
El Dios cristiano y las otras religiones

Juan José Tamayo

El cristianismo y las religiones

La relación del cristianismo, del Dios de los cristianos y de Cristo con las otras religiones ha pasado por diferentes etapas. Varias han sido también las tipologías propuestas para ordenar los distintos modelos de relación entre sí. P. Schineller hablaba en 1976 de cuatro modelos: el eclesiocéntrico con una cristología exclusiva, el cristocéntrico con una cristología inclusiva, el teocéntrico con una cristología normativa y el teocéntrico con una cristología no normativa. En 1987, Kūng distinguía cuatro posiciones: ninguna religión es verdadera; sólo una religión es verdadera; todas las religiones son verdaderas; una sola es la religión verdadera y el resto participa de su verdad. P. Knitter proponía, en 1989, su propia división también cuatripartita: el modelo de evangelismo conservador, cuya tesis principal es que sólo existe una religión verdadera; el protestante, para quien toda salvación procede de Cristo; el católico abierto, que defiende la existencia de varios caminos, si bien Cristo es la única norma; el teocéntrico, que habla de varios caminos y de Dios como centro. El mismo Knitter había expuesto en 1986 una tipología pentapartita inspirada, a su vez, en la influyente obra de H.-R. Niebuhr *Cristo*

Juan José Tamayo (Madrid) es director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones "Ignacio Ellacuría", de la Universidad Carlos III de Madrid.

y la cultura. Ésta es la que voy a seguir a continuación, si bien con algunos correctivos¹.

"Fuera de la Iglesia no hay salvación"

La primera postura sostiene que Cristo está *contra las religiones*. Es la orientación tradicional de la teología, caracterizada por un cristocentrismo y un eclesiocentrismo excluyentes. Cristo y el cristianismo, según esta teoría, han de mantener una relación hostil con el resto de las religiones. Cristo es el único mediador de la salvación a través de la Iglesia, que se autodefine, a su vez, como mediación religiosa única de la salvación. La religión cristiana es la única verdadera es la cristiana. Las religiones no cristianas son todas ellas falsas. Carecen, por ende, de significación salvífica. Sus manifestaciones que no se atienen son idolátricas y deben ser combatidas.

Esta concepción excluyente arranca de los primeros siglos del cristianismo. Fue defendida, primero, por Hermias y Taciano, y, más tarde, por san Agustín y san Cipriano. En su defensa de la necesidad de la gracia de Cristo, Agustín llega a afirmar, polemizando con Pelagio, que "ni los justos antiguos pudieron ser limpiados de sus pecados..., ni pudieron ser justificados por la gracia divina" (*De pecc. orig.*, 24, 28). En los paganos no cabe hablar de virtudes, ya que no han recibido la gracia de Cristo. San Cipriano defiende la teoría de que "fuera de la Iglesia no hay salvación" (*Epist.*, 73, 21, 2).

En el s. VI, Fulgencio de Ruspe radicaliza todavía más el rigorismo agustiniano al aseverar que "no sólo todos los paganos, sino todos los judíos, todos los herejes y cismáticos que mueren fuera de la Iglesia Católica irán al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (*De Fide ad Petrum* 38, 79).

En esta concepción los dioses de las otras religiones son ídolos, dioses falsos, que eliminar con el mismo celo que destruyó Elías los altares de los otros dioses y pasó a cuchillo a los sacerdotes y profetas. Fue básicamente el modelo de la evangelización española en América Latina.

Este planteamiento genera una confrontación total del cristianismo con todas las religiones y del Dios cristiano con los dioses de otras religiones, y

1. Cf. P. Knitter, "La teología católica en el pensamiento católico": *Concilium* 203 (1986), pp. 123-134. Dicha tipología es asumida por R. Gibellini en su estudio sobre la actual "teología ecuménica", dentro de la obra *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998.

hace imposible ya no sólo el diálogo interreligioso sino todo intento del mismo. Cuando alguien –persona, institución, ideología– se considera superior, tiene la convicción de estar en posesión de la verdad y cree que el otro se encuentra instalado en el error, cualquier intento de comunicación se torna superfluo. En el fondo de esta postura late el viejo principio agustiniano de que el error no tiene derechos, ni siquiera el derecho a expresarse.

Cristianos anónimos

La segunda posición defiende que Cristo se encuentra *por encima de las religiones*. Cristo es presentado como *mediador constitutivo de la salvación*, pero no de manera exclusiva, sino inclusiva. Sin Cristo no hay salvación, pero ésta no sólo alcanza a quienes creen en él. Puede alcanzar a quienes no viven en el horizonte de la fe en Cristo y a quienes no pertenecen a la Iglesia. En esos casos la salvación sucede a través de Cristo. Las religiones no cristianas son, entonces, posibles caminos de salvación, pero no en sí mismas, sino en cuanto orientadas constitutivamente hacia el acontecimiento-Cristo.

