



*Religiones en Diálogo*

# Cristianismo y Religiones

Pedro Rodríguez Panizo  
Xavier Quinzá (Eds.)

-16-

TEORÍA



DESCLÉE

# CRISTIANISMO Y RELIGIONES

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO  
XAVIER QUINZÁ LLEÓ  
(eds.)

Desclée De Brouwer

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

© Desclée De Brouwer, S.A., 2002  
Henao, 6 - 48009 Bilbao  
[www.desclee.com](http://www.desclee.com)  
[info@desclee.com](mailto:info@desclee.com)

Diseño de cubierta: EGO Comunicación

Printed in Spain  
ISBN: 84-330-1695-4  
Depósito Legal: BI-865/02  
Impreso: RGM, S.A. - Bilbao

## PRÓLOGO

El presente texto que el lector tiene entre sus manos, contiene las contribuciones del Seminario Interno de profesores del Departamento de Teología Dogmática y Fundamental, de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, que tuvo lugar de enero de 1998 a junio de 1999. Como ha venido siendo frecuente en este grupo de trabajo en otras ocasiones, el resultado final de esos intensos debates ha culminado con la publicación de los mismos. En este caso el tema era de candente actualidad: "Fe cristiana y religiones: ¿Qué aporta y recibe la fe cristiana del amplio mundo de las religiones?"

En la génesis de estos trabajos, que no transcriben los debates posteriores y la enorme riqueza del diálogo entre colegas, se encuentra el interés que despertó el anterior Seminario Interno sobre *El seguimiento de Cristo*, durante

los cursos académicos 1994-95 y 1995-96, cuya publicación ha sido tan bien recibida por todos. Nos proponíamos ahora repetir la experiencia con un tema de una gran dificultad, tanto por los niveles y dimensiones que en él se dan cita cuanto por lo nuevo de esta reflexión. El Director del Departamento de Teología Dogmática y Fundamental, Prof. Gabino Uríbarri, s.j., encargó a los profesores Manuel Gesteira, Jesús Corella, Dolores Aleixandre y Xavier Quinzá la programación de este nuevo Seminario. Los debates contaban con un esquema previo de la contribución y, escuchada la misma, un moderador animaba la discusión sobre los temas apuntados por aquélla. Esto ha sido absolutamente imposible de recoger en el presente libro. Las dificultades para ello son enormes y habrían ralentizado aun más la publicación de esta obra. El Prof. Xavier

Quinzá, s.j., se encargó de la moderación del Seminario hasta enero de 1999, a partir de cuya fecha lo continuó el Prof. Pedro Rodríguez Panizo.

Con todo, lo fundamental de aquellas sesiones ha quedado consignado, a excepción de la contribución del Prof. Juan Antonio Martínez Camino, s.j., sobre "El problema de las religiones en la teología de W. Pannenberg", que esperamos ver como estudio introductorio a un volumen de la presente colección "Religiones en Diálogo", con la traducción de un importante texto del autor sobre dicha problemática. El tema elegido no exige mucha presentación porque de todos es conocido tanto su interés como su actualidad, así como la dificultad inherente al mismo que ha llevado a algunos a referirse a él como al "rincón tormentoso de la teología actual" (G. Evers).

El Seminario contó con una primera intervención, no recogida en el presente libro, del Prof. Juan Martín Velasco, de la Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid, invitado expresamente como especialista en la materia para presentar el marco de la discusión desde la fenomenología de la religión. La segunda

contribución, el actual primer capítulo de esta obra, corrió a cargo del Prof. Pedro Rodríguez Panizo, y tenía como objetivo presentar también globalmente la cuestión desde los niveles de pluralismo y los diversos modelos teológicos desde los que se está pensando la relación de la fe cristiana con las otras religiones, así como algunas de las aporías a las que llegan casi todos ellos para que el debate posterior pudiera pensarlas ulteriormente. La profundización teológica de estas cuestiones se prolongaron desde la cristología, intentado rastrear pistas y claves que muestren la originalidad de Jesucristo en el contexto de las religiones, por el Prof. Manuel Gesteira; el misterio de Dios, por el Prof. José Ramón García-Murga, la eclesiología, por el Prof. Santiago Madrigal, s.j., con un interesante y novedoso estudio sobre la universalidad de la salvación desde la categoría de la "Iglesia desde Abel"; y el magisterio de la Iglesia (Prof. José Joaquín Alemany, s.j.)

De igual modo, se dejó espacio para cuestiones más concretas y puntuales como el diálogo con oriente, en concreto con Masao Abe, por el Prof. Juan Masiá, de la Universidad Sofía de Tokyo

y de la Pontificia Comillas (Madrid); el debate actual sobre la reencarnación, a cargo del Prof. Gabino Uríbarri, s.j.; el diálogo con un representante señero de la filosofía judía contemporánea como es Franz Rosenzweig, por el Prof. Miguel García-Baró, de la Facultad de Filosofía de la UPCO, así como el estudio sobre cuestiones de pureza ritual en el Levítico a cargo de la Profesora Elisa Estévez.

Finalmente, queremos expresar nuestro agradecimiento a todos los participantes en el Seminario, especialmente a nuestro compañero José Joaquín Alemany, recientemente fallecido –a quien dedicamos *in memoriam* este volumen–,

así como a los autores de las contribuciones que engrosan el mismo y, de un modo especial, a la editorial Desclée De Brouwer que ha querido contar dentro de su importante colección Religiones en Diálogo, con los frutos de nuestro ilusionado trabajo que esperamos sean un acicate más para pensar teológicamente sobre uno de los temas claves de nuestro futuro inmediato, y una invitación a los lectores a que, ellos mismos, inicien también el camino de ese diálogo.

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO  
 XAVIER QUINZÁ LLEÓ  
 (EDITORES)

---

# EL PLURALISMO RELIGIOSO: NIVELES, MODELOS, APORÍAS

*Pedro Rodríguez Panizo*

Es ya un dato común, una opinión generalizada que aparece en la obertura de cualquier estudio sobre el tema, referirse al diálogo interreligioso como a uno de los mayores desafíos de nuestro futuro inmediato. Según un conocido especialista en la materia, de él depende —en gran medida— “la naturaleza y la credibilidad de la fe y del testimonio de los creyentes de todas las convicciones”.<sup>1</sup> Se suele hacer referencia, en este contexto, a la conocida tesis de Hans Küng según la cual no habrá paz entre los pueblos hasta que ésta no se dé entre las religiones; y es que la permanente tentación del fundamentalismo está siempre ahí, alentada por el irracionalismo, la pobreza y la exclusión en estrecha connivencia con las utilizaciones

políticas de lo religioso bajo las formas más variadas imaginables. El testimonio creyente de las diversas religiones de la humanidad tiene, en la superación de esta verdadera perversión de lo religioso, una tarea ineludible en el siglo que comienza.

No sería un sueño pensar que las tradiciones religiosas de la humanidad podrían colaborar juntas para ayudar a darle el verdadero rostro al tan ambiguo proceso de globalización que vive nuestro mundo. Más que concebir éste como la extensión a todo el planeta del modelo occidental, etnocéntrico, de un mercado único, las religiones podrían ser comunidades de recuerdo y memoria profética y mística: por ser testigos de ese más allá de sí mismo que inhabita al

---

1. J.-C. BASSET, *El diálogo interreligioso. Oportunidad para la fe o decadencia de la misma* (Bilbao, DDB, 1999) 391-392.

ser humano, dichas tradiciones podrían prender el “fuego sagrado” que mantuviera siempre vivo el valor de que el lado mejor de la globalización es la emergencia de un *sujeto comunitario*, de una *responsabilidad común* y compartida; la conciencia de que todo problema tiene alcances planetarios y exige una respuesta común, pues somos todos ciudadanos de un mismo mundo, de una misma casa. Muchos de los procesos actuales de etnificación, de encerramiento fanático en las identidades propias frente a los otros; de primitivismo, en última instancia, verían despejado el horizonte de los temores que llevan hacia ello si un vendaval de aguda conciencia ética, expresada en “obras y palabras intrínsecamente conexas entre sí” –por utilizar en otro contexto la expresión del Concilio Vaticano II en la *Dei verbum*–, fuera vivido y permanentemente recordado por las religiones de la humanidad.

Por estos y muchos otros motivos, la categoría del *diálogo* se impone como la vía para que, lo tan solamente evocado más arriba, se vaya haciendo realidad en la vida cotidiana de todos los habitantes

del mundo. *Diálogo* frente al monólogo de un pensamiento único, frente a la uniformización y el rasuramiento de las diferencias, lo que no es otra cosa que reconocer la *polifonía de la vida*, como gustaba de decir Dietrich Bonhöffer. En el fondo, una actitud verdadera de diálogo supone el reconocimiento de la alteridad, de la igual dignidad de todos los seres humanos, sean de la condición, pensamiento o religión que sean. En el ámbito de lo religioso, hablar de diálogo supone ya la superación de actitudes exclusivistas y de anatema del otro por el “*intercambio de palabras y escucha recíproca que compromete en pie de igualdad a creyentes de diferentes tradiciones religiosas*”.<sup>2</sup> Lo que supone que, más que el tema en él abordado, sea la motivación religiosa de las personas que participan en el encuentro lo que hace a éste interreligioso. Además, el reconocimiento de la igualdad básica del interlocutor, no significa de ningún modo que se escamotee el tema de la verdad y se vacíe de contenido el acto religioso de cada tradición, cuestión –por otra parte– de preocupación última para los creyen-

2. *Ibid.*, 30 (cursiva mía).

tes de las diversas religiones. Si esto se pusiera entre paréntesis o desapareciera de la mesa del diálogo éste ya no sería tal, pues siempre supone la alteridad de los sujetos que en él intervienen. Desde luego que hay un largo camino, jalonado de diversas comprensiones de fondo, desde la mera *coexistencia* sin relación alguna con los otros, que se limita a tolerarlos sin más, como un mal menor, hasta la *confrontación* entre religiones que suele dar lugar a utilizaciones políticas de ellas o a la "fundamentación" religiosa de determinadas posiciones políticas y culturales, pasando por los intentos de *conversión* del otro, de *simbiosis* o de *inculturación*.

El diálogo quiere situarse más allá del mínimo que sería la coexistencia, y más acá de la simbiosis que lo haría imposible; es, además, una respuesta a las actitudes exclusivistas de la confrontación violenta y de los intentos proselitistas de conversión mal entendida; es decir, los que se producen al margen de la libertad y dignidad soberana de los sujetos. Frente a todas aquellas actitudes inadecuadas, el diálogo supone reconocimiento del otro, renuncia al oportunismo proselitista, mantenimiento de la

pretensión de verdad de cada tradición, apertura al posible cambio, como en todo encuentro humano profundo, lo que supondrá –muchas veces– el descubrimiento de tesoros escondidos en la propia tradición religiosa y que se redescubren, precisamente, en la interpelación que nos hacen los otros. Es conocido, a este respecto, cómo Rudolf Otto redescubrió la teología negativa del cristianismo estudiando y meditando las *Upanishads* del hinduismo. Su famosa expresión "*Das Ganze Andere*", lo totalmente otro, surgió en el encuentro en él entre esos textos milenarios y la obra de san Agustín o Lutero. Y es que llegamos a la propia verdad pasando por la verdad de los otros. Cuantas veces, el estudio de las religiones orientales nos hace redescubrir el enorme caudal y la riqueza de la tradición mística cristiana, durante mucho tiempo olvidada por una teología excesivamente racionalista o de escuela. De hecho, se haría imposible el diálogo con el otro, miembro de una religión diversa a la nuestra, si desconociéramos grandes porciones de nuestra propia tradición o no *supiéramos* como ésta ha intentado *responder a* muchos de los problemas que *aquéllos*

nos plantean. De igual modo, el diálogo se haría impracticable si no nos mueve un éxodo cordial de conocimiento de la tradición religiosa de nuestro interlocutor con la mejor de las empatías posibles y tomándola realmente en serio. Como ha afirmado un autor actual, el pluralismo religioso está siendo “el destino histórico de nuestra fe cristiana”.<sup>3</sup>

Desde la primera reunión del Parlamento Mundial de las Religiones en Chicago, en 1883, no han dejado de sucederse –en todos los niveles imaginables– intercambios incesantes (se cuentan por millares cada año): debates teológicos de estudio de las diferentes tradiciones, encuentros espirituales entre las místicas de las diversas religiones; foros de laicos y de autoridades religiosas, etc. Todo ello no hace sino apuntar a un hecho esperanzador: la búsqueda de convergencias. La última de estas grandes reuniones del Parlamento de las religiones tuvo lugar también en Chicago en 1993, con motivo del centenario de la primera. Desde el “no más asambleas promiscuas”, pronunciado por León

XIII con referencia al primer gran encuentro de Chicago, hasta el de Asís, con Juan Pablo II, el 27 de octubre de 1986 –verdadero gesto simbólico que concreta el espíritu de apertura conciliar–, mucho ha cambiado también en la actitud de la iglesia católica con respecto al diálogo interreligioso.

El último encuentro del Parlamento Mundial de las Religiones de 1993, trató de responder al reto de la posmodernidad: al retorno ambiguo de lo sagrado, al emerger de los nuevos movimientos religiosos, al pluricentrismo cultural, al problema ecológico, a las nuevas injusticias y desequilibrios mundiales, etc., del mismo modo que la primera de estas grandes asambleas lo hizo con la modernidad y los problemas de la secularización y la mentalidad científico-técnica. Reunidas más de seis mil personas durante tres días con el objetivo de promover la comprensión y el conocimiento de los distintos fieles, de establecer buenas relaciones entre las diferentes comunidades religiosas esparcidas por el mundo, se plantearon también los pro-

3. C. GEFFRÉ, “Le fondement théologique du dialogue interreligieux”, en J.-N. BEZANÇON (ED.), *Au cœur de quatre religions. Rencontre, Dialogue, Annonce* (Paris, Beauchesne, 1995) 83.

blemas políticos y éticos que están esperando de las religiones un compromiso efectivo en la lucha por un nuevo orden económico internacional que favorezca la paz entre los pueblos y el respeto a la tierra. Después de una gran fiesta final de oración, el parlamento presentó un documento común que recoge todas estas inquietudes y llama la atención para evitar todo tipo de sincretismo. Trata de la "ética mínima" (derechos y leyes fundamentales) que requiere ser vivida por todos para superar los grandes problemas que aquejan a la humanidad. Las religiones pueden ayudar —no poco— a las diversas comunidades humanas donde están inscritas a interiorizar, asumir y comprometerse en la defensa de esos valores que, en términos positivos, son los principios de solidaridad, fraternidad y realización en el amor.<sup>4</sup>

## 1. NIVELES

Una primera aclaración, en un tema tan complejo, tiene que ver con los diversos niveles en que se entiende el plu-

ralismo. Otra, no menos compleja, se refiere a los diversos modelos teológicos, en nuestro caso desde la fe cristiana, que pueden darse en la valoración de las otras religiones y, por último, quizá la cuestión más difícil de todas: las aporías de todos ellos y la búsqueda de nuevas claves para pensar el problema en mejores condiciones. Este va a ser, por otra parte, el orden de la exposición de cuanto sigue.

En efecto, lo primero que llama la atención son precisamente los diversos sentidos de la categoría pluralismo; categoría que supone una sociedad culturalmente compleja, dado que en las sociedades monolíticas, unitarias, el problema se resuelve antes de ser planteado: no se tolera la diferencia, la disidencia. Se habla al menos en tres niveles distintos pero relacionados de pluralismo: En primer lugar a escala individual, donde hace referencia a las libertades de conciencia, asociación, valores, etc. Un segundo nivel de la categoría apunta a la pluralidad extendida a grupos humanos que piensan de manera distinta y al he-

4. El documento puede leerse en la versión castellana de José María Bravo: "Parlamento de las religiones del mundo: principios para una ética mundial": *Isegoría* 10 (1994) 7-21.

cho de admitir ese pluralismo con igualdad de derechos en la interacción social de todos ellos; el reconocimiento, en suma, de la paridad de los diferentes que lleve a la convivencia pacífica de los diversos grupos. Por último, el tercer nivel señala el pluralismo que se produce en una humanidad con conciencia planetaria que ha pasado del etnocentrismo al pluricentrismo cultural. Este tercer nivel supone que esas formas de vida compartida que son las diferentes culturas influyen en el conocimiento, en la estimación de los valores, en la concepción de la verdad; es decir, que tienen alcances epistemológicos o, dicho de otra manera, que suponen la toma de conciencia de la diferencia que hay entre la propia forma de captar y definir la realidad, *tal como la captan*, con la realidad *tal cual es*. El hecho de que nuestra manera de ver la realidad esté culturalmente condicionada, y que hoy se sea mucho más sensible al influjo de los condicionamientos que llevan a la relatividad de la propia cultura, no

tiene necesariamente que desembocar en el relativismo absoluto ni en la renuncia al problema de la verdad.<sup>5</sup>

Situados los niveles de pluralismo en su aspecto general, queda ahora referirse propiamente al pluralismo religioso: el hecho de que existe una pluralidad de religiones, de hechos históricos diferentes entre sí pero que comparten un “aire de familia”, una estructura análoga con *semejanzas en la diferencia*, como gusta de decir David Tracy.<sup>6</sup> Aceptar la pluralidad y el respeto de todas ellas, supone respetar las reglas de todo diálogo auténtico que Claude Geffré ha cifrado en tres:<sup>7</sup> primero, respetar –a su vez– la alteridad del interlocutor en su propia identidad, en una especie de “práctica cordial de la alteridad” (Stanislas Breton); segundo, definirme a partir de una cierta identidad cultural y religiosa a la que soy fiel y en la que estoy enraizado, disipando la ilusión de la puesta entre paréntesis (*epojé*) en este punto; y, tercero, supone una cierta igualdad entre los *partenai-*

5. Cf. J. RATZINGER, “La Iglesia frente a los desafíos del presente”: *Cuadernos en Marcha* 125 (1997) 21-26 (primera parte).

6. Cf. D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza* (Madrid, Trotta, 1997) 127-168.

7. Cf. C. GEFFRÉ, *o.c.*, 90-91.

res. Es precisamente este último punto el que presenta mayores dificultades desde el punto de vista teológico, puesto que cada tradición tiene la legítima pretensión —la convicción íntima; el ser una cuestión de preocupación última— de poseer ya la verdad, de pertenecer a la verdadera religión que sobrepasa e integra todas las demás. Como muestra la fenomenología de la religión, cada tradición religiosa tiene conciencia de la condición de Absoluta de la realidad a la que remite como principio y meta de la historia. La religión aparece como el horizonte último en el que se inscribe la vida humana en su conjunto y el compromiso que comporta la relación religiosa: ambos parecen únicos a cada religión.

