

EL DIÁLOGO DE LAS RELIGIONES ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA TEOPRAXIS ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

1. Un cambio necesario

El diálogo entre las religiones se ha convertido, casi de manera acelerada, en uno de los problemas fundamentales de la teología y, en general, del pensamiento religioso actual. No podía ser de otro modo, puesto que en realidad no es más que una componente dentro de un proceso global que afecta a la marcha del mundo en su conjunto. Desde la “época de los descubrimientos” se rompió de manera irreversible la ingenua inocencia de una cultura que se creía, de manera espontánea e irrefleja, idéntica con el mundo. La ecumene era el planeta; y el Mediterráneo, su centro. Tenía, eso sí, conciencia de una periferia que en círculos concéntricos se abría hacia el exterior. De los bordes más externos había noticias y se sabía de su existencia; pero no contaban vitalmente, y carecían de vigencia cultural y religiosa a la hora de plantearse los problemas.

Eso ha cambiado de manera radical. El planeta se unifica, y lo lejano se ha hecho próximo; la noticia remota se ha convertido en contacto inmediato y muchas veces, en convivencia efectiva. El etnocentrismo cultural y sobre todo el exclusivismo religioso no podían sostenerse, aplastados por el peso de su propia inverosimilitud y aun de su evidente inhumanidad. Cuando el mundo se identificaba, en el fondo, con la propia casa en el espacio y con la propia historia en el tiempo (seis mil y pico años en total), era posible pensar que “fuera de la iglesia no hay salvación”. Fuera quedaban muy pocos y además prácticamente, si querían, podían entrar (para las excepciones había remedios de urgencia, como el bautismo de deseo y la “iluminación” en el momento de la muerte...). Ahora, sería lógicamente absurdo y humanamente monstruoso seguir pensando lo mismo.

La teología, superadas las lógicas resistencias iniciales, aunque tarde, empezó a caminar. Todavía la figura abarcadora y (demasiado) influyente de Karl Barth supuso un freno con su sobrenaturalismo dualizante. Pero otros, como Henri de Lubac con su dialéctica de “ateísmo explícito / cristianismo implícito” y sobre todo Karl Rahner, con su teoría del “cristianismo anónimo”, abrieron una amplia puerta para los nuevos aires. Por su parte, el Vaticano II, como en tantas cosas, supuso el generoso disparo de salida para una nueva andadura, con un principio de fondo que Bartolomé Burgos sintetiza así: “El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo”.

De todos modos, también como en tantos puntos, el Concilio no ha hecho más que iniciar un proceso que tiene por delante un amplísimo horizonte, con problemas nada fáciles de resolver. Sobre todo, sigue siempre presente la tensión fundamental entre la universalidad y la particularidad, entre la conciencia de pleno encuentro con Dios en la propia religión y el reconocimiento de un encuentro real también en las demás. De manera muy concreta, en el cristianismo está la afirmación del carácter único, definitivo, de la revelación en Jesús el Cristo y la proclamación de la presencia del Espíritu en todas las religiones.

2. El problema teológico

La integración sólo puede ser dinámica y dialéctica, pues no puede eliminar ninguno de los dos polos que integran la tensión. Además, visto en perspectiva histórica, el problema es demasiado reciente como para que existan ya las nuevas categorías capaces de dar cuenta plena de la novedad del problema. Hasta ahora cabe decir que las distintas tomas de postura se mueven en el espacio intermedio delimitado por el inclusivismo y el pluralismo.

Dentro del cristianismo, el primero salvaguarda bien el primer polo: Cristo aparece como centro indiscutido; y no anula del todo el segundo: a través de él todas las demás religiones entran en el espacio de la salvación, renunciando así de forma definitiva al extra ecclesiam nulla salus. Pero esa visión no puede negar su inverosimilitud y falta de realismo histórico. Las consideraciones más o menos trascendentales acerca de la presencia salvadora -antecedente, consecuente, de destinación...- de la gracia de Cristo en todas las religiones difícilmente pueden afrontar el hecho de que en la historia real de los humanos eso resulta muy poco verosímil y desde luego nada demostrable. Con la consecuencia añadida de que parece despojarse de toda originalidad a la acogida de la revelación divina en las distintas tradiciones religiosas, desconociendo lo irreductible de sus respectivas perspectivas culturales y de la creatividad religiosa de sus fundadores (que en su origen y desarrollo nada o muy poco supieron de la Biblia y el cristianismo).