Tal concepción sigue siendo todavía cristocéntrica, como la anterior, si bien con una diferencia nada desdeñable: su cristocentrismo es inclusivo. Este enfoque no es nuevo. En su origen se encuentran algunos padres de la Iglesia y escritores cristianos, como Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y otros, que valoraron positivamente las religiones no cristianas. El cristianismo, según ellos, está en continuidad y sintonía con los valores de las religiones paganas. En Cristo se recapitulan las etapas anteriores de la historia humana. Para san Justino, Cristo “es el primogénito de Dios, el Logos, del cual todo el género humano ha participado... Todos los que han vivido conforme al Logos son cristianos, aunque fueran tenidos por ateos, como Sócrates, Heráclito y otros” (*I Apol.*, 46). Estamos ante un claro antecedente de la ulterior teoría rahneriana de los “cristianos anónimos”. El mismo Justino considera a Cristo como el *Logos germinal* ya presente en los filósofos.

Clemente de Alejandría llega a calificar a la filosofía griega de “preparación evangélica” y a asignarle una función propedéutica. “La filosofía –afirma– es una preparación que pone al ser humano en camino hacia la perfección que ha de recibir por medio de Cristo” (*Strom.* I, 5, 28). El Logos guía el camino de la humanidad desde el principio hasta el final de la historia.

El planteamiento cristocéntrico inclusivo es el que predomina en la doctrina del concilio Vaticano sobre las religiones y, desde entonces, ha sido una de las posturas más extendidas en la teología católica. Quien mejor ha fundamentado esta postura teológica ha sido Rahner en su conocida teoría de los “cristianos anónimos”². Se reconoce valor a las religiones no cristianas en cuanto, pero no en sí mismas, sino en cuanto se orientan a Cristo. Tiene, por tanto, una concepción muy instrumental de las religiones al servicio del cristianismo. Desde ella teoría no puede mantenerse un diálogo interreligioso sincero. Hoy apenas tiene seguidores.

El Dios cristiano es el verdadero, y los dioses de las otras religiones lo son también en la medida en que remiten y se asemejan al Dios de Jesús de Nazaret y de sus seguidores. No hay negación ni condena de los otros dioses, pero sí asimilación.

Normatividad de Cristo para la salvación

La tercera postura defiende que Cristo se encuentra *sobre las religiones*. Cada religión posee valor por sí misma y tiene su propia identidad sin necesidad de orientarse a otra –en nuestro caso, al cristianismo–. En las religiones no cristianas no se aprecia la presencia de Cristo, ni hay elementos que remitan o se orienten a él. Dios se revela de múltiples formas y a través de plurales mediadores y salvadores, no sólo de Cristo. Este “no es causa constitutiva de la gracia”³, dirá P. Knitter distanciándose de Rahner. Se concibe a Cristo como una expresión –no la única– normativa del amor salvador de Dios, como la revelación plena para toda la humanidad. Cristo está por encima de las religiones.

Aquí, la centralidad en la experiencia religiosa y en la salvación no les corresponde ni a la Iglesia, ni a Cristo, sino a Dios. Las religiones no cristianas son caminos de salvación, pero son verdaderas en cuanto normadas por el acontecimiento-Cristo. Estamos ante un cambio de paradigma: del cristocentrismo al *teocentrismo*, si bien se trata de un teocentrismo abierto a Cristo. Aun tratándose de un paso adelante sobre la teoría anterior, sigue manteniendo la subordinación de las religiones no cristianas a la religión de Cristo.

2. Cf. K. Rahner, "El cristianismo y las religiones no cristianas", en *Escritos de Teología*, V, Taurus, Madrid 1964, pp. 135-156. El artículo recoge una conferencia pronunciada por Rahner en Eichstätt (Baviera) en 1961, por tanto, antes del concilio Vaticano II.

3. P. Knitter, *o. c.*, p. 126.

Plurales manifestaciones de Dios y plurales mediadores

La cuarta postura defiende un *teocentrismo pluralista* y se define a favor de *Cristo con las religiones*⁴. Las religiones poseen validez propia, son vías de acceso a Dios y caminos de salvación independientemente de Cristo. Las grandes religiones son respuestas humanas a la única realidad divina, que se percibe conforme a los diferentes marcos socio-culturales. Todas ellas forman, según Knitter, un “pluralismo unitario”. Cada religión posee una “singularidad complementaria” y está abierta a otras religiones. No hay por qué valorar a los salvadores de unas religiones por encima de los de las otras. Cada religión y cada fundador religioso constituyen un referente único y decisivo sólo para aquellas personas que los siguen. La única cristología posible, según esta teoría, es la teocéntrica, que reconoce a Cristo como revelador de Dios, pero no el único. La universalidad y unicidad no son aplicables ni a Cristo ni a ningún otro mediador religioso –Buda, Mahoma, Moisés, etcétera–.

Según el teólogo protestante indio Samartha, la única cristología posible es la teocéntrica relacional. Pone como ejemplo de actitud más acorde con el actual clima de pluralismo religioso la teoría de los múltiples *avatara*, es decir, de las múltiples manifestaciones de la divinidad. Los seres humanos responden, de hecho, a las iniciativas divinas de manera pluriforme. El teólogo anglicano John Hick aboga por una relativización de la cristología dogmática eclesial. Dios está en Jesús, pero no sólo en él. Jesús no agota la totalidad de Dios.