En las religiones universales, en las que el sujeto es cada persona, las posiciones han ido desde la exclusión —se responde al pluralismo con la misión entendida de una forma muy determinada— hasta el inclusivismo, para el que la propia religión es la cumbre o la corona de todas las demás (que serían semillas de la verdad, etapas provisionarias, piedras de espera, cuando no de escándalo, etc.), la realización plena de la religión. Con todo, hay que reconocer

que el mismo planteamiento de la pregunta por el significado teológico de las otras religiones supone —en la tradición bíblica—, precisamente, el haber llegado a la conciencia de la universalidad del designio de Dios: si nuestro Dios es el Dios de todos los hombres, qué sentido tienen los otros pueblos con sus respectivas religiones. En las religiones de carácter marcadamente étnico el problema, como se ha señalado más arriba al hablar de los sentidos del término pluralismo, se resuelve antes de ser planteado: serán las confrontaciones religiosas y las “guerras santas” con sus victorias la prueba del poder de los dioses.

Muchos teólogos cristianos han visto en las diversas formas de inclusivismo un producto del etnocentrismo cultural y religioso, a sus ojos insostenible desde la relatividad de la propia cultura, insuficiente en sus argumentos e inviable en el diálogo interreligioso concreto, proponiendo lo que ha venido llamándose desde John Hick un modelo pluralista (teocéntrico, reinocéntrico o soteriocéntrico) de teología de las religiones. La dificultad teológica para el cristiano que quiere dar razón plena e íntegra de su fe y ser, al mismo tiempo, respetuoso

con la pretensión de verdad de los otros, reside en el hecho de cómo mantener a un tiempo –haciendo justicia– las dos afirmaciones fundamentales del Nuevo Testamento: la voluntad salvífica universal de Dios (cf. 1Tim 2, 4-6; Hch 10, 34-35), por una parte, y la mediación única y universal de Jesucristo en el plano de la salvación, por otra (cf. Hch 4, 12; 1Tim 2, 5-6). Del modo como se articulen ambas surgirá un criterio para el análisis de los diferentes paradigmas de teología cristiana de las religiones en su valoración de la pluralidad religiosa. Pero antes de describir, en sus rasgos generales los diversos modelos teóricos de entender esa relación, conviene detenerse, brevemente, en los niveles del diálogo interreligioso mismo.

Ha sido un mérito de Jean-Claude Basset haber elaborado una completa tipología del diálogo.<sup>8</sup> Teniendo en cuenta la forma, la naturaleza y las apuestas del mismo, este autor ha señalado, en un vector desde la máxima espontaneidad hacia la mayor elaboración en grado creciente de estructuración, los diá-

logos restringidos o ampliados, locales o internacionales, bilaterales o multilaterales. Por lo que respecta a su naturaleza, destaca –siguiendo la teoría de los “tipos ideales” de Weber– los siguientes: el *diálogo de los laicos*, es decir, de los no profesionales de la religión (si bien puede ocurrir que sean a la vez teólogos u hombres de experiencia; se entiende que hablamos, precisamente, de tipos ideales que rara vez se encuentran en estado puro en la realidad histórica) que son la gran mayoría de los creyentes. Es un diálogo preocupado fundamentalmente por la cuestión social y los diversos compromisos familiares y profesionales. Normalmente infrarrepresentados en las reuniones internacionales mucho más formales, suelen tener como horizonte los problemas sociales de una ciudad, región, país o del mundo entero señalándose la pertenencia a un mismo mundo, a la humanidad como punto de partida del mismo. Los acentos caen más bien del lado de las convergencias que de las divergencias y de lo ético sobre lo dogmático. Muchos

8. Cf. para lo que sigue J-C. BASSET, o.c., 303-342, especialmente los cuadros de las págs.: 310, 330 y 337.

han señalado cómo este tipo de diálogo está más tentado de quedarse en la superficie de las cuestiones que otros, precisamente por ese punto de partida tan general.

El segundo tipo que señala Basset es *el de los sacerdotes*, representantes de las diversas comunidades religiosas locales o regionales. Más concreto que el anterior, se dirige preferentemente a la práctica religiosa y comunitaria que a las teologías y opciones teóricas. Es el más prudente y modesto en sus pretensiones pero puede favorecer el progresivo cambio de las mentalidades de los creyentes respectivos para una mayor comprensión mutua.

En tercer lugar, está el *diálogo de los teólogos*, que Basset denomina así porque le parece más respetuoso con el carácter personal del mismo que referirse a las teologías (siempre cultivadas por las personas de los teólogos). Sin duda es el que más tinta ha hecho correr, del que más publicaciones hay, al heredar la tradición universitaria del estudio comparado de las religiones pero ahora, no de forma neutra, sino desde el interior de cada tradición religiosa, como un esfuerzo por articular la propia fe, y sus

expresiones elaboradas en las diversas *Weltanschauungen*, en diálogo con las otras. Su horizonte es el pensamiento religioso, el aspecto intelectual y doctrinal de cada religión como clave de interpretación del hombre y de su mundo. Predomina, por tanto, el aspecto discursivo y la atención y análisis de categorías claves para cada uno en diálogo con los análogos homeomórficos de los otros. Su intención es permitir la comprensión de los creyentes de las diversas tradiciones religiosas en diálogo para superar los malentendidos históricos o presentes.

Por último, se encuentra el *diálogo de los monjes*, cuyo punto de partida es la interioridad y los dogmas y ritos en tanto que dan acceso a la experiencia fundamental y fundante de cada religión. Vida espiritual, experiencia mística que se sitúan en el corazón mismo de cada tradición. Pretende beber en las fuentes mismas de cada religión para, sin sincretismo de ningún tipo, buscar el mutuo enriquecimiento. Basset ha podido decir que "es incontestable que hay aquí una vía de diálogo llamada a desarrollarse, si se quiere llegar a un encuentro en profundidad que correspon-

da a una de las dimensiones esenciales de la vida y de la fe religiosas".<sup>9</sup>

Finalmente, se llega, en la tipología de Basset, a las *apuestas del dialogo*. Con esta idea se señala todo aquello que los participantes en el mismo están dispuestos a arriesgar o a poner en juego. Ni se confunde con el objetivo ni con el resultado, sino que expresa la capacidad de apertura y el riesgo inherentes a todo encuentro verdadero: la comprensión, la cooperación, el testimonio, la comunión, expresan el lado teórico, práctico, confesional y existencial de la apuesta.

## 2. MODELOS

De unos años a esta parte, el quehacer teológico utiliza la teoría de modelos en muchos de sus tratados; así se habla de modelos de revelación, que suponen otros tantos modelos de fe, de iglesia, de praxis evangelizadora, etc. Este recurso sirve para articular el pensamiento y desarrollar la razón teológica

en el tratamiento de las diversas cuestiones, pero siempre que no sea una mera traslación –sin más– de la teoría de modelos, tal como se practica en filosofía de la ciencia, a la teología. Una mera traslación, tal cual, soportaría no tener en cuenta la especificidad del “objeto” teológico, la índole propia de los “datos” con los que procede la teología, ni pensar a fondo qué de lo revelado es capaz de “modelar” un determinado paradigma y qué malentende, deforma o reduce; y, en este caso, cómo podría recuperarse lo malentendido, deformado o reducido para hacer justicia a la propia condición de aquéllos “datos”. Lo que los modelos –o diversas maneras de ver las cosas– de teología cristiana de las religiones pretenden conceptualizar es, precisamente, la relación de las religiones con Jesucristo en el plano de la salvación intentando dar razón tanto de la voluntad salvífica universal de Dios como de la mediación única y universal de Cristo.

9. *Ibid.*, 330. Ha desarrollado con acierto la cuestión de la mística en situación de pluralismo religioso J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid, Trotta, 1999) 466-473. Para el autor, nadie mejor que el místico está capacitado para evitar el dogmatismo o el indiferentismo en el diálogo: “ningún sujeto religioso está mejor armado contra esos dos peligros que el sujeto místico” (p. 471).

## 2.1. EL MODELO EXCLUSIVISTA:

JESUCRISTO EL ÚNICO Y EXCLUSIVO  
CAMINO DE SALVACIÓN

Según Eeuwout Klootwijk, este modelo tiene amplias raíces en la historia. Puede encontrarse en algunas afirmaciones de Tertuliano; en algunas ramas de la Reforma (*solus Christus*), en los movimientos contemporáneos pietistas y evangélicos; en la interpretación rigurosa del axioma *extra ecclesiam nulla salus*, y en la teología dialéctica.<sup>10</sup> Por lo que respecta a esta última, todos los autores se refieren, principalmente, a la famosa sección tercera –parágrafo 17– del segundo capítulo de *La Dogmática Eclesial*, de K. Barth<sup>11</sup>. En este texto habla Barth de la religión como “expresión concentrada de la incredulidad (*Unglaube*) humana” (p. 71), como una expresión de la *hybris* humana por justificarse a sí misma. No hay, según el teólogo suizo, “otra verdad que el cono-

cimiento revelado de Dios. La verdad está en Jesucristo”, y no es que éste “haya completado o mejorado las tentativas humanas de conocer a Dios, sino que, por ser Él la revelación de Dios, las ha sustituido y superado de una manera definitiva y total” y, por tanto, “ha hecho que queden superados todos los intentos humanos de justificación, de santificación, de conversión, *de salvación*” (p. 83). Esta posición es conocida por los teólogos actuales de las religiones como *crístocentrismo exclusivo*, y encuentra una de sus más claras expresiones en textos como este: “porque *en Él y solamente en Él* (se refiere a Jesucristo), Dios se ha revelado a los hombres y los ha reconciliado consigo una vez por todas” (p. 170). Además, semejante posición está relacionada con una determinada actitud frente a las misiones; según Barth, sólo el cristianismo tiene, “con toda legitimidad, el derecho a ser religión misionera, es decir, a *enfrentarse* con todas las

10. Cf. E. KLOOTWIJK, *Commitment and Openness. The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha* (Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum B.V., 1992) 5.

11. Cf. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatic* (Zürich, Zollikon, Evangelischer Verlag A. G., 1945) I, 2, 365-97. Aquí se sigue la trad. española de Carlos Castro titulada *La revelación como abolición de la religión*, (Madrid / Barcelona, Marova / Fontanela, 1973) que se cita en el texto con la(s) página(s) correspondiente(s).

religiones para *invitarlas*, con una *confianza absoluta en sí mismo*, a convertirse de sus caminos y seguir el cristiano” (p. 192)<sup>12</sup>. No podemos entrar aquí en la crítica pormenorizada de los presupuestos de esta visión teológica, entre los que destacan: su peculiar concepto de religión; la visión de la analogía, en estrecha relación con el principio “*finitum non capax infiniti*” (*extra calvinisticum*), etc.; para ello puede verse la obra de R. Bernhardt citada en la nota anterior.

El misionólogo neocalvinista Hendrick Kraemer, calificado por algunos como el más dogmático e intransigente de entre ellos en este tema<sup>13</sup>, llevará al campo de las misiones los postulados de Barth. Su exclusivismo se fundamenta en su teoría del *realismo bíblico*, ante cuyo tribunal lleva a las religiones no cris-

tianas. Su crítica recae principalmente sobre las religiones de orientación mística y, en especial, sobre la figura del místico, quien al tomar conciencia de su unidad esencial con Dios, lo divino o el orden del mundo es, “a los ojos de la revelación bíblica, el pecado capital: aquél de querer ‘ser como un dios’. Dicho de otra manera, *reitera la caída*”<sup>14</sup>. Desde estas posiciones, fuertemente eclesiocéntricas, la mediación única y universal de Cristo es vista en clave tan exclusiva, que hace muy difícil valorar salvíficamente las otras religiones desde el punto de vista cristiano y, mucho menos, asignarlas un valor positivo en el misterio de salvación. Criticando este modelo, algún autor se ha preguntado cómo puede aceptarse que el Dios revelado en Jesucristo como el padre amoroso de

12. Cursiva mía. Cf. un buen resumen de las posiciones barthianas a este respecto en M. BARNES, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation* (Nashville, TN., Abingdon Press, 1989) 29-34 y, con más amplitud, en R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie* (Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990) 149-173 (reciente trad. esp.: *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión* [Bilbao, DDB, 2000] 195-228).

13. Cf. R. C. ZAEHNER, *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religions*, (London, Faber & Faber, 1958) 13.

14. H. KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes* (Neuchâtel / Paris, Delachaux & Niestlé, 1956) 153. Cf. una síntesis del pensamiento de Kraemer en M. BARNES, o.c., 35-42 y en R. BERNHARDT, o.c., 69s.

una generosidad ilimitada, pueda negar los medios de salvación a tantos millones de hombres<sup>15</sup>; en el fondo, lo que no logra este paradigma es conjugar en equilibrio las dos afirmaciones neotestamentarias de capital importancia a las que ya se ha hecho referencia: la voluntad salvífica universal de Dios, que quiere que todos los hombres se salven, y la mediación única y universal de Jesucristo. Los exclusivismos ponen todo el acento en esta segunda en detrimento de la primera.

En el extremo opuesto de esta visión, se encuentra el paradigma pluralista, pero antes cabe referirse, por último, a una de las expresiones católicas del exclusivismo como es sin duda la visión rigorista del axioma “fuera de la iglesia no hay salvación”. Conviene recordar, a este respecto, cómo esta postura fue condenada por el magisterio eclesial. Y. M.-

J. Congar ha descrito con detalle el caso del jesuita Leonard Feeney<sup>16</sup>, que se adhirió a las propuestas expresadas por tres profesores laicos expulsados por el rector del Boston College, al mantener la condenación de todos aquellos que no pertenecieran expresamente a la iglesia católica. Feeney expresó públicamente sus opiniones en el periódico *From the Housetops* sin el *imprimatur*. El entonces arzobispo de Boston, Mons. R. J. Cushing, hizo públicas las sanciones canónicas contra Feeney quien, lejos de retractarse, formó un numeroso grupo de seguidores con el llamativo nombre de “*Esclavos del Corazón Inmaculado de María*”. Ante estas negativas, el Santo Oficio pidió al arzobispo Cushing que hiciera pública la carta del 8 de agosto de 1949, donde se desautorizaban las tesis de Feeney, excomulgado al final el 13 de febrero de 1952<sup>17</sup>. Se hace referencia en

15. Cf. G. D’COSTA, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions* (Oxford, Basil Blackwell, 1986) 67.

16. Cf. para lo que sigue Y. M.-J. CONGAR, “Fuera de la iglesia no hay salvación”, en IDEM, *Santa Iglesia*, (Barcelona, Estela, 21968) 387-81 (con bibliografía), y el reciente estudio de F.A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica* (Bilbao, Desclée De Brouwer [colección “Religiones en Diálogo” n°2], 1999).

17. Cf. “Letter to Archbishop Cushing of Boston”: *American Ecclesiastical Review* 77 (1952) 307-311. Cf. también DS 870. 1351 y 3866-73 (puede verse también en DH 3866-3873).

estos contextos a la doctrina del *implicatum votum*, el hecho de que no siempre sea necesaria la incorporación de hecho (*reapse*) a la Iglesia para salvarse, aunque sea al menos necesaria la adhesión por *voto et desiderio* que da la recta disposición del alma de aquel que desea conformarse con la voluntad de Dios<sup>18</sup>.

Finalmente, cabría hacer mención, como una forma extrema de exclusivismo, a los diversos tipos de fundamentalismo. Esta postura polémica –verdadero síndrome de sitiados– es una oposición militante a la modernización y secularización de la sociedad con las transformaciones de todo tipo que comporta en los modos de pensar y vivir, en las teologías liberales y modernas, en los cambios históricos, sociales y culturales, que produjeron movimientos de secularización dentro de los grupos religiosos y que se ven como una puesta en peligro de su identidad y la perduración de su vigencia social. Puede darse en

múltiples formas: las del protestantismo americano, la de los evangélicos, la de los católicos “integristas” o las de los fundamentalismos islámicos o judíos.<sup>19</sup>

## 2.2. EL MODELO PLURALISTA: LAS RELIGIONES, DIVERSOS CAMINOS DE SALVACIÓN.

Conocido también con los nombres de *teocéntrico*, *liberal* –incluso tiene variantes denominadas *reinocéntricas*, *soteriocéntricas* o *de la liberación*–, está indisolublemente unido al nombre de John Hick y su *revolución copernicana* en cristología. Según este autor se debe producir un *cambio de paradigma*, el cruce del Rubicón teológico, para plantear adecuadamente y en pie de igualdad el problema salvífico de las religiones en una era de pluralismo religioso. El paso del *eclesiocentrismo* al *crisocentrismo*, y de éste al *teocentrismo*, se presenta en este modelo como un proceso necesario

18. Cf. K. RAHNER, “La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pio XII ‘Mystici Corporis Christi’”, en IDEM, *Escritos de Teología* (Madrid, Taurus, 1961) II, 89-94. J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, (Barcelona, Herder, 1972) 390ss., matiza el contenido de ese *votum*. Cf. *Lumen Gentium*, 16.

19. Un estudio detallado puede verse en J. MARTÍN VELASCO, “El fundamentalismo religioso”, en J. J. TAMAYO (ED.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a casiano Floristán* (Madrid, Trotta, 1996) 271-293.

para dar respuesta a esos desafíos. Para que ese paso se produzca, J. Hick ha tenido que descentrar la encarnación, manteniendo al mismo tiempo que la divinidad de Jesucristo es un constructo mitológico cuya función es expresar la verdad literal de que Dios es encontrado a través de Jesús, de forma que debe reinterpretarse la fe cristiana tradicional en la encarnación y en la divinidad de Jesucristo. Hablar de Jesús como el Hijo, o como encarnación de la Palabra, es una de las muchas formas simbólicas que los primeros cristianos utilizaron para expresar la significación que *para ellos* tenía Cristo. Es más —mantiene Hick—, si el cristianismo se hubiera desplazado hacia el Extremo Oriente, posiblemente se habría expresado en las categorías de *bodhisattva* o *avatara*<sup>20</sup>. Es muy probable que en la base de estas afirmaciones se encuentre la definición

que el propio Hick da de mito; de este modo, ha podido decir: “defino un mito como una historia o planteamiento que *no es verdad literalmente*, pero que tiende a evocar una actitud disposicional adecuada a su contenido. Así, la verdad de un mito es una verdad práctica: un verdadero mito es aquel que nos relaciona correctamente con una realidad sobre la cual no podemos hablar en términos no mitológicos”<sup>21</sup>.