El pluralismo es sensible a este aspecto, haciendo justicia a la innegable originalidad de la diferencia y salvaguardando el realismo histórico que, sin negar todo influjo (en ambas direcciones), muestra la independencia de los caminos recorridos por las diversas religiones. Enlaza además con el desprestigio cultural del etnocentrismo. De ahí la simpatía espontánea que despierta en una cultura escarmentada de tantas intolerancias y aun belicosidades históricas. Donde flaquea es en el realismo epistemológico, nivelando todos los caminos, al identificar verdad y situación cultural: todo sería igualmente verdadero, porque responde a los parámetros y condiciones de su propia cultura.

Pero por mucha, muy tolerante y muy generosa apertura que se ponga, no es posible sostener que todos los caminos alcanzan la misma pureza ni la misma verdad. Es claro, cuando se trata de caminos dentro de la propia

cultura, y tampoco puede negarse -aunque la cautela y la modestia deban siempre ser extremas- en la confrontación de las distintas culturas. La comprensión cultural -que es posible y debe buscarse- no puede convertirse en un juicio teológico que equipare la verdad de una religión que, por ejemplo, justifica los sacrificios humanos con la de otra que los niega. Y el mismo hecho de distinguir, para obviar esta dificultad, entre las “grandes religiones” y las otras reconoce esta imposibilidad, pues, al introducir un criterio de verdad, anula la afirmación de principio (por pequeña, tribal o primitiva que sea una religión, lo es también en el marco de su propia cultura; además ¿quién define si una cultura o una religión son grandes o pequeñas?).

El problema es ciertamente difícil, y de alcance general. Es, por ejemplo, paralelo al que encuentra la teoría de los “juegos lingüísticos” en Ludwig Wittgenstein. Cada juego tiene derecho a sus reglas en el propio terreno, y no puede ser juzgado desde las reglas de otro (sería absurdo negar el movimiento del caballo en el ajedrez, porque contraviene todas las reglas del juego de damas). Pero eso no puede llevar al absurdo de que todo es igualmente verdad, con tal de que se realice dentro del propio juego: en ese caso el neonazi podría justificar cualquier maltrato y asesinato de los inmigrantes o de las gentes de (distinto) color. Lo delicado del problema no puede llevar a la nivelación del desafío que plantea siempre la cuestión de la verdad. El riesgo sería nada menos que el de paralizar la historia, pues nunca existiría motivo suficiente para la corrección y el progreso: toda religión avanza gracias a los movimientos proféticos que dentro de ella y de su cultura rompen hacia delante el equilibrio entre la “situación” y la “verdad establecida” en busca de una mayor verdad.

En este sentido, creo que el camino tendrá que pasar por la elaboración de una integración verdaderamente dialéctica, que intente, en lo posible, hacer justicia a ambas instancias. Personalmente he propuesto la categoría de pluralismo asimétrico. Pluralismo, en cuanto que, igual a la segunda postura, deberá reconocer -con realismo histórico- la independencia y originalidad de cada religión. Asimétrico, en cuanto que -con realismo epistemológico- deberá admitir, recogiendo la preocupación de la primera postura, que, siendo todas verdaderas, no todas las religiones lo son en el mismo grado (ni lo son dentro de cada una las diferentes corrientes o propuestas)[1].

3. El problema teopráxico

Estas son sin duda las grandes preguntas que han estado trabajando al pensamiento religioso en los últimos tiempos, y seguirán haciéndolo todavía por un largo espacio. Pero, junto a ellas y cobrando cada vez un relieve mayor, se anuncia la tarea más concreta de confrontarlas con la experiencia viva y la interacción social en el encuentro efectivo de las religiones entre sí y de las distintas vivencias dentro de cada persona. El problema ya no puede ser sólo teológico, sino que debe hacerse también teopráxico. Este número monográfico de Iglesia Viva lo muestra, y el lector tiene la ocasión de palparlo directamente al contacto con autores que hablan, con lucidez teórica pero también con evidente compromiso vital y social, de las religiones de su propia gente. Los tonos y las consiguientes preguntas son distintos, en cuanto que responden a contextos con una historia y unas interacciones socioculturales muy diferentes. Pero resulta inequívoca la llamada, a veces hecha de manera expresa, a avanzar en el camino.

El caso de América Latina resulta especialmente cercano para nosotros. Tomando como “paradigmático” el caso brasileño, Alfonso Soares se centra sobre todo en el sincretismo afro-católico. Insiste en la necesidad de una atención concreta -hasta el presente muy escasa- a los procesos reales que, desde los durísimos comienzos de la conquista primero y de la esclavitud después, se vienen dando en los individuos y en los grupos. La reflexión teológica precisa resituarse en coordenadas nuevas, pues, a pesar de los avances conciliares y de las reflexiones de la teología de la liberación, la aceptación real de un pluralismo efectivo está sólo “en los primeros pasos”.