La defensa del carácter universal, único y absoluto de Cristo constituye un obstáculo para el diálogo. Puede desembocar, además -como de hecho ha sucedido con frecuencia a lo largo de la historia del cristianismo-, en un imperialismo religioso, en actitudes persecutorias, en comportamientos intolerantes para con los herejes y los infieles.

Ahora bien, ¿no se aleja esta postura del núcleo fundamental de la fe cristiana, que confiesa a Cristo como mediador único y salvador universal? Así

4. Cf. J. Hick, *God Has Many Names*, Westminster J. Knox, Louisville 1982; id., *Problems of Religions Pluralism*, St. Martin, Nueva York 1988; J. Hick-P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988; P. Knitter, *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985; S. Samartha, *One Christ-Many Religions. Toward a Revised Christology*, 1990.

parece, a primera vista al menos, si nos atenemos a un texto central del Nuevo Testamento: "No hay más que un mediador entre Dios y los seres humanos, un hombre, el Mesías Jesús, que se entregó en rescate por todos" (1Tim 2, 5). No lo creen así, sin embargo, los defensores de esta teoría, quienes afirman que "Dios ha hablado realmente en Jesús y que su mensaje debe llegar al conocimiento de todos. Sólo que no obliga realmente"⁵. El compromiso total con Cristo debe compaginarse con la apertura a los distintos mensajes que Dios transmite por medio de otros mediadores religiosos. Se trata de seguir la propia religión, pero en actitud de escucha y de aprendizaje de las otras.

Salvación a través de la praxis histórica de liberación

La quinta postura está representada por las teologías cristianas de la liberación desarrolladas en el Tercer Mundo en diálogo con las religiones⁶. Suele autodefinirse como *soteriocéntrica*, ya que la clave es la salvación, pero no por vía preferentemente doctrinal y ortodoxa, sino en clave liberadora a través de la praxis. El conocimiento de Dios lleva a *practicar a Dios*. "Se va conociendo al Dios liberador en la praxis de liberación, al Dios bueno y misericordioso en la praxis de la bondad y de la misericordia, al Dios escondido y crucificado en el mantenerse en la persecución y en el martirio, al Dios plenificador de la utopía en la praxis de la esperanza"⁷. La opción por los pobres y oprimidos es un elemento constitutivo de Dios, y la praxis de liberación, la traducción histórica de esa opción.

¿Y Cristo? Es, según Aloysius Pieris, teólogo católico de Sri Lanka, la encarnación del pacto de Dios con los oprimidos. Su normatividad no depende de los títulos divinos aplicados a Cristo, sino de su opción por los marginados, de su ética liberadora. Ahora bien, dicha normatividad no es exclusiva de Cristo. La comparten con él fundadores, predicadores y testigos de

5. P. Knitter, *a. c.*, p. 130. Cf. también, I. Puthiadam, "Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista": *Concilium* 155 (1980), pp. 274-288; A. Pieris, "Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia": *Concilium* 173 (1982), pp. 391-399.

6. Cf. P. Knitter, *a. c.*, pp. 130-133; J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1989; Cristianisme i Justícia, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1995.

7. J. Sobrino, "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, pp. 118.

otras religiones comprometidos radicalmente en la humanización y el bienestar de la humanidad.

El ámbito del diálogo entre las religiones, en esta quinta postura, no son las discusiones doctrinales, sino el trabajo en común por la promoción humana, la lucha por la justicia, la afirmación de la igualdad entre hombres y mujeres, la defensa de la paz entre los pueblos y la protección de la naturaleza.

El acento no se pone sólo en Dios o en sus mediadores, donde pueden darse divergencias profundas que dificulten el ejercicio del diálogo, cuanto en la salvación, horizonte común a todas las religiones, que ha de concretarse en la liberación integral de todas las opresiones. Consecuente con esta idea, Knitter habla de la necesidad de pasar de los -ismos anteriores –eclesiocentrismo, cristocentrismo, e incluso teocentrismo– al soteriocentrismo. Las diferentes religiones poseen importantes tradiciones humanistas y ecológicas que pueden –contribuir positivamente a la causa de la salvación-liberación.

Las posturas cuarta y quinta me parecen las más acordes con el actual clima cultural y religioso pluralista sobre el que ofrezco a continuación unos datos estadísticos difícilmente refutables.

Pluralismo religioso

El primer dato que se impone por su propia evidencia es el gran potencial numérico de las religiones y su amplio pluralismo. Es uno de los signos de nuestro tiempo. Más de tres cuartas partes de la población mundial está vinculada, de una u otra forma, a alguna religión. El cristianismo cuenta con cerca de dos mil millones de seguidores; el islam, con 1.200 millones; el hinduismo tiene entre 800 y 900 millones; el budismo, en torno a 350 millones; la religión tradicional china, 225 millones; las religiones indígenas, 190 millones; la religión Yoruba, 20 millones; la Juche, 19 millones; el sikhismo, 18 millones; alrededor de 16 millones tiene el judaísmo; 14 millones, el espiritismo; entre 5 y 6 millones, la religión Baha'i; 4 millones, el jainismo; 4 millones, el shintoísmo; 3 millones, el Cao Dai; en torno a 2 millones y medio, la religión Tenrikyo; 1 millón, el neopaganismo; 800.000 personas, el movimiento unitario-universalista; 750.000 personas, la Iglesia de la Cienciología; 750.000, el restafarianismo; 150.000, el zoroastrismo. En torno

a una cuarta parte de los Estados mantiene vínculos formales con una religión, siendo muchos de ellos confesionales.