Con todo, Hick pretende seguir el “*proceso de deificación*” de Cristo desde los títulos bíblicos hasta la “ontologización” de lo que no era sino un lenguaje metafórico<sup>22</sup>, una poesía originaria del impacto que Jesús causó en sus discípulos al experimentar en él un encuentro transformante con Dios y una vida radicalmente nueva; en palabras del propio Hick, “la transformación de la existencia humana desde sí misma como centro

20. Cf. J. HICK, “Jesus and the World Religions”, en J. HICK (ED.), *The Myth of God Incarnate* (London, SCM Press, 21993) 176. Sobre Hick puede verse R. BERNHARDT, *o.c.*, 199-225 (esp.: 263-300), así como G. H. CARRUTHERS, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick* (Lanham / New York / London, University Press of America, 1990).

21. J. HICK, *An Interpretation of Religion... o.c.*, 248 (cursiva mía).

22. Cf. su última obra J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate* (London, SCM Press, 1993).

hacia la Realidad como centro”<sup>23</sup>. En definitiva, los cristianos primitivos habrían vivido el acontecimiento Jesucristo como el “espacio soteriológico” dentro del cual encontraron la liberación y la plenitud últimas: la salvación<sup>24</sup>. La renuncia a la unicidad y universalidad de Jesucristo es lo que permitiría tratar a las otras religiones como verdaderos caminos de salvación, de transformación del autocentramiento humano en un estar centrados sobre lo Real, que siempre es experimentado no en sí mismo (lo *Real an sich*), sino con nuestras categorías, como persona o impersona, ninguna de las cuales puede imponerse sobre las demás. Este abandono de la unicidad de Jesucristo es visto por este paradigma como la condición de posibilidad del diálogo interreligioso en el actual contexto de pluralismo. Para los autores que se inscriben en la órbita de Hick –con diversos matices–, las diferentes tradiciones religiosas representan otras

tantas “manifestaciones divinas en las diversas culturas de la humanidad sin que Jesucristo deba o pueda ser considerado como constitutivo o normativo para la salvación”<sup>25</sup>. Funciona aquí, más bien, la metáfora de las diferentes laderas que llevan a la cumbre de una montaña. “No es simplemente –ha podido decir R. Panikkar– que hay diferentes caminos que conducen a la cumbre, sino que la cumbre misma se derrumbaría si desaparecieran todos los caminos”; “la meta no puede ser identificada con ninguno de los caminos o medios que llevan a ella. Aunque Cristo es el Misterio, en el sentido de que ver a Cristo es alcanzar el Misterio, todavía éste no puede ser totalmente identificado con Cristo. Cristo es, sin embargo, un aspecto del Misterio como una totalidad, aunque él es *el Camino*”; es más, según Panikkar “sólo para el cristiano está el Misterio indisolublemente conectado con Cristo; sólo para el visnhuita está el Misterio inde-

23. J. HICK, *An Interpretation of Religion... o.c.*, 240.

24. No se puede entrar aquí en la distinción de Hick entre lo *Real an sich* y lo *Real como pensado y experimentado por nosotros* (como *personae impersonae*), de sabor kantiano, y que le sirve para fundamentar su tesis del pluralismo religioso, cf. a este respecto el capítulo 14 de *An Interpretation of Religion... o.c.*, 233-249.

25. J. DUPUIS, “Les religions comme voies de salut?": *Spiritus* 33 (1992) 9.

fectiblemente conectado con Vishnú o con cualquiera que haya sido la forma particular de 'alcanzar' la liberación"<sup>26</sup>.

Una prolongación *soteriocéntrica* o *reinocéntrica* del paradigma pluralista puede verse en la obra de Paul F. Knitter<sup>27</sup>. Este autor parte de la constatación de dos signos de los tiempos: la experiencia de los múltiples pobres del mundo, a los que ha intentado responder —desde la reflexión creyente— la teología de la liberación, y la experiencia de las numerosas religiones en una cultura planetaria a la que intenta responder la teología de las religiones. Knitter pretende que ésta aprenda de aquélla, que se convierta en la guía de una teología pluralista de las religiones. Es más, ve que se necesitan mutuamente, pues el movimiento de la liberación, de la transformación socio-política que pide un mundo injusto, tiene necesidad no de una religión, sino de varias. La liberación económica, política, nuclear, etc., es demasiado enorme para una sola na-

ción, cultura o religión. La cooperación intercultural en la praxis liberadora de la humanidad sufriente se ve como una de sus condiciones de posibilidad. Según Knitter, la teología de la liberación no sólo ha enraizado en Hispanoamérica, sino que lo está haciendo con profundidad también en África y Asia, dilatando sus preocupaciones en el contexto del diálogo interreligioso. Llama la atención sobre la opinión de Aloisius Pieris, de Sri Lanka, quien piensa que la irrupción del tercer mundo con su demanda de liberación, es también la irrupción del mundo no-cristiano, la mayoría de cuyos pobres percibe y simboliza su preocupación última en los idiomas, culturas y religiones no-cristianos. ¿Qué elementos, pues, puede asumir la teología de las religiones de la liberación?

En primer lugar está la *opción preferencial por los pobres y no-personas*. Siguiendo a Dorothee Sölle, mantiene Knitter que este elemento de la teología de la liberación ayuda, en primer lugar,

26. R. PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany* (Maryknoll, New York, Orbis Books, 1981) 24-25 (de aquí son todos los entrecorillados desde la última nota).

27. Cf. para lo que sigue: P. F. KNITTER, "Toward a Liberation Theology of Religions", en J. HICK / P. F. KNITTER (EDS.), *The Myth of Christian Uniqueness* (London, SCM Press, 1988) 178-200.

a discernir la a veces entusiasta afirmación del pluralismo confrontándonos con sus límites: lo intolerable (el sufrimiento y la opresión). Esta opción se convierte así en el primer objeto del diálogo interreligioso que, a su luz, no aparece como un lujo, sino como una prioridad esencial para la praxis de liberación. Pero el alcance de esta asunción va todavía más lejos. Knitter se pregunta cómo es posible mantener la riqueza del pluralismo sin caer en el relativismo, y propone tres caminos que son el despliegue de la irrupción de la opción preferencial por los pobres en la teología de las religiones.

El primero de ellos tiene que ver con el círculo hermenéutico tal como lo usa la teología de la liberación. Lo que el autor denomina la “hermenéutica de la sospecha”. El peligro de que la interpretación de la escritura y las formulaciones doctrinales puedan devenir ideología, un medio de promover nuestros intereses a expensas de los demás. Para evitar esto en lo posible, es necesario un verdadero discernimiento que, en la aproximación a los otros creyentes, nos haga conscientes de nuestras precomprensiones hacia ellos. De ahí la afirma-

ción de que las doctrinas sin frutos éticos son sospechosas. Los modelos tradicionales para comprender el diálogo interreligioso, sean inclusivistas (cristianismo anónimo de Rahner) o liberales (H. Küng), promueven –en opinión de Knitter– un cripto-colonialismo teológico de las religiones, un imperialismo cultural de occidente, que los alinea con el desarrollo del primer mundo, la dependencia socio-económica y la subordinación más que con la liberación.

En segundo lugar, la opción preferencial por los pobres ayuda a resolver la difícil y controvertida cuestión referente a las presuposiciones y procedimientos para el diálogo interreligioso. En opinión de Knitter, filósofos como Jeremy Berstein y Richard Rorty o teólogos como Francis Fiorenza y George Lindbeck han llamado la atención sobre el peligro de “objetivismo” o “fundacionalismo”: la convicción básica –en la formulación de Bernstein– de que hay una matriz ahistórica o marco de trabajo que puede determinar en última instancia la naturaleza racional, el conocimiento, la verdad, realidad, bondad, etc., de la experiencia religiosa. Se trataría entonces –a juicio de knitter– de re-

sistir el canto de sirenas del objetivismo y el fundacionalismo, de aceptar que todo conocimiento está “cargado teóricamente” con las diferentes estructuras de plausibilidad de las diversas culturas, y que cada religión habla con su propio “juego de lenguaje”. No habría un fundamento o esencia común a las diferentes religiones. El deseo de destilar dicha esencia común no tiene sentido, pero si se rechaza este fundacionalismo, lo propio cabe hacer con el escepticismo radical de un relativismo que coarta toda relación entre religiones y culturas, reducidas a meros juegos de lenguaje o estructuras de plausibilidad. En opinión de Knitter, autores como R. Panikkar, Cobb, Berstein, etc., aceptan un acercamiento habermasiano a la verdad que acontecería en la praxis de la acción comunicativa. Este “fondo común” no es una tierra firme, sino un fundamento que se conmueve. Y es aquí donde viene en ayuda de la teología de las religiones la teología de la liberación. La opción preferencial por los pobres y no-personas, el trabajo por y a favor de las víctimas de este mundo y sus sufrimientos es la base del diálogo interreligioso. Con todo, este privilegio hermenéutico

del pobre no es visto por Knitter como un nuevo “fundacionalismo”, como un nuevo punto arquimédico seguro contra todo ataque crítico, sino como una aproximación o punto de partida que se irá clarificando con el tiempo al ver cómo crea un nuevo fundamento común de comprensión.

A este respecto, señala acertadamente Knitter el pensamiento de A. Pieris según el cual, el “instinto religioso” es definido como una urgencia revolucionaria, como un impulso psico-social para generar una nueva humanidad, siendo precisamente este impulso el que define la esencia del *Homo religiosus*. Y así, mejor que el monasterio o la montaña mística sería la lucha por la justicia el “lugar” donde hindúes, musulmanes, budistas, cristianos y judíos puedan dialogar juntos. Antes que una comunión en la experiencia místico-contemplativa (T. Merton) se trataría de una comunión en la praxis liberadora como el más fructífero punto de partida para el encuentro de las diversas tradiciones religiosas. Todo esto significa un desplazamiento de los paradigmas eclesiocéntricos hacia los cristocéntricos y de éstos a los teocéntricos para desembo-

car en el modelo reinocéntrico o soteriocéntrico. Lo que une a las religiones es el lenguaje común de la praxis y no cómo están relacionadas con la Iglesia (bautismo de deseo) o Cristo (cristianismo anónimo de Rahner, por ejemplo), o normativamente (H. Küng), ni cómo responden a la concepción de Dios, *sino como promueven la sotería* (en cristiano, la *basileia*). El hincapié en este programa no recae tanto en el inefable misterio de lo divino (*Theos*), cuanto en la *sotería*, en el inefable misterio de la salvación: *vimukti*, *moksa*, *nirvana*, *salus*, etc. Con todo —piensa Knitter—, la opción preferencial por los pobres no es una imposición, una condición absoluta para el diálogo interreligioso, sino una oferta, una sugerencia, una invitación para que ese diálogo sea más auténtico y efectivo sugiriendo la convergencia en la *sotería*; no es un medio en sí mismo, sino una *anticipación de la justicia*. Y este es el tercer camino señalado por Knitter: la búsqueda de un criterio de juicio. Comienza por constatar la dificultad de dicho intento y, sobre todo, su aplicabilidad. Lo que si le parece más seguro es que ya se vea éste en la ética global (Samartha), en lo

*humanum* (H. Küng), en la experiencia mística (T. Merton) o en el *Pneuma* (Panikkar), etc., tendrá que ver sin duda con la salvación, tendrá que ser un criterio soteriocéntrico que “mida” la efectividad soteriológica de las diversas religiones. Su pregunta será: ¿Qué elementos contribuyen a una auténtica y completa liberación? Lo que supondría, en opinión de Knitter, que ningún mediador o sistema de símbolos es absoluto.

Con esto llegamos al final del pensamiento de Knitter, el que tiene que ver con la relación entre teología de las religiones y unicidad de Jesucristo. En su intento de ir más allá del exclusivismo y del inclusivismo, prolonga el autor el pensamiento de Hick en este punto, proponiendo rechazar la comprensión tradicional de Jesucristo como voz final, normativa y definitiva de la unicidad en lo que ha dado en llamar *unicidad complementaria* con respecto a otros mediadores religiosos. Según este planteamiento, Knitter afirma que Jesús es único —junto con otros únicos liberadores—, salvador universal —junto con otros salvadores universales. Su universalidad y unicidad no sería exclusiva, ni inclusiva,

sino *complementaria*.<sup>28</sup> Primado, pues, de la ortopraxis sobre la ortodoxia; de la *sotería* –especialmente la opción por los pobres– sobre los problemas teóricos de fondo (Kitter se refiere en este contexto a Mt 6, 33 y 7, 21-23).

Como puede verse por estos planteamientos, el intento de legitimar el pluralismo religioso mediante la reducción de la pretensión de unicidad y universalidad de Jesucristo, que el cristianismo ha venido confesando a lo largo de la historia, bien mediante una pretendida “desmitologización” de la encarnación, o porque se separe indebidamente al Jesús histórico del Cristo resucitado, no da cuenta plena del equilibrio que debe mantenerse entre voluntad salvífica universal de Dios y mediación única de Cristo. Cabe, sin embargo, pensar esta mediación en términos de un paradigma inclusivo.

### 2.3. EL MODELO INCLUSIVO

El paradigma inclusivista se presenta con la pretensión de hacer justicia tanto a la unicidad de Jesucristo en el orden de la salvación como a la voluntad salvífica universal de Dios. Por lo que respecta al cristianismo católico, ha sido decisiva –a este respecto– la orientación del Concilio Vaticano II: su llamada a todos los cristianos al diálogo y al encuentro con los que no profesan nuestra fe; su conciencia universalista de la Iglesia y el haber dedicado expresamente un documento –*Nostra aetate*– a la relación con las religiones no cristianas, aparte de numerosos otros textos importantes, dispersos en el conjunto de los textos conciliares, ha puesto las bases y ha dado las pautas para la elaboración de una teología de las religiones de tipo inclusivo<sup>29</sup>.

28. Cf. *Ibid.*, 194. Cf. con más detalle P. F. KNITTER, *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (New York, Maryknoll, 1995) 23-37; 124-135. Y las famosas “Five Theses on the Uniqueness of Jesus”, en L. SWIDLER / P. MOJZES (Eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter* (New York, Maryknoll, 1997) 3-16, con las críticas de los diversos autores, especialmente la problemática Tesis 3ª: “El papel salvífico de la unicidad de Jesús puede ser reinterpretado en términos de *verdaderamente* (*truly*), pero no de *únicamente* (*only*)” (*ibid.*, 7). Más sobre el papel de la ética y la responsabilidad global en el diálogo interreligioso en P. F. KNITTER, “Responsibilities for the Future: toward an Interfaith Ethic”, en J. D’ARCY MAY (Ed.), *Pluralism and the Religions. The Theological and Political Dimensions* (London, Cassel, 1998) 75-89.

29. Cf. P. ROSSANO, “Le religioni non cristiane alla luce del Concilio e della Bibbia”, en *IDEM*, *Dialogo e annuncio cristiano. L’incontro con le grandi religioni* (Milano, Paoline, 1993) 28-31.

Con todo, no ha precisado si las otras religiones son vías de salvación o no; sólo se refiere a Cristo como vía inclusiva de salvación y la Iglesia como sacramento universal de la misma. Sin embargo, conviene resaltar la nueva actitud que representa su orientación. Antes del Concilio era frecuente plantear el tema desde la perspectiva de la *salvación de los infieles*<sup>30</sup> como individuos: las condiciones y elementos necesarios que debían darse para su salvación. El no cristiano que escucha la voz de su conciencia, respetando el inescrutable misterio de la voluntad divina, recibe los elementos esenciales de la vida sobrenatural. Mientras el evangelio no llegue a tierras de misión y, por tanto, no se implante aún la Iglesia, Dios proveerá al pagano, por medios *extraordinarios*, la gracia necesaria para la salvación.

El concilio se sitúa más bien en una perspectiva de *historia universal de la salvación*; historia que se desarrolla en el trasfondo judeo-cristiano pero que se

extiende a toda la humanidad. El *don salvífico* viene de Dios Padre, que quiere que todos los hombres se salven, *mediante* Jesucristo —único mediador y salvador, sin disociar al Jesús histórico del Cristo resucitado—, *en el Espíritu Santo*; y la Iglesia es el signo, el sacramento universal de la salvación (cf. AG, 1. 7; LG, 4, 48 y GS, 10) del sacramento original que es Cristo, y por tanto su mediación es ministerial, diacónica; hay, como ha dicho J. Dupuis, un “‘descenramiento’ eclesiológico”<sup>31</sup> y una recuperación de lo cristológico y del papel del Espíritu. El plan salvífico de Dios se realiza también a través de las iniciativas religiosas no cristianas, aunque deban ser iluminadas y saneadas, que algunas veces pueden considerarse como preparación evangélica (cf. AG, 3). En las otras religiones reconoce el concilio elementos de verdad y de gracia (cf. AG, 9; LG, 16), de bondad y de santidad (cf. NA, 2; LG, 16); en ellas pueden encontrarse *semillas del Verbo*, incluso en su vi-

30. Cf. la obra de L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse 1934 (ed. original de 1912). Un buen resumen de sus posiciones en P. DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, (Madrid, La Editorial Católica [BAC, 343], 1973) 241-46.

31. J. DUPUIS, *Introducción a la cristología* (Estella, Verbo Divino, 1994) 257.

da ascética y contemplativa –en su espiritualidad– (cf. AG, 11). Según el conocido texto de *Lumen gentium*, 16:

“[...] el Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2, 4). En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia (*per conscientiae dictamen agnitam*), pueden conseguir la salvación eterna. Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una preparación al Evangelio y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida”.

Otro de los textos célebres del Concilio –verdadero *locus classicus*– es aquel de *Gaudium et spes* 22<sup>32</sup>, donde se habla de que el misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado,

que manifiesta plenamente el hombre al propio hombre –“El mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre–:

“Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios (*modo Deo cognito*), se asocien a este misterio pascual.”

