialmente los capítulos 8-13. Aunque él habla de una teología del pluralismo religioso, se funda en gran medida en la concepción trinitaria, especialmente en el concepto de la relacionalidad.

afirmación central es esta: “The point I am making here is that in affirming the Spirit’s presence in the world, there is a tacit acknowledgement that in a mysterious and hidden manner, there too is the *ambiguous presence of the triune God, the church, and the kingdom*”⁹⁹. En otras palabras, el reconocimiento de una hipotética presencia del espíritu en las religiones no cristianas nos autoriza a hablar de una ambigua presencia de la trinidad, de la Iglesia y del reino en ellas. Evidentemente D’Costa, como Dupuis¹⁰⁰, pone el énfasis sobre la dimensión del espíritu, pero insiste a diferencia de él en que la presencia trinitaria implica la de la Iglesia y del reino.

Según la actual teología trinitaria, el concepto central que expresa la fe cristiana en Dios uno y trino es el de la *communio*, como ya hemos visto en páginas anteriores. Este concepto pone de relieve la unidad como reciprocidad en el amor; no la unidad de substancia ni la de una colectividad. Precisamente por esta razón, el término relacionalidad puede expresar la relación interpersonal entre las personas en Dios, que es *sui generis*, y las relaciones interpersonales entre personas humanas solamente la reflejan, no la representan adecuadamente. A pesar de esta inconmensurabilidad entre las relaciones divinas y las humanas, la teología trinitaria afirma desde los padres capadocios que gracias a su característica *perichoresis* (interpenetración), la *communio* trinitaria no sólo es dinámica sino que también contiene en sí una pluralidad. Pues la *communio* implica ya una *communicatio*. La trinidad afirma en sí misma una unidad y una pluralidad –*de iure* y *de facto*–, autonomía y diversidad que gracias a *perichoresis* entendemos como una relación directa, no inversa¹⁰¹. Según esta comprensión, la teología de las religiones ha de ser expresión de la unidad perijorética de la Trinidad.

Mientras Dupuis, basándose en la teología del logos y del espíritu pone el énfasis en el poder salvífico de las religiones y en consecuencia considera inadecuada la teoría del cumplimiento, D’Costa la acepta realizando ‘el silencio intencional’ del AG y la afirmación explícita del magisterio reciente. En todo eso D’Costa mantiene claro que la gracia que se encuentra en las religiones no cristianas, sea por la presencia del logos o sea por la del espíritu, tiene valor de *semina verbi*, de *praeparatio evangelica*, pero en ninguna mane-

99. G. D’COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, pág. 111 (*cursivas más*); véanse también: págs. 109s.

100. Véase: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, págs. 450-525, esp. 467-474 & 511-517.

101. Por el concepto *perichoresis*, véanse: W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, págs. 322-324; GISBERT GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg: Herder, 1997), págs. 93-94.

ra llega a ser gracia salvífica *per se*¹⁰². Pues esto implicaría disminuir la necesidad de la Iglesia para la salvación. Aún así, él ve necesario ampliar la teoría del cumplimiento en sentido dialéctico y dialógico para no sobrepasar ni domesticar el espíritu que actúa en las religiones no cristianas¹⁰³. Para ello introduce la teología del espíritu en Juan, y argumenta que la inhabitación del espíritu en las religiones no cristianas produciría en las acciones de sus seguidores una semejanza con Cristo (*Christ-likeness*) que los cristianos pueden reconocer como una nueva creación en Cristo. La tarea de la teología de las religiones consistiría entonces en prestar atención al espíritu activo en ellas, pues el rechazo podría ser ya una forma de idolatría¹⁰⁴.

Aplicando la diferencia, como la fe cristiana la entiende, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo a las religiones no cristianas, G. Greshake propone una tipología que sería provechosa para concretizar más la comunión entre las religiones¹⁰⁵. Por ejemplo, las religiones o experiencias religiosas apofáticas, se refieren al Padre, pero la tradición cristiana, aun reconociéndolas, no las ha empleado plenamente para profundizar la noción de la Trinidad. Conceptos como *silencio*, *nada*, *nirvana* y *Śunyata* (del budismo), *aniconismo* (en las religiones arcaicas), *totalmente otro* (en el pensamiento postmoderno), etc. constituirían la dimensión del Padre, dimensión que la teología de las religiones podría investigar. Dado que esta teología negativa corre el riesgo de comprometer su imagen de Dios con el ateísmo y/o el nihilismo, sería necesario contrastarla por la inmanencia de Dios. En otras palabras, las religiones apofáticas hay que confrontarlas con la imagen de Dios-Amor, cuya cercanía a la humanidad se expresa con la encarnación mientras su alteridad se manifiesta con el despojo, don *kenótico*, hasta la muerte en cruz. Esto sería en concreto entrar en un diálogo crítico con formas elementales religiosas como la de 'Dios es Nada', '*Tat tvam asi*' (esto eres tú), etc. para poder descubrir en profundidad el sentido de 'yo soy tuyo', o 'yo quiero ser tuyo, como tú eres mío'. Pues la divergencia clave entre las religiones orientales y el cristianismo consiste en la concepción diferente de la persona, sobre la que se fundan la revelación bíblica y la experiencia religiosa. Dado que la persona tiene un sentido más egoístico en las religiones orientales, la concepción trinitaria de ella como relacionalidad podría servir como vínculo entre dichas perspecti-