Lo que estos datos muestran es la gran pluralidad de manifestaciones de Dios, de dioses, de lo divino o de lo sagrado en la historia, las múltiples experiencias del Misterio, las plurales ofertas de salvación y los numerosos mediadores religiosos. Esa pluralidad debe afirmarse y mantenerse como signo de riqueza. Cualquier intento de uniformidad provocaría un empobrecimiento en el universo religioso. Son precisamente ese pluralismo y la defensa de su riqueza simbólica y de sentido los que demandan imperiosamente la necesidad del diálogo. Veamos en qué condiciones y con qué características.

"Sin diálogo, las religiones se anquilosan"

Las religiones no pueden seguir siendo fuentes de conflictos entre sí y con las sociedades en cuyo seno están insertas, ni en el terreno doctrinal ni en el moral. Deben reconocerse, respetarse y tender puentes de diálogo. "Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan", sentencia certeramente R. Panikkar⁸. El diálogo interreligioso constituye hoy uno de los más luminosos signos de los tiempos, que puede ahorrar muchos sufrimientos estériles y facilitar la convivencia entre los pueblos⁹.

Ahora bien, el diálogo no puede perderse en disquisiciones sobre los aspectos diferenciales de cada religión para marcar las distancias. Por ese camino, las religiones se enrocarían en sus propias posiciones y se separarían cada vez más, generando un clima de enfrentamiento, al menos en el terreno conceptual, que suele ser el comienzo de conflictos mayores. Tampoco puede centrarse en la búsqueda de consensos doctrinales que dejarían insatisfechas a todas las religiones, pues eso les exigiría renunciar a aspectos fundamentales de cada una. Ello no significa que se evite la discusión e incluso la confrontación. Ambas son necesarias en todo diálogo vivo y exigente como el que llevan a cabo hoy los teólogos y las teólogas de las diferentes religiones.

8. R. Panikkar, "Diálogo intrarreligioso", en C. Floristán-J.-J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, p. 1148.

9. Cf. P. Knitter, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll, 1995; Küng, H., *El cristianismo y las religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*, Cristiandad, Madrid, 1987; Id., *Teología para la postmodernidad*, Alianza

El diálogo no pretende uniformar el mundo de los ritos, símbolos, creencias y cosmovisiones religiosas, que constituyen una de las principales riquezas de las religiones y de la humanidad, pero tampoco diluir las señas específicas de identidad de cada religión en un único modelo religioso.

En el diálogo interreligioso no puede aceptarse sin más la tesis de la Ilustración radical, que considera falsas todas las religiones, como tampoco la concepción católica tradicional de que sólo la religión católica es la verdadera, ni la idea de que todas las religiones poseen el mismo grado de verdad¹⁰. Muchos, y de muy distinto signo, han sido los criterios propuestos para juzgar la autenticidad de las religiones: la "verificación ética" y la "racionalidad filosóficamente demostrable" (W. James), la actuación global y sus consecuencias prácticas para la vida personal y para la convivencia social (J. Dewey), la coherencia teórica, la relación con el Absoluto, la experiencia religiosa interior, la propuesta de un sentido último y total de la vida, la transmisión de unos valores supremos no sometidos a los cambios epocales, el establecimiento de unas normas de conducta de obligado cumplimiento (H. Küng), etc. Todos ellos son complementarios.

El diálogo ha de partir de unas relaciones simétricas entre las religiones y de la renuncia a actitudes arrogantes por parte de la que en un determinado territorio o contexto cultural pretende considerarse la más arraigada o preponderante. Las religiones son respuestas humanas a la realidad divina que se manifiesta a través de diferentes rostros. Todas ellas forman un "pluralismo unitario" (P. Knitter). A su vez, cada una posee una "singularidad complementaria" abierta a las otras.

Editorial, Madrid, 1989, especialmente el capítulo "Hacia una teología de las grandes religiones", pp. 167-202; Id., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 1991; Id., *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Trotta, Madrid, 1993; Id., *El cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid, 1997; H. Küng-K. J. Kuschel, *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid, 1994; J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander, 2000; id., *El cristianismo y las religiones*, Sal Terrae, Santander, 2002; A. Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001. Cf. Varios, "Verdadera y falsa universalidad del cristianismo": *Concilium* 155 (1980), especialmente los artículos: "Etnocentrismo y relatividad cultural", de W. Dupré, pp. 169-182, y "Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista", de Puthiadam, pp. 274-288; Varios, "El cristianismo y las grandes religiones": *Concilium* 203 (1986); Varios, "Ética de las grandes religiones y derechos humanos": *Concilium* 228 (1990).