Esta recuperación de la unidad del misterio de salvación y del aspecto pneumatológico, permite superar el eclesiocentrismo, encontrando también para la Iglesia el puesto adecuado en dicho misterio. Esta acción universal del Espíritu Santo en el mundo es reconocida explícitamente en *Ad gentes*, 4: “el Espíritu Santo actuaba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado”, donde se recoge en la nota 19 el bello texto del *Sermón* 76 de S. León **Magno**

32. Cf. R. TONONI, “Mistero pascale e salvezza per tutti. Analisi storico-critica di un testo della *Gaudium et Spes*”, en AA.VV., *Cristianesimo e religioni in dialogo* (Brescia, Morcelliana, 1994) 171-202.

(PL 54, 405-6): “Cuando el día de Pentecostés el Espíritu Santo llenó a los discípulos del Señor, no fue esto como iniciación de un oficio, sino añadidura de una dádiva, ya que los patriarcas, y los profetas, y los sacerdotes, y todos los santos que vivieron en tiempos anteriores, fueron vivificados por la santificación del mismo Espíritu..., aunque no con la misma medida de dones”. Por otra parte, según *Gaudium et spes*, 41 la Iglesia sabe “que el hombre, *solicitado sin cesar por el Espíritu de Dios*, nunca será totalmente indiferente ante el problema de la religión [...] Pues el hombre siempre deseará, al menos confusamente, saber cuál es el significado de su vida, de su actividad y de su muerte”. Este acento puesto sobre la experiencia de Dios le llevará a la declaración *Nostra aetate* a reconocer como fondo común a todas las religiones el intento de “respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones. ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte?

¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?” (NA, 1). Las religiones son las respuestas socio-culturales a esos interrogantes radicales del hombre, verdaderos “tesoros de la espiritualidad humana” –en expresión de Juan Pablo II en *Redemptor hominis*, 6– que deben ser valorados a la luz de la fe cristiana.

El magisterio posconciliar ha continuado subrayando, en la línea de 1 Tim 2, 4-6, tanto la voluntad salvífica universal de Dios como la mediación única y universal de Cristo. Así, la *Redemptoris missio*, en el n°5, afirma: “Los hombres no pueden entrar en comunión con Dios, si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu. Esta mediación suya única y universal, lejos de ser un obstáculo en el camino hacia Dios, es la vía establecida por Dios mismo, y de ello Cristo tiene plena conciencia. Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo, cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas o complementarias”. En el

nº 10, hablando de la universalidad de la salvación con respecto a los que han sido educados en otras tradiciones religiosas, se afirma que “para ellos, la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración”. Al final de este número se cita el conocido texto de GS 22. Otros dos textos de la encíclica citada subrayan, quizá en respuesta a ciertas teologías

pluralistas actuales, tanto la imposibilidad de separar al Verbo de Jesús, cuanto el peligro de desvincular la acción universal del Espíritu Santo de su relación con Cristo.<sup>33</sup>

Todas estas indicaciones han sido proseguidas por la teología católica en lo que se ha dado en llamar la línea Daniélou y la línea Rahner como sus dos tendencias básicas.

#### A. El modelo del cumplimiento

La llamada tendencia Daniélou<sup>34</sup>, más que elaborar una teología de las religiones en la que poder plantear el valor salvífico de las otras religiones, está preocupada por replantear el problema mi-

33. Cf. RM 6: “Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos [...] Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que le confiere un significado absoluto y universal, por lo cual, mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma”. Y el nº 19: “Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús y que actúa en la Iglesia. No es, por consiguiente, algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar un espacio de vacío, como a veces se da por hipótesis que existe entre Cristo y el Logos. Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu”.

34. Cf. J. DANIÉLOU, “Christianisme et religions non chrétiennes”: *Études* 321 (1964) 323-35. Su bibliografía sobre el tema y un buen estudio sobre el autor puede verse en R. E. VERSATEGUI, “Christianisme et religions non-chrétiennes: analyse de la ‘tendance Daniélou’”: *Euntes Docete* 23 (1970) 227-279. **IBEM**, “Les religions non-chrétiennes n'ont-elles aucune valeur salvifique? Evaluation critique de la position du Cardinal Daniélou concernant les religions non-chrétiennes”: *Euntes Docete* 27 (1974) 25-64.

sionero de la Iglesia; lo que le interesa, en el fondo, es el encuentro de la Iglesia con las religiones en el terreno de la misión<sup>35</sup>. Es una corriente, por tanto, eclesiocéntrica que subraya fuertemente la trascendencia del cristianismo. Para esta postura la religión es una aspiración innata en el hombre hacia la comunión con lo divino: *Homo naturaliter religiosus*. Las religiones no son sino la objetivación de esa búsqueda, de esa radical aspiración inscrita en el corazón del hombre, a veces hasta el heroísmo, pero sólo el cristianismo es la verdadera religión sobrenatural, pues es la respuesta plena y definitiva de Dios a esa aspiración del hombre religioso, aquéllas no son más que la aspiración ascendente del hombre hacia Dios, *alianza cósmica de Noé* –cualitativamente diversa de la abrahámico-mosaica y la cristiana–, ámbito de lo natural, *pedras de espera* de la piedra angular que es Cristo y que en sí mismas no juegan ningún papel en el misterio de la salvación. Esta tendencia se ha prolongado en algunas obras de Henri de Lubac y H. Urs von Balthasar.

Para el primero, atribuir un valor positivo a las religiones implicaría renunciar a la unidad y unicidad del plan divino de salvación, “si existen objetivamente varios caminos de salvación –ha podido decir–, paralelos de algún modo, nos encontraríamos con una dispersión, no ya con una convergencia espiritual, y carecería de unidad lo que indebidamente se llamaría entonces el ‘plan de Dios’”.<sup>36</sup> Y aboga, apoyándose en Teilhard de Chardin, por el cristianismo como único eje de convergencia, si bien Teilhard no refería ese eje al cristianismo sino a Cristo. Un eco de este modelo se encuentra en la *Evangelii nuntiandi*, 53: “la Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios”, para afirmar más adelante que “nuestra religión instaure efectivamente una relación auténtica y viviente con Dios, cosa que las otras religiones no lograron establecer, por más que tienen, por decirlo así, extendidos sus brazos hacia el cielo”.

35. Cf. P. R. VERSATEGUI, “Christianisme et religions non-chrétiennes...” *o.c.*, 230.

36. H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca, Sigueme, 1967) 151-152.

H. Urs von Balthasar ha señalado la ambi- y plurivalencia de las religiones, lo que nos hace incapaces de sellarlas como caminos de salvación o vías de perdición, “se las debe admitir, en cuanto parcialmente utilizables por Dios, como vehículos e instrumentos de su acción salvífica”.<sup>37</sup> Estudiando los textos clásicos del conocimiento natural de Dios (Sap 13, 1-9; Rom 1, 18-21 y 2, 14-15; Hch 17, 22-28) y cómo procede la Biblia (rechazando y asumiendo lo asumible), rastrea von Balthasar las diversas oleadas de religiosidad extra-bíblica con las que aquélla entró en un contacto polémico, a veces, pero creativo en su mayor parte. Y así, comienza señalando cómo la “religión de los padres”, recogida en el Pentateuco, no condena “ni rechaza el politeísmo de la edad patriarcal, sino que se le configura y asimila como preludeo, punto de partida y prehistoria del yahvismo”<sup>38</sup>, pues —según Heb 1, 1— el Dios viviente “habló de una manera fragmentaria y de muchos modos a nuestros padres”. Balthasar sigue este

mismo proceso en las fiestas culturales, los poderes de los dioses extraños, etc., para estudiar la segunda ola de religiosidad extra-bíblica que fue el período de Salomón, donde la sabiduría egipcia, y en general del oriente, es acogida en los círculos palaciegos e influye en la literatura bíblica sapiencial. En este sentido, señala el autor, destaca el libro de Job —que pudo tener su origen en el exilio—, donde se presenta la figura de un no israelita piadoso y justo sometido por Dios a una prueba “inaudita, únicamente explicable en una relación con Dios sumamente personal”<sup>39</sup>. Tampoco Ezequiel tuvo dificultad en reconocer a los sabios y justos del paganismo (cf. Ez 14, 14). Por último, la tercera oleada que señala Balthasar es el helenismo, que produjo la atrevida empresa de la versión del los LXX, y la figura bifronte (grecojudía) de Filón quien, junto con otros escritores helenistas, influyó indirectamente en el NT.

Con todo, y a pesar de esta visión positiva, von Balthasar concluye, si-

37. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Las religiones y la Biblia”, en *Mysterium Salutis* II, 29-52, cit. en p. 49.

38. *Ibid.*, 51.

39. *Ibid.*, 52.

guiendo a 2 Cor 4, 4 y Heb 1, 3, que ninguna imagen de Dios elaborada por los hombres puede atravesarse en el camino de salvación del Dios viviente, que ninguna de las anticipaciones extra-bíblicas son suficientes para una síntesis, sino que deben ser cumplidas por la imagen ofrecida por el mismo Dios, que sí es la verdadera síntesis: “se pide a las religiones –concluye– una total y dolorosa renuncia de todos sus esquemas porque el esquema de Dios le exige a él mismo la más alta y dolorosa de las renunciaciones, la crucifixión de su propio Hijo. La “necedad” de Dios en la cruz de Cristo, que se proclama como más sabia que toda la sabiduría religiosa de la humanidad, exige que también las religiones admitan la “necedad” si quieren alcanzar la verdadera sabiduría”.<sup>40</sup>

Finalmente, cabe destacar una posición intermedia entre ésta y la de Rahner, que reserva un papel concreto a las diversas religiones en una especie de “adviento interreligioso”: la representada por la obra de Robert Charles Zaehner, profesor de Religiones Orien-

tales y Ética en la Cátedra Spalding de Oxford desde 1952 hasta 1974, año de su muerte. Este autor resume su especial modelo del cumplimiento en estos términos: el cristianismo “cumple tanto la tradición mística de la India tal y como se expresa finalmente en la *Bhagavad-Gita* y el la doctrina Bodhisattva, como las esperanzas de Zoroastro, el profeta del antiguo Irán. En Cristo las dos corrientes se encuentran y son armonizadas y reconciliadas como en ninguna otra parte: pues Cristo cumple tanto la ley y los profetas de Israel como ‘el evangelio de los gentiles’ tal y como se predicaba en la India e Irán”.<sup>41</sup> Así, el misterio total de Cristo es preanunciado por el diverso “oído” que los diferentes pueblos han tenido para esa venida: la India con la categoría de *avatara* preanuncia la idea misma de encarnación, y con la de Bodhisattva, del budismo Mahayana, la idea de un sacrificio, una entrega hasta el extremo. China, con la categoría del *Tao*, habría preanunciado el modo concreto de la encarnación de Cristo: en *kénosis*, etc., hasta prolongar

40. *Ibid.*

41. R. C. ZAEHNER, *o.c.*, 90.

su esquema del cumplimiento al entero proceso cósmico, siguiendo a Teilhard de Chardin.<sup>42</sup>

## B. La tendencia Rahner<sup>43</sup>

Esta corriente habla de una presencia de Cristo en las otras religiones, a la que Rahner se ha referido con el no muy afortunado término de '*cristianismo anónimo*'. No se trata de una mera cuestión terminológica con vistas al diálogo interreligioso, sino de un problema teológico de fondo que intenta dar luz a nuestro tema desde la perspectiva dogmático-fundamental. Rahner distingue entre *historia profana* e *historia de la salvación*, que a su vez divide en *historia universal de la salvación* (*Allgemeineheilsgechichte*) e *historia especial de la salvación*. Llama a ésta particular o especial, porque en ella se da una interpretación particular en la que se revela

el significado salvífico de toda la historia. Para Rahner sólo existe *una* historia pues –contra Cullman– mantiene que la historia de la salvación no es una selección de acontecimientos dentro del conjunto de la historia universal –toda la historia de la humanidad es el espacio donde se decide sobre la salvación o perdición del hombre y, por tanto, la historia universal de la salvación es tan extensa como la llamada “profana”–; es decir, que no hay una “zona” determinada como historia de salvación de modo que pudieran pensarse otras que quedarán fuera de la historia de la gracia. La salvación afecta a la totalidad del hombre y del mundo y no sólo a “un sector” o a una “temática particular” que pudiera separarse de ella. Rahner mostraba ya una clara conciencia de este planteamiento en su artículo sobre la incorporación a la Iglesia según la *Mystici corporis*. Lo que se pretende es mantener a un

42. Cf. R. C. ZAEHNER, *Evolution in religion* (Oxford, Clarendon Press, 1971).

43. Cf. K. RAHNER, “Historia del mundo e historia de salvación”, en *Escritos de Teología (=ET)* 5, 115-134. “El cristianismo y las religiones no cristianas”, en *ET* 5, 135-156. “Los cristianos anónimos”, en *ET* 6, 535-544. *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona, Herder, 1984) 363-374, entre otros. Tres buenos resúmenes de sus posiciones pueden verse en M. WILES, *Christian Theology and Inter-religious Dialogue* (London / Philadelphia, SCM Press / Trinity Press International, 1992) 45-63, y M. BARNES, o.c., 45-65. R. BERNHARDT, o.c., 115-118 (esp.: 228-259).

tiempo la voluntad salvífica universal de Dios (1 Tim 2, 4) y la mediación constitutiva de Cristo. Rahner partía en ese trabajo de la teología de la redención objetiva de los padres griegos: “al hacerse hombre el Verbo de Dios, la Humanidad ha quedado convertida real-ontológicamente en el pueblo de los hijos de Dios, aun antecedentemente a la santificación efectiva de cada uno por la gracia”, así —prosigue el razonamiento de Rahner—, “dondequiera que hay hombres, no son ya en concreto sólo ‘puros hombres’, en sentido del concepto abstracto, aristotélico-escolástico, del ser humano”. Esta humanidad que él ve consagrada por la encarnación, tiene su fundamento en “la conjunción de la unidad natural del género humano y de la encarnación real del Verbo de Dios”<sup>44</sup>. Este es el sentido profundo, lejos de la confusión a la que envía el término, del concepto de *cristianismo anónimo*:

“Según la fe católica, tal como ésta se ha expresado claramente en el Vaticano II, no puede dudarse de que alguien

que no se halla en una unión histórica concreta con la predicación expresa del cristianismo, puede, sin embargo, ser un hombre justificado, que vive en la gracia de Dios. Él posee entonces aquella comunicación sobrenatural gratuita de Dios mismo no sólo como oferta, como existencial de su existencia, sino que ha aceptado también esta oferta y con ello propiamente también lo esencial de lo que quiere transmitirle el cristianismo: su salvación en la gracia, que objetivamente es la gracia de Jesucristo. Porque la autocomunicación trascendental de Dios como oferta a la libertad del hombre es, por una parte, un existencial de cada hombre y, por otra, un momento en la autocomunicación de Dios al mundo, la cual tiene en Cristo su fin y su cumbre, cabe hablar cabalmente de ‘cristianos anónimos’”<sup>45</sup>.

Las religiones interpretan explícitamente la temática salvífica oculta en la historia humana universal —en esto coincide con Pannenberg—, pero sólo la interpretación judeo-cristiana es definitiva y autoritativa, escatológica. Las religiones son, pues, expresiones sociales de las

44. K. RAHNER, “La incorporación a la Iglesia...” a.c., 89 (de aquí los los últimos entrecomillados desde la última nota).

45. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe...* a.c., 214; otros dos textos al respecto en 270-71; 357-58.

vías de salvación fuera de la Iglesia, entendiendo esta expresión “vías de salvación” no en sentido histórico-fenomenológico, sino desde el punto de vista teológico: *Cristo es la vía única de salvación y la mediación querida por Dios*. La salvación que se da en las religiones lo es en tanto que expresiones socio-culturales de la *Historia general –universal– de la salvación*, y está referida a Cristo –presente de forma escondida en ellas– y a la Iglesia como vía ministerial, diacónica, signo y sacramento de la mediación original de aquél. De esta forma se las valora positivamente, pero se respeta al mismo tiempo los dos axiomas ya conocidos: la voluntad salvífica universal de Dios y el hecho y la fe de que esa salvación viene sólo de Dios en Cristo. El inclusivismo rahneriano, según Gavin D’Costa, resuelve los problemas que dejaban sin solucionar de los modelos exclusivos y pluralistas, conservando lo que tienen de válido. Un texto de J. Dupuis lo resume muy claramente:

“Por un lado, Jesucristo es claramente afirmado como revelación definitiva de Dios y Salvador absoluto; por otro,

queda abierta la puerta al reconocimiento sincero de manifestaciones divinas en la historia de la humanidad y en las diferentes culturas, y de ‘elementos de gracia’ en el seno de otras tradiciones religiosas para la salvación de sus miembros. Revelado de una vez para siempre en Cristo Jesús, Dios –y el misterio de Cristo– está de todos modos presente y en acción en las demás tradiciones religiosas. ¿Cómo? Es lo que debe aclarar una teología de las religiones”.<sup>46</sup>

Un eco de esta corriente de pensamiento teológico se encuentra en el reciente documento del Pontificio Consejo para el Diálogo Inter-religioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, titulado *Diálogo y anuncio*. (1991). En su número 29 se lee:

“De este misterio de unidad deriva el hecho de que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, aunque de modo diferente, en el mismo misterio de salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu. Los cristianos son conscientes de ello gracias a su fe, mientras que los demás desconocen que Jesucristo es la fuente de su salvación. El misterio de la salvación los to-

46. J. DUPUIS, *Introducción a la cristología... o.c.*, 270.

ca por vías que sólo Dios conoce, mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo. A través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su conciencia, los miembros de las otras religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como su salvador (cf. AG, 3. 9 y 11).<sup>47</sup>

Este texto es enormemente significativo. Ya antes, en el número 28, el documento hablaba de la unidad del género humano “basada en un origen común, puesto que todos los hombres y mujeres han sido creados por Dios a su imagen” y están llamados “a un destino común, que es la plenitud de vida en Dios”. Al mismo tiempo afirmaba en dicho número la *unidad del plan divino de salvación y su centro: Jesucristo* quien, “en la encarnación ‘se ha unido en cierto modo a todo hombre’ (cf. *Redemptor hominis*, 13; *Gaudium et spes*, 22)”, para terminar mencionando “la presencia activa del Espíritu Santo en la vida religiosa de los miembros de las otras tradiciones reli-

giosas”. En el número 29, que se ha citado completo más arriba, se sacan las consecuencias de estos principios teológicos con respecto a la valoración salvífica de las otras religiones. Por una parte, se subraya cómo las tradiciones religiosas de la humanidad tienen valor salvífico —como sistemas históricos, sociales y culturales— gracias a la presencia activa en ellas de Jesucristo por medio de su Espíritu. Los miembros de dichas tradiciones “reciben la salvación en Jesucristo”, no a pesar de sus religiones, sino “a través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su conciencia”.