Se trata, en efecto, de un desafío vital, que debe analizar con cuidado y respeto los procesos que en la vida real se dan en muchos creyentes que conservan -o recuperan muy conscientemente- vivencias, ritos y conceptos de sus religiones de origen, sin por ello sentir la necesidad de abandonar el cristianismo. Y eso implica no sólo renunciar a todo aire de superioridad, sino esforzarse por establecer un diálogo real, dispuestos a aprender también del otro, dejándose aleccionar por una experiencia efectiva que, curtida en el sufrimiento histórico, alimenta hoy la vida religiosa y la dignidad humana de numerosos fieles.

El caso de la India, con una tradición muy diferente y con un cuadro diverso en las interacciones entre los grupos y las tradiciones, es también ejemplar. El estudio de Michael Amaladoss resulta por eso especialmente aleccionador. Los planteamientos teóricos se encuentran envueltos, y en cierto modo desbordados, por un contexto que trastrueca los parámetros a que estamos acostumbrados. En una sociedad que adopta como obvio el principio “a cada grupo su religión” no se siente la necesidad del diálogo. Hasta el punto de que, lejos de ser una necesidad, los intentos de diálogo tienden a ser vistos como interesados y, por lo mismo, sospechosos de soberbia o proselitismo. Encima, el cristiano aparece como extranjero (sin que no siempre deje de dar motivos para ello) y su presencia puede evocar dolorosos recuerdos de colonialismo histórico.

En estas condiciones, el diálogo, si quiere ser real y fructífero, debe abandonar el simple plano teórico, para entrar en el espesor de una interacción práxica. Como bien dice el autor, se hace evidente que “la religión es para la vida” y no para la teoría. Esta no queda descartada, pero tiene que ayudar a encontrar nuevos modos de convivir en una “sociedad multirreligiosa”.

África ofrece otros problemas: inmenso *melting pot* de etnias, religiones y tradiciones culturales, sometida a durísimas dominaciones coloniales y a desangrantes guerras interétnicas, ofrece una pluralidad enorme de

perspectivas religiosas y creencias ancestrales. Bartolomé Burgos no habla “desde dentro”, como en los casos anteriores, pero sí desde un decidido compromiso y un muy serio conocimiento. Remitiéndose a solventes estudios de pensadores africanos, intenta llegar a los estratos más hondos y comunes de esa diversidad. Señala así la presencia ubicua de una “visión totalizante y vitalista”, con gran presencia de los antepasados difuntos, que tiene la vida, con su preservación y su cultivo como centro; y desde ella se ve y se juzga todo; el mismo Dios es concebido a su servicio, en “una visión carnal de lo invisible”.

También él detecta la misma necesidad práctica de atender al “diálogo vivencial”, que muchos ejercen en la dinámica real de sus propias vidas y que debe de alguna manera ser teorizado en el diálogo teológico. Señala incluso la necesidad de darle apoyatura institucional, tratando de aprovechar y sobre todo de hacer efectivas las declaraciones oficiales en esa dirección.

No cabe duda de que todas estas consideraciones marcan de alguna manera una clara inflexión hacia una atención más decidida a la consideración vivencial, concreta y práctica del diálogo. Dejar hablar a la vida y escuchar las voces que en ella se van configurando dentro de los grupos y en el interior de las personas. Atender a ese ecumenismo en acción que la vida religiosa va desarrollando espontáneamente, cuando prescinde de los partidismos teóricos o las rivalidades grupales.

Eso no elimina ciertamente la cuestión de la verdad y la necesidad de la crítica (tanto la auto- como la heterocrítica), ni debe apagar el esfuerzo, nunca acabado ni acabable, por ir rompiendo ídolos en la búsqueda conjunta y fraterna de un mejor acceso al misterio divino. Pero llama a poner la teoría al servicio de la vida, respetando con cuidado exquisito sus manifestaciones, en cuanto respuestas concretas que en sus peculiaridades específicas reflejan la presencia de Dios en la rica diversidad de los grupos y las culturas humanas.

La insistencia en la inculturación ha supuesto ya una importante respuesta y un avance decisivo en esa dirección. Es posible que se esté anunciando un paso más: el de la inreligionación. Se trata de hacer (más) consciente la necesidad de respetar no sólo los elementos culturales, sino también de valorar positivamente los elementos religiosos en sus distintas manifestaciones. Sería, en efecto, absurdo proclamar el valor salvífico de todas las religiones, para luego buscar la supresión indiscriminada de las formas concretas en que ese valor se expresa. No todo es válido en ninguna religión, que por eso todas -y cada uno debe empezar por tenerlo en cuenta para la suya- son siempre *religio purificanda*. Pero lo que hay de valioso no sólo debe ser combatido o suprimido, sino respetado y fomentado. No, pues, el modelo de la sustitución, sino el del “injerto”, que sólo busca fortalecer y, en lo posible, mejorar la vida propia del árbol que recibe, al tiempo que enriquece, gracias a la nueva savia, los mismos elementos que se injertan. Bien entendido que el injerto, si el diálogo es acogedor y honesto, puede y debe funcionar siempre en ambas direcciones.