10. Cf. H. Küng, *Teología para la postmodernidad*, cit.

Correlacionalidad y responsabilidad global

Dos son las características que definen el diálogo interreligioso: la *correlacionalidad* y la *responsabilidad global*¹¹. Con la idea de correlacionalidad se quiere expresar que todos los participantes en el diálogo deben expresar sus convicciones con plena libertad; que las religiones sean consideradas iguales en derechos, si bien no necesariamente iguales en sus afirmaciones de verdad; que se reconozcan y se respeten las diferencias las diferencias; que unas religiones aprendan de las otras. Los movimientos de la liberación necesitan “no sólo religión, sino *religiones*”, afirma Knitter, ya que la liberación integral de los seres humanos y de la naturaleza resulta una tarea demasiado ardua y compleja para que se cargue sobre las espaldas de una sola nación, cultura, religión o iglesia. La cooperación en la praxis liberadora ha de ser intercultural e interreligiosa. Los mismos teólogos latinoamericanos de confesión cristiana son conscientes del potencial revolucionario y liberador que tienen las religiones no-cristianas. Es un diálogo tolerante y respetuoso del pluralismo.

Pero el diálogo y la tolerancia no pueden convertirse en fin en sí mismo o en algo absoluto, como tampoco en el objetivo último de esta teología. Ambos tienen sus límites, que son las víctimas de la sociedad. Como indica certeramente D. Sölle, la tolerancia termina donde los seres humanos se ven privados de su libertad, destruidos en su dignidad y violados en sus derechos.

Esto nos lleva a subrayar la segunda característica del diálogo: que sea *globalmente responsable* en las respuestas a los graves problemas de la humanidad y del planeta, que se convierten en imperativo para todas las religiones. La principal preocupación de toda religión que se crea auténtica se dirige a la situación de pobreza y opresión en que viven las mayorías humanas y el planeta. El conocimiento de Dios y la fe en él no se quedan en el plano puramente doctrinal; llevan a “practicar a Dios”. La opción por los pobres es una dimensión constitutiva del ser de Dios, y la praxis de liberación es la traducción histórica de dicha opción.

11. Cf. Knitter, P., "Toward a Liberation Theology of Religions", en J. Hick, y P. K. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, op. cit., pp. 170-200; Id., *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll, 1995. Para un mejor conocimiento del pensamiento de P. Knitter, remito a la excelente investigación de A. Moliner, *El pluralismo interreligioso y la perspectiva de las víctimas. Estudios de las aportaciones de Paul Knitter*, Facultad de Teología de Catalunya, Barcelona, 2001.

El horizonte del diálogo es la *salvación* como experiencia radical de sentido frente al sin-sentido de la muerte y a la vida sin-sentido de muchos seres humanos. En todas las religiones se da una tensión fecunda entre la conciencia de finitud y contingencia del ser humano, por una parte, y la aspiración a la vida sin fin, liberada de todas las opresiones que nos esclavizan, por otra. Es en ese terreno, y dentro de la pluralidad de respuestas, donde las religiones pueden aportar sus mejores tradiciones a la causa de salvación-liberación de la humanidad. Volveré sobre el tema en el apartado siguiente.

El cosmos es el lugar natural del ser humano y del *Logos* de Dios, el lugar de encuentro de todos los seres, el centro neurálgico de todo proyecto de liberación, el espacio común en que las religiones viven su proyecto de salvación. Algunas religiones –entre ellas, el cristianismo– han pasado por el cosmos como por brasas, desentendiéndose de su responsabilidad para con él, e incluso convirtiéndolo en basurero de los desechos de las sucesivas civilizaciones. Sin embargo hay que afirmar que la salvación del cosmos es inseparable de la salvación del género humano. En esa tarea las religiones tienen un papel irrenunciable.

Uno de los objetivos del diálogo interreligioso es, como afirma con precisión H. Küng, “la búsqueda de un 'ethos' básico universal”¹², en otras palabras, un consenso ético en torno a las grandes causas de la humanidad pendientes de resolver: la paz y la justicia, la igualdad de derechos y deberes y el respeto a las diferencias culturales, la protección del medio ambiente y los derechos de la tierra, la defensa de los derechos de los seres humanos y de los pueblos, y la emancipación de la mujer.

Las religiones poseen un importante potencial ético expresado por medio de sus preceptos fundamentales que hay que practicar siempre y en todo lugar. Así Confucio: “Lo que no desees para ti, no lo hagas a los demás seres humanos”. También el judaísmo: “Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros”. Y el cristianismo: “Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros” (Mt 7, 12; Lc 6, 31a)¹³. Pero no podemos quedarnos ahí.

12. H. Küng, "A la búsqueda de un 'ethos' básico universal de las grandes religiones": *Concilium* 228 (1990), pp. 289-309.

13. Cf. H. Küng, "Ekumene abrahámica entre judíos, cristianos y musulmanes", en J.J. Tamayo-Acosta (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, Trotta, Madrid, 1996, p. 53.

Además de principios éticos generales, las religiones pueden ofrecer modelos de vida inspirados en las grandes personalidades religiosas, motivaciones morales convincentes para actuar, una determinación de fines y un horizonte de sentido a su vida.