Por otra parte, esa presencia activa del misterio de Cristo en las otras religiones es reconocida por el texto como escondida y desconocida para sus miembros (“los demás desconocen que Jesucristo es la fuente de la salvación”; “reciben la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como su salvador”). Frente a estos, los cristianos “son conscientes de ello gracias a su fe”.

47. “Diálogo y anuncio”: *Ecclesia* 2547 (1991) 30. Cf. J. MASSON, “Le dialogue entre les religions. Deux documents récents”: *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1992) 725-737.

Estas expresiones, que recuerdan el término rahneriano de “cristianismo anónimo”, apuntan más bien a la relación de dichas tradiciones religiosas con el misterio originario de Cristo. No es cuestión del paso de lo implícito a lo explícito, sino de modalidades distintas de mediación (cf. el “*aunque de modo diferente*” de DN, 29); como ha señalado J. Dupuis, “se trata, de hecho, de mediaciones de naturaleza diversa, que instituyen, por tanto, regímenes distintos de la salvación cristiana”<sup>48</sup>. Este autor reconoce además que dicho régimen no tiene una diferencia de grado con respecto al que se da en el cristianismo y la Iglesia, sino que es un modo inferior de mediación con respecto a estos.

Además, el texto que se viene comentando pone de manifiesto claramente la dimensión pneumatológica (“el misterio de la salvación los toca por vías que sólo Dios conoce, *mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo*”). Con ello, el texto pone en la pista de una sugerente

orientación para la futura teología de las religiones, que puede basarse en esta presencia y acción universal del Espíritu Santo<sup>49</sup>. Algún autor reciente se ha referido al Espíritu como al “punto de inserción” de Dios en la vida de los hombres y los pueblos<sup>50</sup> y ha llamado la atención sobre lo provechosa que puede ser en este punto la teología trinitaria: la correspondencia que existe entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. Se recupera así un paradigma unitario en el que no se desgajan la perspectiva cristológica de la pneumatológica, ni del teocentrismo; estos elementos son inseparables en el misterio cristiano, ya que la influencia universal del Espíritu está ligada esencialmente a la universalidad del Resucitado. “La función de salvación del Espíritu Santo –ha podido decir a este respecto J. Dupuis– consiste precisamente en centrar a los hombres sobre el Cristo, que Dios ha establecido como el mediador y la vía conducente hacia él”, y por tanto Cristo sigue estando en el

48. Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid, Paulinas, 1991) 205.

49. Cf. para lo que sigue J. DUPUIS, “Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux”: *Nouvelle Revue Theologique* 113 (1991) 853-863, esp., 861-863.

50. Cf. J. DUPUIS, “Le débat christologique...” a.c., 862.

centro y no hay oposición entre cristocentrismo y pneumatología, sino que son “dos aspectos inseparables de una sola y misma economía”<sup>51</sup>.

### 3. APORÍAS

Se llega así, desde los niveles y modelos teológicos que piensan la relación de la fe cristiana con las otras religiones, a la cuestión más difícil de las aporías que aquejan a cada uno de ellos y a la búsqueda de nuevas claves para avanzar pisadas de solución. En efecto, una primera conclusión se impone: superar definitivamente los modelos exclusivistas, que se resisten a morir del todo, como es el caso de H van Straelen, quien en una obra reciente mantiene todavía esta posición<sup>52</sup>. Desechados los exclusivismos como impracticables, también presenta el modelo pluralista serias dificultades para dar plena cuenta de los datos neo-

testamentarios y de la tradición sobre el misterio de Jesucristo. Propuestas como la de J. Hick, parecen reproducir en el nuevo contexto del diálogo entre las religiones la idea de religión de la razón propia de algunas teorías ilustradas. El recurso a la categoría de *Lo Real an sich*, parece olvidar que esa misma categoría “no deja de ser una representación, tan condicionada culturalmente como las de las religiones, de aquella realidad a la que los sujetos religiosos reconocen como su Dios”<sup>53</sup>. Por otra parte, las propuestas desmitologizadoras de la encarnación, no parecen dar plena cuenta de la totalidad del misterio de Cristo, al suponer una fuerte reducción del mismo y resentirse de una seria tendencia al relativismo. La idea repetida por muchos de sus representantes de que “Jesús era *totus deus*, completamente Dios [...] pero no era *totum dei*, la totalidad de Dios”<sup>54</sup>,

51. *Ibid.*

52. Cf. H. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XXIe siècle* (Paris, Beauchesne, 1994).

53. J. MARTÍN VELASCO, “Dios en el universo religioso”, en J. MARTÍN VELASCO / F. SAVATER / J. GÓMEZ CAFFARENA, *Interrogante Dios. XX Foro sobre el Hecho Religioso* (Santander, Sal Terrae/Fe y Secularidad, 1996) 29.

54. J. HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion* (London, Basingstoke, 1975) 159.

hace pensar en el recurso calviniano al *logos asarkós* en la fundamentación de su conocido principio del *extra calvinisticum: finitum non capax infiniti*. Como ha señalado R. Bernhardt, la idea se remonta a la *Institutio* de Calvino (IV, 17, 30) que, a su vez, procede de Pedro Lombardo (*Sentencias* III, 22, 3) y se prolonga en la conocida sentencia de Straussen según la cual “la idea no gusta de vaciar toda su plenitud en un único ejemplar”. En opinión de Bernhardt, “Calvino, naturalmente, estaba lejos de aceptar la consecuencia de esta idea: la posibilidad de que el Logos haya tomado también forma en los fundadores de otras religiones”. *Nunca habría aceptado* la tesis de Hick según la cual cabe “la posibilidad de pensar otras encarnaciones para ese Logos”<sup>55</sup>. Queda, por tanto, intentar una profundización tal del modelo inclusivo que lo libre de sus aporías y lo haga capaz de respetar la alteridad de los otros al repensar una teoría cristiana de la verdad (por otra parte ineludible) que evite las sospechas que

ha formulado agudamente J. Werbick en estos términos:

“¿No apunta la verdad que los cristianos afirman y desean vivir demasiado alto, no es demasiado idealista, demasiado ascética, no tiene demasiadas pretensiones, no es excesivamente poco agarrable, de tal manera que el hombre de hoy se aleja de ella desconcertado, prefiriendo experimentar algo por aquí y por allá? Y por otra parte, ¿no es ella sencillamente ilusoria, dado que promete más de lo que esta vida es capaz de soportar? ¿No es más realista prestar crédito más bien a las pequeñas promesas, acerca de cuyo cumplimiento existe al menos una cierta probabilidad? La verdad de lo cristiano exige demasiado y promete demasiado: *eso es lo que le parece al observador escéptico*; y lo promete también sólo a aquél de quien exige más que todo. ¿No somete entonces a los creyentes a la prueba de un desgarramiento que no les será posible superar sin daños? ¿Y no se les nota con demasiada claridad las mutilaciones anímico-espirituales? ¿Por lo que uno hará bien en ponerse a salvo de su verdad!”<sup>56</sup>

55. R. BERNHARDT, o.c., 216 (esp.: 288). Straussen: “die Idee liebt es nicht, ihre ganze Fülle in ein einziges Exemplar auszuschütten”.

56. J. WERBICK, *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube* (München, Kösel, 1995) 45. *Cursivas mías.*

La tarea es en verdad difícilísima. La teología choca aquí con uno de sus “techos” y límites. Con todo, se están ensayando diversas soluciones todavía no del todo satisfactorias. Uno de los recursos más apuntados, en este punto, es la teología trinitaria. Según R. Panikkar, “la Trinidad puede ser considerada como un punto de encuentro de las diferentes dimensiones espirituales de las religiones [...] En la Trinidad se realiza un verdadero encuentro de las religiones, cuyo resultado no es una vaga fusión o mutua dilución, sino un auténtico realce de todos los elementos religiosos, e incluso culturales, contenidos en cada una de ellas”.<sup>57</sup> De igual modo, G. Greshake ha podido afirmar que “la fe trinitaria puede ser la invitación a una síntesis que no abandona nada de lo propio de cada una, pero que exige, sí, colocar lo propio en el contexto mayor de la revelación trinitaria de Dios”.<sup>58</sup>

Para algunos, encontramos en la teología trinitaria un verdadero “campo de inmanencia” de la fe cristiana que hace de su verdad, no algo monolítico y exclusivista, sino abierto a la relación, a la alteridad. Un monoteísmo abierto del que son expresión afirmaciones como el *Non in solitudine Deus* de Hilario de Poitiers, o las afirmaciones de Tertuliano referentes a que la unidad de Dios no excluye la economía. “El cristianismo establece una concepción diferenciada y diferente de la unidad. [...] Introduce, en su mismo lenguaje y en su propio discurso, una apertura que le hace imposible todo lenguaje y todo discurso monolíticos”.<sup>59</sup> No hace falta tampoco recordar cómo según P. Tillich, tanto el dogma cristológico como trinitario fueron, en el cristianismo antiguo, un verdadero antídoto de la fe cristiana contra lo demoníaco.<sup>60</sup> No faltan teólogos que están elaborando, todavía en

57. R. PANIKKAR, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial* (Madrid, Siruela, 1998) 66.

58. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona, Herder, 2001) 593. En esta línea cf. también G. D’COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity* (New York, Maryknoll, 2000).

59. A. GESCHÉ, *El destino. Dios para pensar III* (Salamanca, Sígueme, 2001) 196.

60. Cf. P. TILlich, “Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (1926)”, en *IDEM, Main Works. Hauptwerke* (Berlin / New York, De Gruyter, 1988) 115: “Das christologische und trinitarische Dogma ist das gewaltige Zeugnis des siegreichen anti-dämonischen Kampfes der ersten Christenheit”.

esbozo, una teoría de la verdad como “proceso de automanifestación kenótica de Dios”.<sup>61</sup> En efecto, Jesucristo, Verbo encarnado –muerto en cruz y resucitado–, no se presenta a sí mismo como el que viene a dominar, sino a servir a todos, siendo todo para los demás porque lo era todo para Dios.

Dado el carácter introductorio a la problemática propio de este primer capítulo, no podemos entrar en el desarrollo pormenorizado de estas cuestiones, más propias de un trabajo independiente. Si caben señalarse, para finalizar, algunas otras pistas que quedan por profundizar: la definición y ahondamiento cada vez mayores del estatuto epistemológico de la teología de las religiones; el mayor conocimiento de cada una de ellas, tanto en sus niveles teóricos como prácticos, antes de elaborar su correspondiente teología en diálogo con el cristianismo, si no queremos perder el sujeto, como tantas veces señala J. B. Metz, y caer en juicios globales y apriorísticos. Analizar empatías concre-

tas en el terreno de la vida y de los símbolos que lo expresan al ser lo más cercano a la experiencia. Abundar en el principio dialógico y en una adecuada teoría teológica de la verdad en la línea de los campos de inmanencia de A. Gesché, ampliando los señalados por él (trinidad, uso de las Escrituras, racionalidad, distancia escatológica, lucha contra la idolatría) hacia la teoría de los lugares teológicos (la verdad católica es sinfónica y el trabajo teológico se produce por una atestación de lugares múltiple que evita todo discurso monológico), la sacramentalidad de la Iglesia, la superación del esquema de la ley<sup>62</sup>, etc.

Por otra parte, el hecho de la convergencia de las religiones, está imponiendo, sin saber bien adónde no va a conducir, la exploración de las pistas y sugerencias que ya va abriendo; en concreto, el reconocimiento de la desproporción entre la insondable riqueza de Dios término de la experiencia religiosa, y la captación propia, con el consiguiente aprecio por los valores del otro

61. Cf. B. STUBENRAUCH, *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea teológica* (Bilbao, DDB, 2001) 41-55. Y las consecuencias en los distintos tratados dogmáticos: *passim*.

62. Para este último punto cf. A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander, Sal Terrae, 1999).

y el “amor de la verdad que se indaga” (“*rapimur amore indagande veritatis*” [s. Agustín]), superando el relativismo pero sin que esa superación suponga formularse necesariamente “en una teoría del conocimiento que confunda la verdad hacia la que se orienta la razón de forma incondicional con el acceso a esa verdad que el sujeto consigue; que crea disponer de una visión neutra, no situada de la realidad, reproducción de la visión misma de Dios, y por tanto absoluta, inmutable y que cabría imponer a los demás”, cuando de lo que se trata es de promover “una comprensión de la relación con la verdad que privilegie la búsqueda sobre la posesión, el anhelo y la nostalgia sobre el dominio, la contemplación –siempre abierta a su objeto y dejándose iluminar por él– sobre su

apresamiento”.<sup>63</sup> Todavía cabe señalar algunos otros puntos que están esperando un desarrollo ulterior y que van siendo apuntados por muchos teólogos que reflexionan sobre el encuentro del cristianismo con las religiones: las convergencias que puedan surgir referentes a la sociedad, la ética y el hombre; sobre éste último, más en concreto, habría que seguir profundizando en el hecho de que todas las tradiciones religiosas ven en él un ser habitado por un más allá absoluto de sí mismo como su raíz última y más profunda, al que todas ellas se refieren como sentido total, definitivo y último (salvación), como lugar central de todas ellas, que se presentan como mediaciones hacia ese más allá inalcanzado, como caminos inadecuados hacia ese horizonte al que apuntan.

---

63. J. MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna* (Madrid, PPC, 1996) 89.

## VACIARSE Y TRASCENDER. M. ABE, UN FILÓSOFO JAPONÉS MEDIADOR ENTRE LAS RELIGIONES

*Juan Masiá Clavel, S.J. – Universidad Sofía, Tokio*

En varias ocasiones he hecho referencia a este filósofo japonés como ejemplo de mediación en el diálogo intercultural e interreligioso, especialmente en el encuentro del budismo con las tradiciones de pensamiento occidentales.<sup>1</sup> Creo que merece la pena presentar el esfuerzo de un pensador japonés que ha intentado meritoriamente relacionar su tradición oriental con el mundo filosófico y teológico occidental. Su pensamiento se ha desarrollado en el marco de la escuela de Kyoto. Elegiré, como muestras emblemáticas de su metodología mediadora, tres temas tratados por él recientemente: la doctrina sobre los tres cuerpos de Buda, el sentido

del vacío (en sánscrito *Sunyata*; en japonés, *Kuu*) como camino espiritual, y la propuesta de una autocrítica y superación de las expresiones religiosas budistas y cristianas, en busca de lo que podríamos considerar como una vía hacia un “más allá del diálogo”.

### ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

Masao ABE, profesor emérito de la Universidad de Educación, de Nara (Japón), lleva ya varios lustros de actividad intelectual, realizando un papel de puente entre Oriente y Occidente mediante sus cursos, conferencias y debates en universidades norteamericanas.

---

1. J. MASIÁ, *Filosofía del absoluto en K. Nishida*, en: J. Gz. CAFFARENA, J. M. MARDONES (Coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, Anthropos/CSIC, Madrid-Barcelona, 1992, p. 146; ID., *Budistas y cristianos. Más allá del diálogo*, Instituto Fe y Secularidad-Sal Terrae, Madrid-Santander, 1997

Una vez fallecido Taisetsu SUZUKI, el interlocutor mundialmente reconocido en el diálogo entre pensadores occidentales y budismo Zen, la figura de Abe ha pasado a primer plano en este intercambio intelectual y espiritual.

Abe recoge la antorcha de la escuela de Kyoto, conocida por su primera figura, K. NISHIDA, así como por los nombres de K. NISHITANI y S. HIRAMATSU. Abe ha colaborado en la traducción al inglés de Nishida.<sup>2</sup> Ha editado también los recuerdos de la vida del citado Suzuki.<sup>3</sup> Ha dado a conocer el Zen de Dogen, el maestro japonés de la escuela de Soto (siglo XIII).<sup>4</sup>

A lo largo de su actividad intelectual, Abe ha tenido ocasión de dialogar con judíos y cristianos<sup>5</sup>, con protestantes y católicos, con teólogos de la liberación y teólogas feministas. Conoce bien el budismo, el cristianismo y otras religiones.

Entre sus interlocutores se cuentan Tillich y Küng, Cobb y Knitter, Waldenfels y Gilkey, etc.

Su obra de 1985 sobre el encuentro del Zen y el pensamiento occidental<sup>6</sup> mereció el premio de la Academia Americana de Religión. Como continuación de ella ha publicado después dos volúmenes de estudios, que utilizaré aquí ampliamente.<sup>7</sup>

Dialogando con la obra de Tillich, Abe recibe la impresión de que Dios se presenta como la alternativa de una “tercera realidad”, que abarca “ser” y “nada”. En el budismo, en cambio, lo designado con el término de “vacío” (*sunyata*) remitiría a la realidad última; no sería, estrictamente hablando, ni el ser, ni la nada, ni tampoco un término medio entre ambos. El vacío budista no se reduce a uno de los dos polos –ser y nada–, ni a un mero término medio entre

2. *An Inquiry into the Good*, 1990

3. ABE (ed.), *A Zen Life: D. T. Suzuki remembered*, 1986

4. *A Study of Dogen: His Philosophy and Religion*, 1992

5. Recoge el fruto de sus diálogos la obra *The Emptying God: a Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, editada por J. COBB, Orbis Books, Maryknoll, N. York 1990

6. *Zen and Western Thought*, 1985

7. *Buddhism and Interfaith Dialogue*, ed. por Steven Heine (Primera parte de una obra en dos volúmenes, como continuación de la citada *Zen y pensamiento occidental*), 1995; *Zen and Comparative Studies* (la segunda parte), Universidad de Hawaii, Honolulu 1997

ambos. Habría que comprenderlo más bien como una “negación completa de ser y nada”<sup>8</sup>, una doble negación simétrica de ambos polos.