102. Véase: G. D' COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, págs. 102-109.

103. Véase: G. D' COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, págs. 112-114.

104. Véase: G. D' COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, págs. 127-133.

105. Véase: G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, págs. 506-516. Entre los tres tipos –religiones apofáticas, (mono)teísticas, advaíticas– de que trata Greshake, destaco sólo el primero para ilustrar el posible desarrollo.

vas. Así los elementos constitutivos de la teología de las religiones promueven una comunidad de religiones, en tanto ellas buscan una unidad perijorética.

La comunidad de religiones propuesta arriba toma en serio por un lado la necesidad y la función, y por otro la contemporánea pluralidad de religiones que requieren respuestas contundentes. Pues aunque el cristianismo tuvo que afrontar el pluralismo religioso, nunca le tocó poner la cuestión teológica de una *convivencia* con otras religiones. Ya el término *convivencia* implica una limitación de algún tipo, la presencia de una concurrencia que no solamente hay que tolerar sino tratar como igual. La respuesta cristiana a esta nueva situación puede basarse con provecho en la visión juánica que requería de los discípulos que viviesen la unidad perijorética para que el mundo crea que Dios viene al encuentro¹⁰⁶. Solamente una presencia silenciosa, atenta al Espíritu, que busca reflejar la '*gloria*' de Dios (en sentido juánico), sabrá discernir sus acciones. En esto consiste el desafío misionero de hoy.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El aspecto de *communio* destacado en las páginas precedentes no oculta ni pasa por alto la problemática concreta y actual que afronta la teología de las religiones. Ya la declaración *Dominus Iesus* considera cuestionable el reconocimiento de la pluralidad *de iure* que se basa "en algunos presupuestos ... de naturaleza filosófica o teológica, que obstaculizan la inteligencia y la acogida de la verdad revelada"¹⁰⁷. En otras palabras, la pluralidad religiosa de facto o no se justifica considerándola como una realidad conforme a la voluntad universal y salvífica de Dios, o su fundamentación filosófica y teológica está equivocada y en consecuencia se vuelve inadecuada para explicar la verdad revelada. Hay que buscar entonces una postura filosófica y teológica que haga justicia a la fe cristiana. ¿Pero podemos encontrar alguna? Según el magisterio ya tenemos una: la de la *Redemptoris missio*¹⁰⁸. Aun reconociendo

106. Véase: L. LEGRAND, *Le dieu qui vient*, págs. 174-191, esp. 190-191.

107. DI 4. Destaco solamente este punto a modo de ilustración, aunque la declaración, además de su problemática central referente a la unicidad de Jesucristo, se dirige a cuestiones importantes como la de fe (respecto al cristianismo) y creencia (respecto a las religiones no cristianas) (n. 7), la subsistencia de otras iglesias en la Iglesia católica (n. 16), etc.

el valor de la “profética y clarividente” encíclica, hay que plantear alternativas pues tanto la pluralidad de la experiencia religiosa de la humanidad, como la pluralidad-en-comunión del Dios cristiano las requieren¹⁰⁹.