Hacia una teología liberadora de las religiones

Actualmente se están poniendo las bases para una teología liberadora de las religiones que hace suyas las principales aportaciones de las teologías de la liberación de las décadas precedentes, reformulándolas en el horizonte del diálogo interreligioso, asume los análisis de la teología feminista, aplicándolos críticamente a las diferentes tradiciones religiosas, en su mayoría patriarcales, integra las reflexiones de las teologías contextuales e intenta descubrir los elementos liberadores presentes en las diferentes religiones, tanto cósmicas como metacósmicas. Me parece una de las reflexiones teológicas más innovadoras del presente y con más perspectivas de futuro.

Su principal característica es la *dipolaridad dinámica*, que implica asumir los dos polos de la realidad: la necesidad del diálogo interreligioso y la perspectiva de las víctimas; la pluralidad de religiones y creencias y la pluralidad de pobres y oprimidos; el respeto hacia el “otro religioso” y la compasión con el “otro sufriente”; la diversidad religiosa y la responsabilidad global; la vivencia mística de la fe y las demandas proféticas; la trascendencia y la finitud; lo cósmico y de lo metacósmico; el cultivo de la sabiduría y la práctica del amor; la necesidad de la interculturalidad y la urgencia de la liberación; la armonía y la diferencia. Esta teología ha de mantener ambos polos en tensión dialéctica y mutuamente fecundante. La respuesta a las interpelaciones que proceden de ellos debe darse unitariamente.

¿Por dónde empezar la elaboración de esta teología? ¿Hay un sustrato compartido por todas las religiones que pueda constituir el punto de partida para el diálogo? Así lo creen algunos autores que se empeñan en buscar una esencia común a todas las religiones para construir sobre seguro y no dar saltos en el vacío. Sin embargo, esa postura plantea un problema de fondo. Si se quiere tomar en serio el pluralismo religioso en toda su riqueza y complejidad tanto en el pasado y el presente como en el futuro, hay que renunciar a la búsqueda de una teoría general o una fuente común de la religión. Lo genuinamente diferente en las religiones no puede reducirse a uniformidad. Incluso

el teocentrismo como base del diálogo resulta cuestionable por dos razones: la ausencia de dioses en determinadas religiones y la tendencia a imponer las propias concepciones de Dios o del Absoluto a los creyentes de otras religiones.

Como indiqué en el apartado anterior, un punto de partida común puede ser, y de hecho lo está siendo en no pocas experiencias religiosas dialógicas, la categoría sotería, “el misterio inefable de la salvación” (A. Pieris), entendida como fuente de los criterios éticos y como capacidad para promover el bienestar eco-humano y trabajar por el bienestar de los oprimidos. El acercamiento soteriocéntrico es menos propenso a los abusos ideológicos que el teocéntrico, y más fiel a los datos de los estudios de las religiones comparadas. Parece fuera de duda que las religiones tienen más puntos en común en sus respectivas soteriologías que en sus teologías, donde las diferencias son muchas veces abismales e imposibles de superar. La *soteria* se concreta en la lucha por la justicia y la liberación, que es la base transcultural y el locus común compartido por las religiones, y en la de la opción por los pobres, que tiene una prioridad hermenéutica.

La teología liberadora de las religiones debe dirigir su mirada allí donde se produce el sufrimiento eco-humano, es decir, el dolor de la tierra y de la humanidad. Es la voz de las víctimas la que ha de oírse en el diálogo interreligioso y el que ha de guiarlo. Son las víctimas las que activan el círculo hermenéutico de la teología. En eso coinciden todas las teologías de la liberación.

La teología liberadora de las religiones opera con una hermenéutica de la sospecha múltiple. Empieza por sospechar de la facilidad con que la interpretación de las Escrituras sagradas y la formulación de la doctrina pueden convertirse en ideología al servicio de los intereses de la cultura, la política y la economía dominantes. Sospecha de la tendencia a confundir la voluntad de Dios con los intereses de la religión que dice representarlo, de sus dirigentes y portavoces. Sospecha igualmente de la tendencia a minusvalorar otras tradiciones culturales y sensibilidades religiosas. La sospecha se extiende, en fin, a las doctrinas “ortodoxas” que no dan frutos éticos.

La tarea del diálogo interreligioso y de la elaboración de una teología ecuménica de las religiones no resulta tan fácil como a primera vista puede parecer. Los obstáculos se ciernen por doquier. Voy a fijarme en dos: uno, interno a la Iglesia católica, cual se manifiesta en la declaración *Dominus*

Iesus; otro, que procede del despertar de los fundamentalismos, sobre todo en las religiones monoteístas.

La Declaración *Dominus Iesus*

La Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus* “*Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Cristo y de la Iglesia*”, firmada por el cardenal Ratzinger y ratificada por el papa Juan XXIII (año 2000), coloca en una situación difícil a los cristianos y los teólogos católicos comprometidos, desde motivaciones humanas, religiosas y evangélicas profundas, en el diálogo interreligioso. Más aún, las rígidas posiciones eclesiocéntricas y cristocéntricas mantenidas en el documento vaticano lo hacen imposible en la teoría y en la práctica. Vamos a demostrarlo recurriendo al propio texto de la Declaración.