Me alegra constatar que esta categoría es acogida expresamente en el trabajo de Alfonso Soares y que Michael Amalados, aunque no la cita, ofrece una espléndida definición en acto de la misma: “Aunque he sentido la llamada de Jesús para ser su discípulo, no necesito renunciar a nada de lo que poseo de la tradición hindú. Si no hubiera dialogado dentro de mí con mi pasado y llegar a ser un hindú-cristiano, no hubiera sido capaz de encontrar al hindú frente a mí. No tengo que hablar del hinduismo. Pero siento que no es extraño a mí”. Confirma así otras experiencias que, como las de Henri Le Saux o entre nosotros la de Raimon Panikkar, apuntan en la misma dirección.

4. Gratuidad fraternal

La atención práctica a la vida misma trae a primer plano una alerta decisiva, ayudando a ver más clara una deformación que, de manera casi siempre inconsciente, vicia la posibilidad de un verdadero diálogo. Me refiero al intento de “apoderarse de Dios”, que se manifiesta, por ejemplo, en la tendencia casi irresistible a hablar de mi religión y de nuestro Dios o a empeñarse en cantar las excelencias de la propia confesión frente a las deficiencias de las demás. Como si su mal fuera mi bien o mi bien no les perteneciese con idéntico derecho.

Si esa tendencia no se desenmascara de manera expresa, induce una actitud que falsea irremediablemente todo intento de diálogo. Porque entonces lo que sólo tiene sentido como búsqueda conjunta de la humanidad, que trata de descubrir el verdadero rostro de Aquel que nos sostiene y nos salva a todos, se convierte en rivalidad acaparadora. En lugar de comprender que cualquier descubrimiento revelador o cualquier acierto doctrinal contribuye al avance humano como tal, se lo particulariza como algo propio y privativo. De esa manera entra inevitablemente en concurrencia con los descubrimientos o aciertos de los demás, pervirtiendo así su esencia misma, que, puesto que remite al Fundamento común, pide ser compartida solidariamente.

Porque es evidente que si descubro a Dios como “padre” o que el “camino del medio” constituye uno de los grandes remedios para mitigar el dolor del mundo, lo descubro para todos los hombres y mujeres, sin discriminación de tiempo o espacio. Sin posibilidad de egoísmo, debo comprender que nada me pertenece en exclusiva; y, sin la menor reserva, puedo considerar mío cualquier valor o mejora que perciba presente en otra religión. De hecho, la superación del particularismo religioso -probablemente a partir del “tiempo eje”- ha supuesto uno de los mayores avances de la conciencia humana.

Lo ha dicho el mismo Evangelio: “dad gratis lo que gratis habéis recibido” (Mt 10,8). Y san Agustín lo expresaba muy bien, dirigiéndose a Dios: “Tu verdad no es mía ni de aquél o aquél, sino de todos nosotros”.

Verdaderamente, el genuino espíritu religioso constituye uno de esos puntos donde la humanidad tiene una

magnífica ocasión para aprender que, cuando se trata de lo verdadero y auténtico, todo es de todos y que sólo el compartir enriquece, mientras que el acaparamiento empobrece.

El diálogo entre las religiones no es así un capricho, sino que constituye una condición intrínseca de su verdad, porque no es posible acercarse solos, encerrados en el egoísmo de los propios límites, a la riqueza infinita de la oferta divina. Únicamente entre todos, dando y recibiendo, en un continuo intercambio de descubrimientos y experiencias, de crítica y enriquecimiento mutuo, sintiendo como propio lo ajeno y como de los demás lo propio, se va construyendo en la historia la respuesta a la revelación salvadora. Por eso constituye igualmente uno de los mejores fundamentos para la fraternidad humana.

Los acontecimientos mundiales hacen imposible no hacer una referencia dolorosa, y exigen insistir en una lección indispensable. Que todavía hoy pueda hablarse de algo tan monstruoso como las “guerras de religión” indica la terrible perversión a que los humanos podemos arrastrar lo mejor. Pero al mismo tiempo constituye -a contrario- una prueba de la importancia decisiva de tomar en toda su seriedad y trascendencia el diálogo de las religiones.

Notas

[1] He tratado de elaborar, mínimamente, esta categoría en Dios y las religiones: inreligiónación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico, en *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella 2000, 291-324.

Publicado en papel en la revista

«IGLESIA VIVA» 208(oct-dic 2001)63-72, Valencia, España.