En los diálogos con teólogos como Knitter y Cobb, ha subrayado Abe mucho lo decisivo del parentesco entre la noción budista de *sunyata* y el significado cristiano de *kenosis* en el Nuevo Testamento. La *kenosis* o anonadamiento y vaciamiento, insiste Abe, es un salir de sí, no sólo del Hijo, sino del mismo Dios Padre. Piensa Abe que si la teología cristiana se libera de modos exagerados de entender y explicar el monoteísmo y el teocentrismo, podría estar en mejores condiciones para dialogar con otras religiones y también con la razón moderna autónoma, partiendo del Dios amor que sale de sí mismo. Así sería posible, dice, que las religiones se aunasen en la confrontación con los nihilismos arreligiosos o antirreligiosos.

H. Küng, en diálogo con Abe, rechazaba como no bíblica esta noción del Dios kenótico, en la que tanto ha insistido el filósofo japonés. Le parecía al teólogo de Tübingen que tal formulación

sería una exagerada exégesis al estilo budista, incompatible con el cristianismo. Pero Abe, en respuesta, citaba a Rahner para recalcar, apoyándose en el sistemático alemán, el sentido del vaciarse de Dios Padre.

J. Hick, W. Cantwell Smith, R. Panikkar y Frithof Schuon –diferentes entre sí– han coincidido, al participar en estos diálogos, en reconocer un común denominador de las diversas religiones. Otros lo niegan. Troeltsch habría temido en su día cuanto supusiera ir demasiado lejos en este camino, por miedo a caer en el relativismo histórico; incluso H. Küng parece acentuar excesivamente, a juicio de Abe, la unicidad irreducible de una determinada fe.

Cobb llega a decir que el cristianismo es “budificable”, pero es más difícil bautizar cristianamente al budismo. Cree, por eso, que sería más prudente limitarse a hablar de una complementaridad entre ambos.

Abe no es de los que afirman fácilmente un denominador común, aunque tampoco se resigna a la ligera, ni desiste de su búsqueda. Lo que más llama la

8. *Id.*, p.XVII

atención cuando lo leemos es su énfasis en no detenerse ni en la afirmación, ni en la negación, sino seguir insistiendo siempre en el dinamismo de un continuo vaciarse.

Cada religión se realiza, dice, de modo propio. Pero, además, se debe dejar criticar por las otras y por sí misma en el contexto del encuentro con las otras. Esta postura de "unidad no dualística" conlleva una cierta afirmación del denominador común, pero como meta buscada solamente, no como algo logrado. La meta está más allá de la afirmación y la negación.

Abe inició su diálogo con el cristianismo en 1963, con un artículo sobre "Budismo y Cristianismo como problema de actualidad".<sup>9</sup> Desde entonces lo ha proseguido y ha ido matizando cada vez más su postura, en un esfuerzo notable por integrar al máximo lo aprendido de autores cristianos, pero sin renunciar a sus convicciones budistas.

Para el lector occidental será importante tener presente que Abe, como su

maestro Nishida, no es ni un monje budista ni un teólogo cristiano. Pretenden estos pensadores japoneses ser fieles a su postura como filósofos de la religión. La concepción de Dios que tenía Nishida ha sido acogida, de hecho, con reticencias, tanto por parte budista como cristiana, pero este pensador tuvo el gran mérito de servir de puente y situarse en esa encrucijada de culturas, filosofías y religiones.

Veamos aquí una pequeña muestra. En el capítulo sobre Dios, en su *Ensayo sobre el bien*, ve Nishida a Dios como el "fundamento del universo".<sup>10</sup> Rechaza el uso de la expresión "creador trascendente", pero ve a Dios como "raíz de la realidad". Para Nishida el universo entero es una "manifestación de Dios". Se siente remitido a Dios a través de la naturaleza y a través del ser humano, mediante un profundizar en la interioridad de ambos.

"La contemplación de los fenómenos de la naturaleza debe abrirnos los ojos a la existencia de esa fuerza unificadora

9. "Buddhism and Christianity as a Problem of Today", *Japanese Religions*, vol. 3, n. 2-3

10. K. NISHIDA, *Ensayo sobre el bien*, trad. castellana de A. Mataix y J. de Vera, Revista de Occidente, Madrid 1962, pp. 274-75

que los gobierna en su base... Del mismo modo, en la raíz del espíritu humano debemos esforzarnos por encontrar tal fuerza... Una mirada aguda nos descubre la existencia de una gran fuerza unificadora que gobierna el pasado y el presente, Oriente y Occidente. En la raíz de la naturaleza y el espíritu existe una fuerza unificadora mayor que ellos. Filósofos y científicos reconocen de buen grado esta unidad. Esta unidad precisamente es Dios...”

He querido alargarme en esta cita para que sirviera de marco al pensamiento de Abe, situado en la prolongación de la escuela fundada por el autor de la reflexión que acabamos de leer.

#### LOS TRES CUERPOS DE BUDA

Expondré, a continuación, la perspectiva de Abe sobre una doctrina budista tradicional. En la historia del budismo se fue configurando a lo largo de siglos la doctrina llamada de los tres cuerpos de Buda con matices diversos según las épocas y escuelas. Inevitablemente, quedará aquí excesivamente simplificada, como ocurre en todo resumen breve que pretende hacerse asequible a lectores no familiarizados con las tradi-

ciones orientales. Hecha esta salvedad, me arriesgaré a resumir la doctrina sobre los tres cuerpos de Buda, siguiendo la relectura que hace de ella Abe.

Se habla en esa doctrina acerca de tres manifestaciones del Buda (*buddha-kaya*).

1. La primera se denomina *Nirmanakaya*: corresponde al Buda histórico, al cuerpo asumido o transformado con el que aparece al manifestarse en este mundo.
2. La segunda es la llamada *Sambhogakaya*: corresponde al cuerpo que podríamos llamar beatífico, feliz o celeste del Buda, que disfruta el premio por haber realizado la verdad durante su peregrinación por esta vida; de este segundo cuerpo se afirma que no tiene forma ni color, pero puede hablarse de él como hecho visible en una figura humana.
3. Finalmente, la tercera manifestación es la conocida con el nombre de *Dharma-kaya*: el cuerpo-verdad, sin carácter “personal”; el cuerpo que ya no es un mero cuerpo, que está por encima de todo espacio, tiempo y figura. Este tercer cuerpo se puede con-

siderar como “pre-existente” al primero, a la vez que relacionado íntimamente con el segundo.

Será inevitable que esta terminología suscite evocaciones trinitarias en el lector occidental, familiarizado con la teología cristiana; no es de extrañar que surjan espontáneamente adjetivos familiares con los que un lector cristiano califica a Jesús como “histórico”, “glorificado” o “pre-existente”. Sin embargo, aunque la comparación no vaya del todo desencaminada, habrá que llevar cuidado y no precipitarse a establecer correlaciones con excesiva facilidad. De lo contrario correríamos el riesgo de caer en la trampa de leer una tradición con las lentes de otra.

Remontándonos a los orígenes de esta doctrina acerca de los tres cuerpos del Buda, hay que recordar que en el budismo Mahayana se identificó el *dharmakaya* o “tercer cuerpo de Buda” con la noción de *sunyata* o Vacío Absoluto, tan fundamental en la vivencia religiosa y el pensamiento budistas. Acerca del *dharmakaya* no se dice ni que es ni que no es. Es simplemente vacío. Sin embargo, eso no quiere decir vaciedad, matiza

Abe. Es más bien “un continuo vaciarse”. Es “la constante actividad de vaciarse y vaciarlo todo, que incluye el vaciarse a sí mismo de sí mismo”. Hay que decir que incluso se vacía del mismo vaciarse y adopta formas variadas. Por eso puede hacerse cuerpo celeste, invisible o también cuerpo manifestado.

El “segundo cuerpo” o “cuerpo celeste” es la realización del *dharmakaya* para sí y para otros. Hay algo en él que se puede interpretar de algún modo en términos de sujeto-objeto; tiene los rasgos de lo personal, por contraste con la aparente carencia de ellos en el citado *dharmakaya* (aunque esto no excluya lo que podríamos llamar, con Nishitani, un clima o aura de lo personal, sin explicitarlo de modo antropomórfico, como se ha hecho en Occidente para hablar de un Absoluto personal). Pero, por otra parte, los rasgos de lo personal en este segundo cuerpo de Buda no son tan patentes como en el “primer cuerpo”, es decir, aquél en el que se ha manifestado concreta y visiblemente el Buda histórico.

El “segundo cuerpo” o *sambhogakaya*, puede presentar, a su vez, dos aspectos: a) el de la realización o consu-

mación del *dharma* por sí mismo, b) el de estar en camino de realización del *dharma*, pero sin consumarla todavía, sino a la espera de su plenitud. Hay que añadir: no sólo para sí mismo, sino para todos los seres. Aquí es donde se encuadra el papel del *bodisatva*, alguien que está en camino de la iluminación, es decir, de realizar su “naturaleza búdica” o “budeidad”, pero que se ha dedicado a ayudar a que todos los seres la alcancen y camina a la espera de esa realización.

Los dos primeros cuerpos son, según esta doctrina, plurales: hay más de un buda histórico y más de un buda celeste. El tercero, en cambio, es singular; pero no como una especie de “divinidad”, sino como una apertura infinita. Ejemplos del segundo serían el Buda Amida (luz, vida, paraíso) y el Buda Mahavairocana (lucidez y compasión). De éstos dice Abe que no serían comparables con el “Dios Padre de Jesús”, aunque quizás sí podrían relacionarse, a su juicio, con una especie de “Yahvé empequeñecido” o reducido de dimensiones.

Nota Abe que, para los cristianos, ni Tomás de Aquino ni Lutero pueden considerarse como “encarnaciones divinas”. Solamente de Jesús se podría de-

cir, hablando en términos budistas, que es relacionable con lo designado como *nirmana-kaya*. Esta formulación parecerá a algunos quedarse corta, comparada con el sentido cristiano de “encarnación”. En cambio, para quienes no reconozcan en Jesús nada que supere a un santo o profeta, dicha expresión producirá la impresión de haber ido demasiado lejos. Por la prudencia con que lo expresa, Abe parece consciente de la necesidad de esquivar ambos extremos en su intento por acercar lo budista y lo cristiano, sin traicionar a ninguno de los dos, ni empeñarse en identificarlos de un modo forzado.

El budismo de la escuela amidista (por ejemplo, la corriente de *Joudou shinshuu*, tan extendida popularmente en Japón) está centrado en el Buda celeste, es decir, en el “segundo cuerpo” arriba mencionado (*sambhoga-kaya*), en vez de apoyarse, como casi todo el resto del budismo Mahayana, en el “tercer cuerpo” o *dharma-kaya*. En este caso, disminuye algo la función dinámica del *dharma*, invisible y sin forma.

Abe, en uno de los muchos intentos de establecer puentes entre lo oriental y lo occidental, ha propuesto relacionar

esta terminología con el uso en inglés de expresiones como *Lord*, *God*, y *Boundless Openness*: Señor, Dios y Apertura ilimitada.

Lord o Señor sería un término apropiado, según Abe, para referirse a una figura histórica central en una determinada tradición religiosa. Por tanto, podría conectar con el sentido de *nirmana-kaya*. Al decir simplemente “conectar” ya se ve que relacionamos unas nociones, pero sin pretender identificarlas.

La palabra “*God*” podría reservarse para referirse a la divinidad con sentido personal, suprahistórico, con nombres y atributos. Se aproximaría, en ese caso, a la noción de *sambhoga-kaya*. También aquí, al decir “se aproximaría”, estamos relacionando nociones, sin mezclarlas ni identificarlas.

En cuanto a la Apertura absoluta o *Boundless Openness*, sería un término que quedaría reservado para la Verdad misma o la Realidad Última suprahistórica, base y fundamento de los dos ámbitos anteriores a que apuntaban el primero y segundo cuerpo citados. Esta apertura ilimitada nos invita, dice Abe, a salir de todos los egocentrismos: los individuales, los colectivos, los filosófi-

co-antropocéntricos y los propios de cada forma de religiosidad.

Si se entiende “*Lord*”, no como una encarnación de Dios (como sería en el caso de Jesús según la teología cristiana), sino como una manifestación de lo designado por *sunyata*, entonces no habría dificultad en aplicar ese término a Moisés o Mahoma.

Si la palabra “dios” o “divinidad” se entiende ampliamente, lo serían también Siva, Visnú o Yahweh (pero con significado restringido). Claro que en ese caso ya no nos estaríamos refiriendo a lo último (*dharma-kaya*), sino al segundo de los cuerpos mencionados, al *sambhoga-kaya*.

Esta propuesta de Abe reserva el término de “Apertura” o “Vaciar” (correspondiente al tercer cuerpo o *dharma-kaya*) para referirse a la Realidad Última, hacia la que, de un modo u otro, converge la mayoría de las religiones. De esta Realidad se dice que es una realidad sin forma, sin color, sin nombre o figura, infinita y..., añade Abe, “impersonal” (?). Dejamos, a propósito, entrecorillado y con una interrogante lo de “impersonal”, para no prejuzgar, desde dicotomías occidentales, qué es y qué no

es lo que llamamos personal. Como quedó sugerido más arriba, puede haber un “clima o aura de lo personal” coexistente con expresiones impersonales...

Tras estos intentos de establecer puentes, se preocupa Abe de matizar lo relativo al vacío y a la noción de *sunyata*. “No es un estado estático de vaciedad, sino más bien una actividad dinámica de constante vaciarse de todo, incluido uno mismo”.<sup>11</sup> Esta realidad última es la que se manifiesta históricamente en forma de figuras religiosas (*Lord*) y suprahistóricamente en forma de divinidades con características personales (*God*).

En lo que diversas corrientes místicas han expresado acerca de la Nada se realiza, para Abe, al máximo la *kenosis* del Dios Padre de la teología cristiana.

Brahma estaría más cerca del *Dharma* (de nuevo, aquí, sin precisar más su identificación) o también del “segundo cuerpo” antes citado. Es más bien fuente de divinidades personales. Se acerca al sentido del “tercer cuerpo” en expresiones como la famosa de *neti, neti* (“no es eso, no es eso”). Por otra parte, se

acerca al segundo sentido cuando se insiste en identificarlo con el *Atman* personal. Por eso, quizás, Gautama el Buda lo rechazó e insistió en el *An-atman* o “no-yo”.

Así es, en todo caso, cómo Abe trata de encontrar, desde la perspectiva de la doctrina *trikaya* o de los tres cuerpos de Buda (Señor, Dios y Vacío), un puente de diálogo y un camino de encuentro entre las religiones. Sería, dice Abe, un caso de imperialismo budista, si pretendiese afirmar el Vacío sustancializándolo. Por eso insiste en que el “vacío sin forma”, que connota una “apertura sin fronteras”, es una “postura sin postura”: una actividad dinámica que consiste en “vaciarse continuamente”. Esta postura posibilita el encuentro con otras muchas concepciones diversas en una armonía dinámica. Esta postura es, ante todo, una espiritualidad más que una especulación. No quiere Abe que esta postura se interprete como un imperialismo del budismo sobre las otras religiones, sino aspira a abrir la puerta a una unidad dinámica en medio del pluralismo religioso.

---

11. *Buddhism and Interfaith Dialogue*, p. 33

VACIARSE: CAMINO DE  
ESPIRITUALIDAD

Ha aparecido desde el comienzo de estas páginas la noción de “Vacío” o *Sunyata*, tan fundamental en el pensamiento y espiritualidad budistas. Es bien conocida y muy citada, aunque no siempre bien entendida. Abe precisa que la noción de *Sunyata*, bien interpretada, puede proporcionar un principio adecuado de unidad de las religiones sin suprimir sus diferencias. Propone una “unidad no dualística”, que no coincida tampoco con un tipo de unidad como la monoteísta o la monista.

Hablar de este modo equivale a adoptar, como reconoce el mismo Abe, una especie de “postura sin postura”. Se abre a ella justamente porque no encuentra un denominador común. Se trata de una apertura sin fronteras y sin reservarse ni siquiera un recinto privilegiado en el centro, entre los dos extremos. El denomina esta postura “un gran cero”, que es al mismo tiempo fuente de donde todo emerge.

Insiste Abe en que hay que superar tanto el monismo como los residuos de

dualismo que quedan dentro de los monoteísmos. Se corre el riesgo de que un monismo excluyente del dualismo y del pluralismo, precisamente al oponerse a ellos, acabe por dar lugar a otras formas de dualismo. Para llegar a una auténtica unidad hay que superar, dice, tanto el dualismo y el pluralismo como el monismo. Para llegar hasta ahí hay que librarse de toda clase de dualidad, incluida la dualidad entre el monismo, por una parte, y, por otra, los dualismos y pluralismos a lo que trata de oponerse.

En cuanto a la unidad monoteísta, también piensa Abe que corre el riesgo de quedarse “allá arriba en las nubes”, en las alturas de la afirmación del Dios único, pero sin dejar margen para asumir, integrar e incluir la pluralidad. En cambio, la unidad no dualística que él propone, se apoyaría en lo que él llama “el gran cero”, incluyendo la pluralidad con sus particularidades. Además, superaría toda conceptualización y objetivación.

*Sunyata* no es, dice Abe, una noción metafísica, sino fundamentalmente una categoría religiosa y soteriológica.<sup>12</sup> Es sinónimo de “originación interdepen-

12. *Id.*, p. 54

diente” (*pratiya samutpada*), e implica “no sustancialidad” (*asvabhavu*). Aunque el término *sunyata* es un nombre sustantivo y podría referirse a un estado de vaciedad, Abe cree que debe entenderse a partir de todo el peso de la significación verbal: como un vaciar y vaciarse. En efecto, si se fija y sustancializa el vacío, ya no es vacío. Por eso, en sus diálogos con teólogos cristianos, Abe ha puesto a menudo el acento en hablar de la Realidad Última en términos de lo que él formula mezclando el sánscrito y el inglés, como “*dynamic sunyata: boundless openness*”. Es una apertura ilimitada, libre de toda clase de “centrismo”, ya sea antropocéntrico, egocéntrico, cosmo-céntrico o, incluso, teocéntrico.<sup>13</sup>

Esta realidad última incluye para él unos aspectos que conectan, en mi opinión, con lo que, siguiendo a Nishitani, he llamado el “clima de lo personal”. Es la “realidad tal cuál, sin más” (en japonés *aru ga mama*); es también la interrelación de todo con todo; pero es, además, el ámbito de la “absoluta lucidez y compasión, que todo lo salva”.