Dominus Iesus habla “del carácter único y completo de la revelación de Jesucristo” (n. 4), de la “unicidad y universalidad del misterio salvífico de Cristo (nn. 13-15) y de la “unicidad y unidad de la Iglesia” (nn. 16-19). “Como existe un solo Cristo, también existe un solo cuerpo, una sola Esposa, una sola Iglesia católica y apostólica” (n. 16). En estos textos no se aprecia atisbo alguno de pluralismo que abra el camino al diálogo. En el apartado dedicado a “La Iglesia y las religiones”, reconoce que “los no cristianos pueden recibir la gracia divina”, pero luego afirma que “objetivamente se hallan en una situación gravemente deficiente si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos” (n. 22). El carácter discriminatorio y excluyente de esta frase ubica al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el paradigma del “Fuera de la Iglesia no hay salvación”, superado por el Vaticano II. ¿Por qué los miembros de la Iglesia católica se encuentran en una situación privilegiada en el camino hacia la salvación y los no cristianos están en una “situación gravemente deficiente”? ¿Por qué se dice de los primeros que poseen “la plenitud de los medios salvíficos” y de los segundos se afirma sólo la posibilidad de recibir la gracia divina? ¿No comporta tal planteamiento una imagen de Dios arbitrariamente selectivo y una visión reductiva de la salvación de Cristo?

En la línea de la segunda tendencia antes expuesta, el documento reconoce que “las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de

religiosidad que proceden de Dios” y que “algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica”. Pero, a renglón seguido, da un giro extraño y afirma que a esos ritos y oraciones “no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*” (n. 21). ¿Cómo se puede decir primero que en las diferentes tradiciones religiosas hay elementos de religiosidad que proceden de Dios y afirmar luego que no tienen origen divino? De nuevo se incurre en una contradicción.

Pero las contradicciones no terminan ahí. Tras reconocer que los textos sagrados de otras religiones contribuyen a “alimentar y conservar su relación religiosa con Dios”, el documento vaticano vuelve a su actitud cerrada y asevera que debe reservarse “la calificación de textos inspirados a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo” (n.8).

El eclesiocentrismo llega a su zenit cuando *Dominus Iesus* dice que “la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre cristianos, *sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica*” (n. 16) y que “existe, por tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él” (n. 16). El eclesiocentrismo toma aquí la forma de jerarcocentrismo, ya que el peso de la eclesialidad no se coloca en el pueblo de Dios, que es la base de la Iglesia, sino en la jerarquía –el papado y el episcopado–, que deja de ser un ministerio de servicio a la comunidad cristiana y es considerada depositaria única de la identidad eclesial. Además, el jerarcocentrismo se convierte en criterio para discernir cuándo una Iglesia es tal en sentido propio y cuándo no. Según esto, las comunidades eclesiales que no han conservado el episcopado válido y la eucaristía, es decir, las evangélicas, “no son Iglesia en sentido propio” (n. 17)

Manifestaciones fundamentalistas de Dios en las religiones monoteístas

Otro obstáculo para el diálogo interreligioso radica en algunas de las manifestaciones del actual despertar del judaísmo, del cristianismo y del islam, marcadas por un tono fundamentalista, que pueden desembocar –y de hecho están desembocando– en choques, enfrentamientos y guerras de religiones. Para justificar las acciones terroristas, las invasiones y las agresiones bélicas se apela a Dios, como ha sucedido en los atentados contra las Torres Gemelas y en los ataques contra Afganistán e Iraq. Resulta revelador al respecto el siguiente texto de Martin Buber:

"Dios es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan mancillada, tan mutilada. Las generaciones humanas han echado sobre esa palabra el peso de todas ellas, Las generaciones humanas, con sus patriotismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado con sus partidismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado y se han dejado matar por ella. Esta palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre. Los seres humanos dibujan un monigote y escriben debajo la palabra 'Dios'. Se asesinan unos a otros y dicen 'lo hacemos en nombre de Dios'. Debemos respetar a los que prohíben esta palabra, porque se rebelan contra la injusticia y los excesos que con tanta facilidad se cometen con una supuesta autorización de 'Dios'".

Y así es de hecho. No pocos textos fundantes del judaísmo, el cristianismo y el islam presentan a un Dios violento y sanguinario, a quien se apela para vengarse de los enemigos, declararles la guerra y decretar castigos eternos contra ellos. Con estos ingredientes se construye la trama perversa de la violencia y lo sagrado, que da lugar a lo que el antropólogo René Girard llama acertadamente sacralización de lo violencia o violencia de lo sagrado.

El Antiguo Testamento, asevera Norbert Lohfink, "es uno de los libros más llenos de sangre de la literatura mundial"¹⁴. Hasta mil son los textos que se refieren a la ira de Yahvé que se enciende, juzga como un fuego destructor, amenaza con la aniquilación y castiga con la muerte. El poder de Dios se hace realidad en la guerra, batallando del lado del "pueblo elegido", y su gloria se manifiesta en la victoria sobre los enemigos. Según R. Schwager, "el tema de la venganza sangrienta por parte de Dios se encuentra en el Antiguo Testamento con más frecuencia todavía que la problemática de la violencia humana. Ningún otro tema aparece con tanta frecuencia como el del obrar sanguinario de Dios"¹⁵. Entre los pocos documentos completos veterotestamentarios que no asocian a Dios con la guerra están los libros de Rut y Cantar de los Cantares.