La tesis de la atención a la acción del espíritu, apoyada también por la RM 20, deja al menos dos cuestiones abiertas: la naturaleza y la eficacia de la gracia en las religiones no cristianas. Si hay sólo una economía salvífica, si la acción del espíritu está unida a la de Cristo, ¿es aquella meramente preparatoria? Dado que la atención al espíritu nos obliga a una reciprocidad en la fe, la distinción (DI 7) entre fe (respecto del cristianismo) y creencia (respecto de las religiones) perjudica ya cualquier enriquecimiento entre las religiones. Además menosprecia ‘la ambigua presencia’ de la trinidad en las religiones no cristianas, en cuanto les niega la dimensión salvífica. Precisamente por eso, K. Rahner vio necesario introducir el concepto de lo sobrenatural-existencial, que garantice la respuesta humana a la invitación salvífica por parte de Dios¹¹⁰. Y la respuesta no sólo realza la libertad humana y la unidad-en-distinción entre el hombre y Dios, sino que también le promete la visión beatífica en caso de que la respuesta sea positiva. ¿No garantiza Dios de manera semejante la pluralidad de religiones, puesto que la adhesión a cualquier religión es un hecho histórico y contingente como la pertenencia a una cultura, a un grupo lingüístico? Como no hay un único idioma divino para los cristianos, la pluralidad de religiones se deja captar como expresión de la libertad fundamental humana frente a Dios. Eso es lo que se quiere decir con la afirmación de una pluralidad *de iure* que en consecuencia se conforme con la unidad perijorética que existe en la divinidad misma.

Y ¿cómo hay que concebir esta unidad perijorética entre las religiones? Ya el Vat. II la juzgó adecuada a su naturaleza y función de presentar a la Iglesia como *sacramentum mundi*: signo eficaz y salvífico para todo el mundo. La realización del reino de Dios anunciado y inaugurado por Jesucristo acontece a través de ella. Y la encíclica RM añade que el reino se extiende “tam-

108. “... el decenio recién concluido ha sido plenamente iluminado por la profética y clarividente Carta Encíclica *Redemptoris missio* ... de Juan Pablo II, *auténtico marco de referencia epistemológico y de contenido para una teología cristiana de las religiones.*” *Comentario a la notificación sobre Dupuis*, 12-marzo-2001, (www.vatican.va), n. 4 (*cursivas mías*).

109. Véase: CLAUDE GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux et l’indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, *Revue théologique de Louvain* 31 (2000) 3-32.

110. Véanse: KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), págs. 159-167; IGNAZIO SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner* (Brescia: Queriniana, 1997), págs. 125-145 & 214-226.

bién fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los «valores evangélicos» y esté abierta a la acción del Espíritu” (20). La vivencia de los valores evangélicos y la apertura al Espíritu deben ser, desde la perspectiva cristiana, las características específicas de las religiones. Hasta que esto se haga realidad, las religiones se convierten en *sacramenta mundi*. Aunque la praxis no determina la teoría, la unidad perijorética, que obliga a las religiones a transformarse en lugares donde vivir tal unidad, toma una opción preferencial para la ortopraxis¹¹¹. Y donde esta falta, aun la bien intencionada llamada a *creer firmemente*, como la hace la DI, no podrá ser de provecho para una teología de las religiones. Pues la respuesta a posturas basadas en estos llamamientos ya la conocemos, p.e., en el caso del hinduismo por la clara palabra de Krisna a Arjuna: “Los que adoran otros dioses con fe y devoción también me adoran a mí, Arjuna, aunque no observen las formas usuales. Yo soy el objeto de toda adoración, su receptor y señor”¹¹². Eso “*debe ser firmemente creído*”, diría un hindú. Pero también “sabemos que, frente al misterio de gracia infinitamente rico por sus dimensiones e implicaciones para la vida y la historia del hombre, la Iglesia misma nunca dejará de escudriñar, contando con la ayuda del Paráclito, el Espíritu de verdad ..., al que compete precisamente llevarla a la «plenitud de la verdad» ...”¹¹³. Entonces podemos caminar con esperanza “en esta aurora del nuevo milenio” confiando en la palabra del Señor: *Duc in altum!* (Lc 5,4).

PETER G. PANDIMAKIL
Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid

111. La común opinión entre los teólogos que viven la pluralidad de religiones la representa GEORGE KARAKUNNEL, “The Uniqueness of Jesus Christ in Indian Theological Reflection”, (ponencia en: *International Missiological Congress*, Universidad Urbaniana, Roma, 17-20 Octubre 2000), donde el autor observa: “A unique saviour can be manifested only by a unique embodied in action” (p. 12-13); véase también: MICHAEL AMALADOSS, “Dialogue as Conflict Resolution. Creative Praxis”, *Vidyajyoti* 1998 (62) 21-36; “The Mystery of Christ and Other Religions: An Indian Perspective”, *Vidyajyoti* 1999 (63) 327-338.

112. *Bhagavadgītā*, 9,23.