A Abe le impresionó, desde sus días de estudiante, la carta de Pablo a los Filipenses. Se preguntaba: “Cuando el Hijo se vacía, ¿se queda el Padre sin vaciarse de sí?”<sup>14</sup> Sin lo segundo, sería inconcebible lo primero, dice, precisando así: “The kenosis of Christ must have its origin in the kenosis of God”.<sup>15</sup>

A H. Küng no le acababan de convencer, como dije más arriba, estas afirmaciones de Abe. Le decía a Abe que no se encarna Dios Parde, sino el Hijo. Pero Abe había leído en el *Grundkurs* de Rahner que “*the primary phenomenon given by faith is precisely the self-emptying of God himself*”. También Moltmann tiene formulaciones semejantes.

Vaciarse no es, para Abe, ni panteísmo, ni pluralismo, ni monismo. Es, a lo más, panenteísmo. “La noción budista de realidad última, sigue diciendo en el mismo contexto, es panenteísta, en la medida en que inmanencia y trascendencia son total y dinámicamente idénticas mediante la mutua negación”.

El pluralismo religioso no es novedad para el budismo, que tiene tradición

13. *Id.*, p. 55

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

de coexistir y mezclarse con otras mentalidades. También hay que advertir que, dentro del budismo, la diferencia entre unas y otras sectas es aún mayor que entre las denominadas con razón, “iglesias hermanas” dentro del cristianismo. El pivote en el budismo no es Dios sino el Vacío y la interrelación de todo con todo.

Cobb ha cuestionado el que se diga que el Vacío es el nombre de Dios y el que se reinterprete la Biblia en términos budistas. No hay, dice, un común denominador para las diversas tradiciones religiosas. Es preferible reconocer honradamente las diferencias y buscar la complementariedad.

La vía media budista (*Madhyama pratipada*) no es un punto a mitad de camino, sino una postura sin postura que, por estar libre con relación a los dos extremos, puede abarcarlos. Al decir que la causa del sufrimiento es el deseo, no se refiere meramente al apego al placer, sino a un apego más radical: amar el placer y huir del dolor y distinguirlos. De ahí surge una vida ilusoria, que gira en torno a la ignorancia fundamental.

El Nirvana no es un estado negativo, sino un despertar positivamente al des-

cubrimiento del horizonte que se expande al salir de sí (el “no-yo”, más allá de todo dualismo). La vía media ha de trascender tanto al hedonismo como al asceticismo, ya que ambos siguen estando centrados en el “yo”. Vivir esa vía media coincide con el estado positivo de nirvana. No es una situación que pueda convertirse fácilmente en objeto de observación, ni una meta que uno se proponga, sino el “suelo o base existencial para no vivir esclavizados, para ser libres por completo. Quien se ha liberado de toda dualidad despierta a la libertad del “no-yo”. Nirvana no es morir, como a veces se cree con un malentendido. Es morir al yo para vivir una vida nueva en el “Sí mismo” más profundo.

Pero hay que añadir que tampoco es esto un monismo. Si lo fuera, dice Abe, habría de nuevo dualidad por oposición al dualismo o al pluralismo. *Sunyata* sería, con el artículo neutro en alemán, *Das Nichts*. La mutua interrelación o concausación interdependiente es su equivalente. Esto fue captado por Nagarjuna en términos de la “óctuple negación” y “el vacío”. Pero no olvidemos la insistencia de Abe en entenderlo como una acción, más que como un es-

tado (¡Un verbo: vaciarse!). Es algo, dice, que ha de realizarse existencialmente, no de un modo lógico o conceptual.<sup>16</sup> No hay lugar para construir conceptualmente un denominador común como realidad última. Pero se deja lugar para admitir la relativa ultimidad de otras tradiciones filosófico-religiosas sin destruir sus características.

#### LA ESFERA Y EL CÍRCULO

El programa propuesto por Abe invita a todas las religiones a ir más allá de sí mismas. Dios está más allá de lo que creíamos comprender como Dios. Buda está más allá de lo que llamábamos Buda. "X", diríamos, está más allá del Ser y la Nada, más allá del Dios cristiano y de la Nada budista. Dios más allá de todo Dios. Buda más allá de Buda. Y el encuentro interreligioso mucho más allá del mero diálogo...

Las concreciones históricas de la religiosidad en las diversas religiones se convierten en obstáculo para vivir el encuentro con lo sagrado en el misterio

último. La comparación budista tradicional es elocuente por sí misma: unas tablas a modo de balsa sirven al náutico para llegar a la playa; pero, una vez en la playa, no camina éste llevando la balsa sobre su cabeza, sino que la deja en la orilla y sigue su camino.

Abe le propone al cristianismo que depure sus esquemas de comprensión del monoteísmo, teniendo en cuenta todo lo que lleva consigo la *kenosis* de Dios. Así se verá que la realidad última es la que se realiza al vaciarse en la unidad dinámica de *kenosis* y *pleroma*. Le propone al budismo que no caiga en una noción estática de *sunyata*, que se perca de cómo este vaciarse lleva a concentrarse en un centro infinitamente abierto y sin fronteras. "Un centro que es el locus de la manifestación real de una deidad personal y el último criterio de juicio ético y juicio de valor en general".<sup>17</sup>

Según Abe hay dos clases de Nada Absoluta diferentes: la noción cristiana de Dios y la noción budista de *Sunyata* o Vacío. Compara la primera a un círculo extendido hasta el infinito y la se-

16. *Id.*, p. 2

17. *Id.*, p. XIX

gunda a una esfera igualmente infinita. Le llama la atención la noción paulina del autovaciamiento del Hijo de Dios (*kenosis*) y ve ese vaciarse como algo más que un mero atributo, como fundamental para la naturaleza de un Dios-Amor que se vacía de sí y sacrifica su misma divinidad. “La noción de un “Dios kenótico”, dice, abre un campo común a cristianismo y budismo mediante la superación del carácter mono-teísta del cristianismo y mediante un compartir con el budismo la realización de la nada absoluta como lo esencial de la realidad última.”

En la comparación de Dios-Nada con un círculo infinito, en el que cada punto puede ser centro, cada punto de la circunferencia indicaría un yo humano. Por contraste con el círculo infinito, en el que aún queda la espacialidad bidimensional, la comparación del vacío budista con una esfera infinita abre a una tridimensionalidad en todas direcciones. Ni teocentrismo, ni egocentrismo, ni cosmocentrismo, sino vacío de todo centro. Cada punto puede ser a la vez centro y circunferencia en el mismo momento. No se da una irreversibilidad entre el centro y la circunferencia.

De aquí extrae Abe las cinco conclusiones siguientes:

- 1) El Dios-círculo debe transformarse en el Vacío-esfera y dejarse romper.
- 2) El Vacío-esfera debe transformarse en el Dios-círculo y dejarse personalizar.
- 3) La esfera puede abrazar al círculo, pero no al revés; el Vacío debe vaciarse para dejarse personalizar.
- 4) El círculo no abraza a la esfera, ni Dios al vacío. Hay que superar la irreversibilidad entre Dios y yo. La creencia en un Dios absoluto debe superar algo demoníaco, que se introduce subrepticamente en su seno.
- 5) También la realización del *sunyata* debe superar algo igualmente demoníaco en su interior, dejando sitio para la irreversibilidad y la alteridad.

En resume, “hace falta autonegación para dejarse transformar por lo otro y llegar al fondo común más profundo de ambos: la realización de la Nada Absoluta, que no es ni Dios ni el Vacío, sino que se alcanza superando la identidad de lo divino y lo demoníaco”. En estas últimas palabras está expresada la clave

de un alcanzar lo absoluto que consiste más bien en dejarse alcanzar por ello. ¿Serán capaces tanto el budismo como

el cristianismo de dejarse transformar así en el paradigma nuevo de ambos para el siglo veintidós?...



# LA INCULTURACIÓN OCCIDENTAL DE LA CREENCIA EN LA REENCARNACIÓN

Gabino Uríbarri

“«¡Háblanos del más allá, porque no sabemos qué pensar!»». Eran cristianos creyentes y practicantes que no desconocían el tema, ni lo negaban como otros. Durante decenios la predicación sobre el tema ha sido discreta, diría que casi silenciosa, dejando a la literatura esotérica, con frecuencia poco realista, la responsabilidad de responder a la ansiosa curiosidad del hombre de cara a la muerte.”<sup>1</sup>

El tema de la reencarnación está en la calle. Resulta espectacular la popularidad alcanzada por esta creencia y la celeridad de su aceptación en las sociedades occidentales.<sup>2</sup> Se ha integrado a veces

“inocentemente” como una salida airosa en conversaciones coloquiales, donde no es extraño que alguien se disculpe o formule una broma aludiendo a reencarnaciones futuras o pasadas. En este artículo centrará mi atención la siguiente pregunta: ¿cómo puede explicarse el auge tan rápido y fácil de esta creencia en las sociedades occidentales? ¿Por qué le resulta tan asequible y atractiva al ciudadano occidental medio?

Propondré como respuesta que *la creencia occidental en la reencarnación es una oferta inculturada de salvación*.<sup>3</sup> Entiendo por oferta de salvación in-

---

1. F-X. DURRWELL, *El más allá. Miradas cristianas*, Salamanca, Sígueme, 1997 (or. 1994), p. 9.

2. Fenómeno que no deja de causar extrañeza, como por ejemplo a J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid, BAC, 1996, 175.

3. En la misma línea, y como complemento del presente, puede verse Card. P. POUPARD, *Messaggio della resurrezione e cultura contemporanea: Religione e Sette nel mondo* 3,1 (marzo 1997) 7-20; G. URÍBARRI, *La reencarnación en Occidente: Razón y Fe* 238 (1998) 29-43.

culturada aquella que conjuga dos elementos:<sup>4</sup>

- a) Habla un lenguaje que resulta claramente inteligible al ciudadano medio, sin necesidad de una iniciación laboriosa. Es decir, se entiende lo que se dice; como cuando, hace años, alguien decía que se había librado de la “mili” –servicio militar obligatorio– y no era necesario entrar en explicaciones posteriores.
- b) Responde a necesidades, angustias, anhelos, deseos y amenazas que están presentes en dicha cultura y se viven como tales. Por ejemplo, en nuestra cultura se da una gran importancia a alcanzar la felicidad –parece que es casi como uno de los derechos humanos fundamentales–, a conseguir relaciones óptimas en la vida de pareja, a desplegar todas las capacidades que uno tiene. La creencia occidental en la reencarnación responde a estos deseos o necesidades y les proporciona un imaginario de realización. Más pro-

fundamente, realza hasta el límite imaginable la autonomía total de la persona humana, absolutamente libre, autora y única responsable de todos y cada uno de los condicionamientos de su existencia tanto en el presente, como en el pasado y en el futuro. Por si lo anterior fuera poco, le asegura indefectiblemente el logro final de sus propios fines a través de una serie de viajes de experimentación o consumo de múltiples vidas elegidas libre y sapientísimamente por “la entidad superior” o alma.

Trataré de probar estas afirmaciones en los siguientes epígrafes. Para ello, convendrá conocer qué grado de actualidad y de presencia ostenta esta creencia en las sociedades occidentales. Después, indicaré las coordenadas básicas dentro de las cuales se inscribe este estudio. Seguidamente veremos cuáles son los perfiles más destacados de la creencia occidental en la reencarnación. A continuación, la consideración de la cre-

---

4. Sobre inculturación cf., entre otros, R. SCHREITER, *Constructing local Theologies*, London, SCM, 1985; A. TORNOS, *El servicio a la fe en la cultura de hoy*, Madrid, Paulinas, 1987; ID., *Actitudes de los creyentes y evangelización de la cultura*, Madrid, UPCo, 1992; ID., *Principios directivos para la evangelización de las culturas*: MCom 54 (1996) 27-51; *Inculturación: teología y método*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 2001.

encia occidental en la reencarnación nos plantea una serie de interrogantes de carácter más amplio, dentro del ámbito general de las relaciones entre sociedad y religión. Para terminar, la observación de los derroteros de la inculturación occidental de la creencia en la reencarnación nos sugiere una serie de consideraciones con respecto a la inculturación de la fe cristiana en nuestro momento cultural y social. Así pues, estos son los cinco apartados principales de este estudio.

Este estudio está hecho desde la adhesión a la fe cristiana y la preocupación por los derroteros de su difusión en nuestra sociedad. La creencia en la reencarnación alienta espiritualmente la vida de muchos de nuestros contemporáneos, lo cual merece respeto. Sin vulnerarlo, cabe preguntarse críticamente por el trasfondo de este fenómeno religioso

y cultural, con el mismo espíritu con el que es corriente en el ámbito de las ciencias sociales someter a estudio el cristianismo actual y pasado.

## I. LA REENCARNACIÓN, TEMA DE ACTUALIDAD

Desde diversas instancias se percibe la presencia de la reencarnación en nuestra sociedad. Ya sea desde la propaganda que hacen de ella algunos famosos, como Shirley MacLaine<sup>5</sup> o Paco Rabanne.<sup>6</sup> Ya sea por no desentonar, en una novela reciente, de género costumbrista, situada en el Madrid de finales de los noventa.<sup>7</sup> Ya sea por su presencia destacada en las grandes librerías generales, habitualmente dentro de la sección de esoterismo. Ya sea por su instrumentación publicitaria: el anuncio del Citroën Xsara<sup>8</sup>

5. *Out on a Limb*, New York, Bantam Books, 1983; ID., *It's all in the playing*, New York, Bantam Books, 1987. Comenta y resume la versión francesa de ambas obras: A. COUTURE, *La réincarnation: théorie, science ou croyance?*, Montréal - Paris, Éditions Paulines - Médiaspaul, 1992, 241-49 y 249-53 respectivamente. En esta obra se reseñan 45 libros sobre la reencarnación.

6. EL PAÍS SEMANAL, del 15 de marzo de 1998; LA REVISTA, 24 de mayo de 1998.

7. C. MARTÍN GAITE, *Lo raro es vivir*, Barcelona, Anagrama, 1997 (1996), cf. p. 48 y 89.

8. Marzo del 98, en TV y en la prensa. El anuncio televisivo jugaba con la voz sapientísima y la imagen de una especie de monje budista o, en todo caso, de un eminente varón oriental, de gran penetración mística, explicando los misterios recónditos de las leyes del universo (la gota de agua cayendo) y del espíritu humano, ambos pilares últimos de la creencia en la reencarnación. El anuncio **delata la**

o del Renault Clio.<sup>9</sup> Ya sea porque desde 1980, más de treinta *revistas científicas* occidentales han prestado atención al tema de la reencarnación.<sup>10</sup>

La misma teología se va haciendo eco de esta realidad. No es extraño que los tratados de escatología aborden hoy esta cuestión.<sup>11</sup> Algunas revistas de cor-

te teológico o pastoral le han dedicado números monográficos.<sup>12</sup> También van surgiendo un número no despreciable de publicaciones de diferente signo, cuya amplitud resulta difícil de abarcar. Algunas de ellas de tono más de divulgación,<sup>13</sup> otras, de mayor calado.<sup>14</sup> En el ámbito español, el teólogo que más se

---

creencia occidental en la reencarnación. Primero, porque la publicidad está muy aliada con el consumo. La creencia occidental en la reencarnación contiene rasgos de consumo: consumo del más allá, consumo de varias vidas, consumo de experiencias vividas en diversas culturas, consumo de la emoción de revivir vidas pasadas, etc. Y, segundo, porque la moraleja final del anuncio termina con un inquietante: "... y, si sólo se viviera una vez?" Evidentemente, entonces habría que disfrutar de lo mejor al máximo lo antes posible. La creencia occidental en la reencarnación es una forma de volcarse en el presente, sacando el partido máximo a todas las emociones y experiencias posibles (incluida la conducción del Xsara).

9. Mayo 1998.

10. J. WIJNGAARDS, *Reincarnazione pragmatica. La fede nella reincarnazione fra i giovani nella cultura occidentale: Religioni e Sette nel mondo* 3,1 (marzo 1997) 88-117, aquí p. 104 con la nota 2.
11. Dentro del panorama español, resulta significativo que se detengan en él tanto C. POZO, *La venida del Señor en la gloria. Escatología*, Valencia, Edicep, 1993, 165-185, quien no lo trataba en su obra precedente: *Teología del más allá*, Madrid, BAC, 1992; como J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 175-77, que tampoco lo abordaba en su manual anterior: *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander, Sal Terrae, 1986. Otros ejemplos: M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg, Echter, 1988, 68-76 (trad. en Sígueme); W. PANNENBERG, *Systematische Theologie III*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 608-610; J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh, Kaiser, 1995, 131-137.
12. Como p. ej.: *Lumière & Vie* 195 (décembre 1989); *Concilium* 249 (octubre 1993); *L'actualité religieuse* 143-5 (avril 1996); *Religioni e sette nel mondo* 9 (marzo 1997) y 10 (giugno 1997).
13. Como: Grupo Pascal THOMAS, *La reencarnación*, Madrid, San Pablo, 1995; C. GONZÁLEZ VALLÉS, *¿Una vida o muchas? Un cristiano ante la reencarnación*, Santander, Sal Terrae, 1996; J. BLANK, *Aufsertehung oder Reinkarnation?*, Mainz, Matthias-Grünnewald, 1996.
14. Pueden verse las bibliografías recogidas por A. COUTURE, *La réincarnation* (nota 5); H. ZANDER, *Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie*, Paderborn, Schöningh, 1995; S. del CURA (véase la nota siguiente). Aunque muy citado, no

ha ocupado del tema ha sido Santiago del Cura.<sup>15</sup> El magisterio episcopal, por su parte, no se ha mostrado demasiado activo en este terreno, pero tampoco lo ha ignorado.<sup>16</sup>

Para confirmar que la creencia en la reencarnación está en la calle, basten esta serie de datos estadísticos. Según C. Pozo,<sup>17</sup> creerían en ella, sin contar a los fieles de las religiones orientales, un 22 % de los franceses, un 23 % de los estadounidenses y un 23,9 % de los canadienses. En España, según los datos

de la Fundación Santamaría, serían un 21 % de los ciudadanos, jóvenes incluidos.<sup>18</sup> Según la encuesta europea de valores de 1990 un 25 % de los españoles creen en la reencarnación.<sup>19</sup> Si nos fijamos en los jóvenes (entre 15-30 años) el porcentaje se sitúa en el 24 %. Dentro del conjunto europeo, España ocupa el último lugar del grupo de cabeza, en cuanto a creencia en la reencarnación se refiere. No alcanzamos el 33 % de Gran Bretaña, pero estamos lejos del 15 % noruego, los dos extremos de la tabla.