En el Nuevo Testamento aparece también el Dios sanguinario, al menos de manera indirecta, en la interpretación que algunos textos ofrecen de la muerte de Cristo como voluntad de Dios para expiar los pecados de la humanidad. Según esta teoría, llamada "de la satisfacción vicaria", Dios reclamaría el derramamiento de la sangre de su Hijo para aplacar su ira. El Dios que apa-

14. N. Lohfink-R. Pesch, *Weltgestaltung and Gewaltlosigkeit*, Düsseldorf 1978, p. 13.

15. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den Biblischen Schriften*, Munich 1978, p. 58.

rece en esta interpretación, llevada al extremo por san Anselmo en el siglo XI y convertida en oficial durante muchos siglos, se parece más al dios Moloc, que exigía a sus fieles el sacrificio de los niños, que con el Padre y Madre misericordiosos que perdona al hijo pródigo.

Las imágenes del *Corán* sobre Alá no son menos violentas que las de la Biblia judía y cristiana. El Alá de Mahoma, como el Yahvé de los profetas, se muestra implacable con los que no creen en Él. “¡Qué mueran los traficantes de mentiras!” dice el libro sagrado del islam (LI, 10). Dios puede hacer que a los descreídos se los trague la tierra o caiga sobre ellos un pedazo de cielo (XXXIV, 9). Para ellos sólo hay “el fuego del Infierno” (XXXV, 33). El simple pensar mal de Alá comporta la maldición (XLVIII). En el *Corán* son constantes las referencias a la lucha “por la causa de Dios”, incluso hasta la muerte, contra quienes combaten a los seguidores de Alá.

Las tradiciones religiosas que incitan a la violencia o la justifican, y más si lo hacen en nombre de Dios, no pueden considerarse reveladas, ni ser tenidas por palabra de Dios, y menos aún imponerse como normativas a sus seguidores. En cuanto “textos de terror”, según la certera expresión de la teóloga feminista Phyllis Trible, deben ser excluidos de las creencias y las prácticas religiosas, así como del imaginario colectivo de la humanidad.

La experiencia del Dios de la paz

Coincido con Martin Buber en que “sí podemos, mancillada y mutilada como está la palabra 'Dios', levantarla del suelo y erigirla en un momento histórico trascendental”. Porque si en las tres religiones monoteístas existen numerosas e importantes tradiciones que apelan al “Dios de los Ejércitos” para declarar la guerra a los descreídos y a los idólatras, también las hay que presentan a Dios con un lenguaje pacifista y le atribuyen actitudes pacificadoras y tolerantes.

La Biblia describe a Dios como “lento a la ira y rico en clemencia”, al Mesías futuro como “príncipe de paz” y árbitro de pueblos numerosos”, Entre las más bellas imágenes bíblicas del Dios de la paz cabe citar tres:

- El arco iris como símbolo de la alianza duradera que Dios establece con la humanidad y la naturaleza, tras el diluvio universal (Gn 8, 8-9).

- La convivencia ecológico-fraterna del ser humano –violento él– con los animales más violentos: “Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano” (Is 11, 6-8).

- La ideal de la paz perpetua: “Forjarán de sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra” (Is 2, 4).

En las Bienaventuranzas Jesús declara felices a los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5, 9). La paz es el principal legado que deja a sus seguidores. Pablo identifica a Jesús con la paz.

Alá es invocado en el *Corán* como el Muy Misericordioso, el más Generoso, Compasivo, Clemente, Perdonador, Prudente, Indulgente, Comprensivo, Sabio, Protector de los Pobres, etc. A Alá se le define como “la Paz, Quien da Seguridad, el Custodio”. (Corán, LXIX, 22). En repetidas veces el Corán llama a resistir las hostilidades: “Y cuando ellos (los enemigos) se inclinan por la paz, inclínate tú a ella y confía en Dios... Y cuando ellos (los infieles) se mantienen alejados de vosotros y no luchan contra vosotros, y os ofrecen la paz, entonces no os permite Dios a vosotros ir contra ellos”.

Los creyentes de las distintas religiones nos hemos opuesto a las últimas agresiones contra los pueblos de Afganistán y de Iraq apelando a estas imágenes de Dios y al precepto divino “No matarás”, que constituye el imperativo categórico por excelencia y afirma la vida, toda vida, como el principio de todos los valores. La apelación al Dios de la paz y la negativa a las guerras en su nombre pueden ser un importante punto de partida para pasar definitivamente del anatema religioso y del choque civilizatorio al diálogo entre religiones, culturas y civilizaciones. Las diferencias religiosas no deberían ser motivo de división, sino la mejor garantía para el respeto a todas las creencias e increencias y el trabajo común en la construcción de alternativas comunitarias de vida.