113. Carta apostólica, *Novo millennio ineunte* (6 de enero, 2001), n. 56.

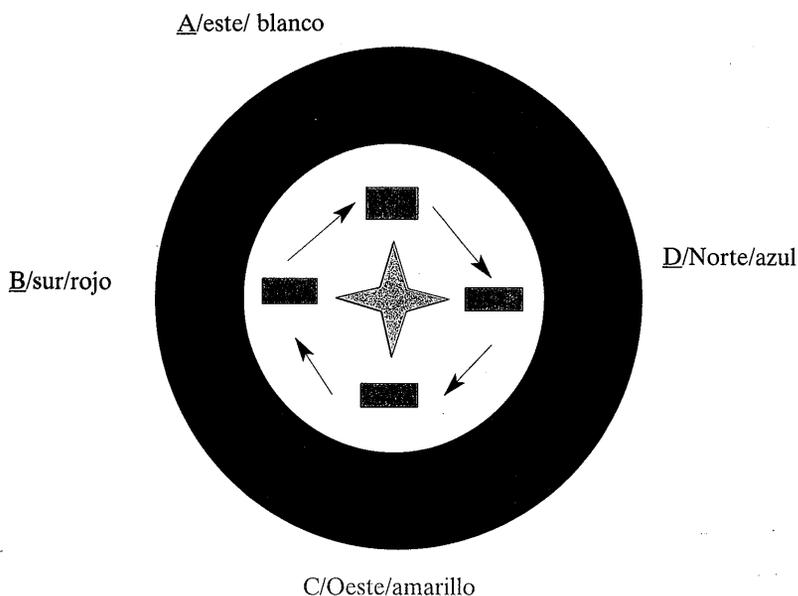


Fig. 1: Esta figura representa el pueblo de Tewa. ABCD indican los puntos cardinales (norte, oeste, sur y este) a los cuales corresponden también los colores: azul/verde, amarillo, rojo y blanco. En referencia a estos puntos existen cuatro montañas habitadas por seres sobrenaturales que protegen a los Tewa. Debajo de estas montañas se encuentra un lago donde viven los seres que no llegaron a tomar parte de la gente de comida seca. El círculo exterior representa todo eso. Mientras el círculo del medio hace referencia a cuatro colinas donde se encuentran varios espíritus que en ocasiones particulares los Tewa personifican, el círculo interior representa el ámbito de cuatro lugares sagrados dedicados a las divinidades. Así el pueblo que vive alrededor de las cuatro plazas de danza (representado por los rectángulos) está cerca de sus divinidades; el pueblo ofrece una imagen del *Sipofene*. Por eso esto es un cosmos en medio del caos. La estrella representa el punto central del pueblo que según los Tewa queda en comunicación con los seres de alrededor; por ella entran y salen las bendiciones.

FIG. 3: Las seis categorías que representan la totalidad de la existencia según Tewa se pueden representar por esta figura. El punto en el centro corresponde al punto material en el pueblo que comunica con todas las divinidades; esta figura demuestra su importancia poniendo de relieve la correspondencia entre los diversos niveles de existencia.

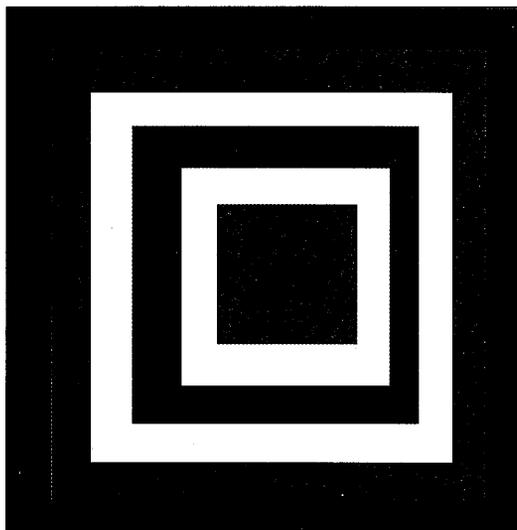


FIG. 2

Categoría 6: ----LOS QUE NUNCA LLEGARON A SER GENTE DE COMIDA SECA
(Seres sobrenaturales).

Categoría 5: ----TOWA É (Seres sobrenaturales que acompañaron a los Tewa durante su salida desde el *Sipofene*).

Categoría 4: ----GENTE DE COMIDA SECA QUE YA NO ESTÁN (en la tierra).

Categoría 3: ----PATOWA: HOMBRES HECHOS.

Categoría 2: ----TOWA É (Seres sobrenaturales que acompañaron a los Tewa durante su salida desde el *Sipofene*).

Categoría 1: ----GENTE DE COMIDA SECA.

Las seis categorías en que los Tewa dividen toda la existencia consta de la vida antes y después de la muerte. Considerarla como una totalidad quiere decir que la existencia terrena en sí misma es incompleta, los seres de esta vida necesitan la co-operación de los que no están de momento en este mundo.