---

he podido consultar: K. KOCHANÉK (ed.), *Reinkarnation oder Auferstehung? Konsequenzen für das Leben*, Freiburg 1992.

15. "Escatología contemporánea: la reencarnación como tema ineludible", en: VARIOS, *Teología en el tiempo*, Burgos 1994, 309-358 (bibl.); ID., "Observaciones sobre el encuentro con creencias reencarnacionistas", en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL y J.J. FERNÁNDEZ (eds.), *Coram Deo. Memorial Juan Luis Ruiz de la Peña*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1997, 557-571 (bibl.); ID., "Fe cristiana i reencarnació: un diàleg obert", en: A. MATABOSCH (ed.), *La vida després de la vida*, Barcelona, Cruilla, 1997, 109-146.
16. Ha llegado a mi conocimiento: Card. P. POUPARD, *op. cit.* (nota 3); Card. F. ARINZE, *Una incoraggiante risposta cristiana alla crescente fede nella reincarnazione: Religioni e Sette nel mondo 3,2* (giugno 1997) 7-11. A lo que habría que sumar los documentos que recopila y estudia G. AMBROSIO, *Risposte pastorali del Magistero Episcopale: Religioni e Sette nel mondo 3,2* (giugno 1997) 154-174 (además de algunas intervenciones pontificias, tres cartas y tres documentos doctrinales, entre ellos el de la COMISION EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE de la Conferencia Episcopal Española, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, Madrid 1995). Parece ser que Juan Pablo II, más activo en este terreno que la mayoría de las conferencias episcopales, prepara una encíclica en la que se abordaría la relación con la "Nueva Era" y los nuevos movimientos espirituales.
17. C. POZO, *La venida del Señor*, 167.
18. S. DEL CURA, "Escatología contemporánea", 331, nota 72, donde remite a los estudios de la Fundación Santamaría.
19. Puede verse un resumen con comentario en J. WIJNGAARDS, *op. cit.*

Además, hay un número amplio de cristianos que no encuentran oposición alguna entre reencarnación y resurrección. “Según las estadísticas del “eurobarómetro” de 1989, el 31 % de los católicos europeos practicantes y el 37 % de los protestantes declaran creer en la reencarnación”.<sup>20</sup> En España, según el estudio europeo de valores, el tanto por ciento de los católicos que admitiría la reencarnación se sitúa en torno al 10 %.

Las estadísticas son frías, y alarman para los cristianos. ¿Qué creen concretamente estos ciudadanos, con qué grado de incidencia en su vida cotidiana y en sus conductas? ¿Qué les ha llevado a ello? En mi opinión, el auge de la creencia en la reencarnación no es más que la punta del iceberg de una serie de movimientos en el seno de la sociedad y de la cultura<sup>21</sup> con respecto a los significados de la vida y la muerte; de lo espiritual; del sentido del sufrimiento, del mal y del fracaso; de la necesidad del

éxito en la vida; del sentido del tiempo y la finitud. Por eso, creo que sería muy interesante un estudio más en profundidad de este fenómeno, con métodos que nos permitan desmenuzar más en detalle lo que esta creencia significa.

Resumiendo, con las estadísticas y los indicadores apuntados, me parece suficientemente probada la actualidad de la creencia occidental en la reencarnación.

## 2. ENCUADRE PRELIMINAR

Antes de detenerme a ver sus perfiles principales, conviene precisar el marco dentro del cual nos moveremos en adelante. En particular, es menester delimitar nuestro objeto de estudio. Indicaré, primero, las fuentes principales de esta investigación. A continuación, señalaré aspectos que han quedado fuera, para mayor claridad en lo que nos proponemos.

20. Las cita: C. GONZÁLEZ VALLÉS, *op. cit.*, 129, que las toma de D.S. TOOLAN, *Reencarnación y gnosia moderna*: Concilium 249 (oct. 1993) 821-838, aquí 823.

21. Apuntan algo en esta línea: L. LEMHÖFER, *Ein breites Spektrum. Sekten und der Markt der Weltanschauungen*: HK 52,3 (März 1998) 136-141; A. COUTURE, *Réincarnation et spiritualités nouvelles*: Études 388 (mars 98) 363-377.

## 2.1. FUENTES PRINCIPALES

En este artículo nos interesa el perfil de la creencia en la reencarnación más difundida en nuestra sociedad. Lo más típico de dicha creencia radica en su centramiento en el recuerdo de vidas pasadas.<sup>22</sup> Para analizar esta creencia tomo como referencia tres obras de fácil acceso en el mercado español, centradas en esta cuestión. Las he adquirido en diciembre de 1997 en la FNAC y en la Casa del Libro, ambas en Madrid. La primera articula la “filosofía” de un autor capaz de descubrir y relatar la vida pasada de sus pacientes. La segunda está compuesta por un terapeuta especializado en la práctica de la regresión a vidas pasadas. La tercera consiste en un manual con ejercicios para el recuerdo de vidas pasadas. Considero que son suficientemente representativas, al menos como síntoma, de lo que se mueve en torno a la creencia en la reencarnación en nuestra sociedad. Los tres originales son anglosajones.

1. Lynn Elwell SPARROW, *Reencarnación. Conociendo su Pasado, Creando su Futuro* (Sabiduría para la Nueva Era de Edgar Cayce), Madrid, Edaf, 1992 (or.: *Reincarnation. Claiming Your Past, Creating your Future*, New York, Harper & Row, 1988).

Se trata de la presentación de la filosofía subyacente a las “lecturas” (*readings*) de Edgar Cayce (1877-1945).<sup>23</sup> Cayce es un personaje de este siglo con capacidades psíquicas especiales, dentro de las que destaca el diagnóstico médico de enfermedades. Cuando entraba en trance ofrecía estas “lecturas”, que son explicaciones, respuestas a preguntas, interpretaciones de sueños o adivinaciones de vidas pasadas. Se conservan más de 14.000 lecturas de Cayce.<sup>24</sup> 2.500 de estas lecturas versan directamente sobre la reencarnación y han contribuido notablemente a introducirla en el mundo occidental.<sup>25</sup>

22. A. COUTURE, *Réincarnation et spiritualités nouvelles*. Lo confirma un autor que defiende esta creencia: V. MERLO, “La reencarnación en la cultura actual”, en: A. MATABOSCH (ed.), *op. cit.*, 75-108.

23. La editorial Edaf (Madrid) ha publicado catorce libros en la serie “Sabiduría de Edgar Cayce”.

24. *Op. cit.*, 12.

25. *Op. cit.*, 135.

La autora ha sido miembro de la "Asociación para la investigación y la iluminación" (*Association for Research and Enlightenment*), que se dedica a difundir el pensamiento de Cayce. Durante diez años ha impartido seminarios sobre la reencarnación por todo Estados Unidos y Canadá.

El libro pretende exponer la filosofía de la reencarnación que se desprende de las "lecturas" de Cayce. Dice que la reencarnación es una filosofía actual. Es consciente de las dificultades que presenta la teoría que defiende y no trata de ocultarlas. Los pilares fundamentales son una cosmología, una teoría del alma, la ley del karma y la libertad. Aunque parezca extraño, trata de mostrar la congruencia de todo esto con conceptos cristianos tan fundamentales como la gracia y la misericordia.<sup>26</sup> El lenguaje es bastante asequible y está salpicado de ejemplos y aplicaciones verosímiles para la clase media estadounidense.

2. Glenn WILLISTON y Judith JOHNSTONE, *Descubra sus vidas pasadas. Trascienda sus propios límites*

*mediante el conocimiento de vidas anteriores*, Barcelona, Oasis, 1996 (or.: *Soul Search*, 1983, corregido y reeditado como *Discovering your past Lives*, 1988).

El autor principal es Williston. Johnstone, periodista, le ayudó en la redacción. Williston plasma sus experiencias y la de muchos de sus clientes después de más de 20 años usando la regresión a vidas pasadas como medio terapéutico. Se centra en los efectos beneficiosos para esta vida, en cómo conseguir una buena regresión, los peligros que conlleva, etc. Sin embargo, todo está embuido de una teoría sobre la vida, la muerte, el cosmos, el alma, el éxito, el tiempo, la libertad, etc. Las múltiples historias de las "vidas actuales" de los pacientes que se someten a la regresión y salpican continuamente la exposición son normales, interesantes y, pretendidamente, fascinantes.

3. James Herbert BRENNAN, *Cómo acceder a sus vidas pasadas. Una guía práctica para conocer sus anteriores reencarnaciones*, Madrid, Edaf, 1997 (or.: *The Reincarnation Workbook*, 1989).

26. Op. cit., p. 149-198.

Brennan tiene otro libro sobre la reencarnación.<sup>27</sup> Lleva más de treinta años dedicados a la investigación de la reencarnación. Este libro quiere ser un manual muy sencillo de iniciación a diferentes métodos para recordar vidas pasadas. Cada lección termina con unos ejercicios prácticos, cuyo resultado se debe ir anotando disciplinadamente en un cuaderno. No se debe pasar a la lección siguiente hasta que no se haya conseguido el objetivo buscado, de modo semejante a los Ejercicios Espirituales de san Ignacio. Como en los ejercicios ignacianos, aquí también la imaginación juega un papel principalísimo, una vez que se ha logrado un estado de meditación y sosiego. Como características se puede señalar que maneja muchos ejemplos, es sensible a las dificultades de su teoría, su terminología se empapa bastante de psicologismo. El axioma latente es que habiendo como hay recuer-

dos de vidas pasadas, la reencarnación queda probada.

## 2.2. FRONTERAS EXTERIORES

La creencia occidental en la reencarnación es una creación de nuevo cuño, con personalidad propia<sup>28</sup> frente a versiones anteriores de la misma, como la hinduista, budista o platónica.<sup>29</sup> La creencia occidental se entiende, más bien, como una filosofía, compatible con varias religiones.<sup>30</sup> Por ello, aquí no entraremos en diálogo ni con las grandes religiones orientales, budismo e hinduismo, ni con la antigua filosofía griega, platonismo, orfismo o pitagoreísmo, ni con los pensadores que están en el transfondo de la Nueva Era.

1. Cuatro aspectos de envergadura indican con suficiente claridad la distancia que separa a la creencia típicamente occidental de la oriental.

27. *Reincarnation*, 1981. Puede verse la reseña sobre la traducción francesa en A. COUTURE, *La réincarnation: théorie, science...*, 103-107.

28. Cf. p. ej., J. VERNETTE, *La réincarnation*, Paris, PUF, 1995, 7-51; V. MERLO, *op. cit.*, 79.

29. Una presentación resumida y con bibliografía en: B. DOMERGUE, *La réincarnation et la divinisation de l'homme dans les religions. Approche phénoménologique et théologique* (Tesi Gregoriana, Serie Teologia 24), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1997, 41-73.

30. Cf. L.E. SPARROW, *op. cit.*, 62; G. WILLISTON, *op. cit.*, 23-27.

En primer lugar, los occidentales no incorporan la ascética propia del budismo y el hinduismo para librarse del ciclo de reencarnaciones.

Porque, segundo, aunque en occidente también se vislumbra el cese de las reencarnaciones, lo característico es que la reencarnación no aparece como una maldición de la que habría que escapar a toda costa; sino como una buena noticia: es una suerte, una segunda oportunidad<sup>31</sup> para mejorar y seguir el curso de la autorrealización personal, que no se trunca con la muerte, sino que continúa su camino ascendente hacia metas superiores.

Porque, tercero, en occidente se acepta la creencia en la reencarnación, pero no se incorpora el resto de lo que podríamos denominar “dogmática” de estas grandes religiones. Occidente baraja una cosmología, antropología, teología y escatología propias, sin adoptar ni la hinduista ni la budista, por más

que haya incorporado una versión propia de la ley del karma.

Y, cuarto y último, en occidente predomina un interés superlativo por el conocimiento de las vidas pasadas, vehiculado hacia una serie de técnicas para conseguirlo, mientras que en las grandes religiones orientales los esfuerzos no se orientan hacia el recuerdo de vidas pasadas.

2. Aunque presente ciertos elementos de cercanía con el platonismo y neoplatonismo occidental, la creencia occidental no consiste en una mera prolongación del mismo. Resulta característica la interferencia de elementos tomados de la moderna psicología y de la terapia psicológica.<sup>32</sup> Se integra dentro del mercado alternativo de ofertas psicológicas (*Psychomarket*).<sup>33</sup> Por ejemplo, las vidas pasadas se interpretan desde una especie de pseudo-psicoanálisis que prolonga su campo de actuación más allá de la infancia.<sup>34</sup> Tendría en común con el plato-

31. G. WILLISTON, *op. cit.*, 158; L.E. SPARROW, *op. cit.*, 39-40.

32. “Los descubrimientos prácticos de la psicología moderna se aplican con escasa o nula modificación a toda el área de la reencarnación.” (J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 75). Nótese la insistencia en lo práctico.

33. L. LEMHÖFER, *op. cit.*, 139.

34. “Por su misma naturaleza, la investigación de la reencarnación se asemeja al proceso del psicoanálisis”. (J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 89). Cf. tb. *Ibid.*, 230; L.E. SPARROW, *op. cit.*, 116; G. WILLISTON, *op. cit.*, 39.

nismo la centralidad del concepto del “alma”, considerado como un ente espiritual, de ninguna manera asimilable a lo material. Al platonismo y al pitagoreísmo le uniría la importancia de la reminiscencia, del recuerdo de las vidas anteriores para corregir los errores.

3. Como lo que nos interesa en este estudio es la creencia occidental en la reencarnación que se encuentra más extendida hoy en día en nuestra sociedad, dejamos de lado autores consagrados de la tradición esotérica, que han contribuido, sin duda enormemente, a gene-

rar esta creencia.<sup>35</sup> Han creado un lenguaje y han explorado las posibilidades teóricas de una creencia típicamente occidental en la reencarnación. Sin sus aportaciones no se entendería la fenomenología que hoy observamos. Están detrás de que la reencarnación forme parte del núcleo central de la religiosidad que se mueve en el entorno de lo que ha sido denominado Nueva Era.<sup>36</sup> Resultaría muy interesante explorar su interpretación del cristianismo. El que estos autores se hayan movido dentro del lecho cristiano, todo lo reinterpretar-

---

35. Entre los más destacados, figuran: Allan KARDEC (1804-1869), fundador del espiritismo; pone en circulación la palabra “reencarnación”, en lugar de metempsicosis. Helena Petrovna BLAVATSKY (1831-1891), cofundadora de la sociedad teosófica. Rudolf STEINER (1861-1916), fundador de la antroposofía. PAPUS (1865-1916), sinónimo del Dr. Gérard Encausse. Puso los fundamentos de la tradición cristiana esotérica.

Sobre la importancia de estos autores, cf. J. VERNETTE, *op. cit.*, 45-48; A. COUTURE, *Réincarnation et spiritualités nouvelles*, 364-367; J. SUDBRACK, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Madrid, Paulinas, 1990, 111-113. Sobre Kardec: F. DERMINE, *OP, Lo spiritismo di Allan Kardec e la sua influenza: Religioni e Sette nel mondo* 3,1 (marzo 1997) 126-157. Sobre Steiner: H. ZANDER, *op. cit.* (nota 14). Hace una reseña de Papus: A. COUTURE, *La réincarnation: théorie, science...*, 166-174.

36. La creencia en la reencarnación es uno de los núcleos esenciales de la Nueva Era, cf.: J. RIES, *New Age e reincarnazione: Religioni e Sette nel mondo* 2 (marzo 1996) 45-56; M. PARMENTIER, *A Chronology of the New Age Movement. Review of a Guide to Esoterism Ancient and Modern: Bijdragen* 58 (1997) 426-36, aquí 430; L. LEMHÖFER, *op. cit.*, 140.

Sobre la Nueva Era puede verse, desde el punto de vista de la confrontación con el cristianismo, entre otros: M. KEHL, *New Age oder neue Bund?*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1988 (trad. en Herder); J. SUDBRACK, *op. cit.*; J. M. VEGAS, *El desafío de la “Nueva Era”*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1994; G. FERRARI, *Che cos'è il New Age: Religioni e Sette nel mondo* 2, 1 (marzo 1996) 15-37.

do que se quiera, muy posiblemente sea clave última del cariz propiamente occidental de esta creencia.<sup>37</sup>

Veamos ahora la arquitectura teórica que sostiene el armazón de la creencia occidental en la reencarnación y lo que conlleva.

### 3. PERFILES DE LA CREENCIA OCCIDENTAL EN LA REENCARNACIÓN

Como método para ordenar de un modo sistemático los perfiles de esta creencia, me fijaré sumariamente en su soteriología, antropología y cosmología, y escatología. A través de esta presentación iré mostrando cómo esta creencia está tallada a la medida de los deseos y angustias del ciudadano occiden-

tal, producto de una cultura consumista, hedonista, del éxito, la vivencia inmediata, el disfrute a través de la experimentación. En definitiva, una cultura narcisista,<sup>38</sup> donde el yo termina por absolutizarse y ser la única pauta, el único camino, el único objetivo, el único criterio de verdad. Nos encontramos con la absolutización del ego y la maximización óptima de su autonomía.

#### 3.1. SOTERIOLOGÍA

La soteriología resulta lo más llamativo. En definitiva, la posibilidad de una vida lograda o la realización personal es la clave que proporciona el punto principal de enganche con esta creencia.<sup>39</sup> Los otros elementos muestran la congruencia de esta posibilidad de salva-

37. En cierta semejanza con el gnosticismo de los primeros siglos, que ha de considerarse como un fenómeno cristiano, aunque heterodoxo; cf. B. ALAND, "Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums", en: ID. (Hg.), *Gnosis* (FS Hans JONAS), Göttingen 1978, 158-215; M. SIMONETTI, "Gnosticismo e cristianesimo", en: ID., *Ortodossia ed Eresia tra I e II Secolo*, Messina 1994, 101-140.

38. Cf. J.L. TRECHERA, *¿Qué es el narcisismo?*, Bilbao, DDB, 1996.

39. Williston subraya las posibilidades ilimitadas de "autodesarrollarnos" y enumera los efectos positivos de los recuerdos de vidas pasadas sobre doce áreas diferentes (*op. cit.*, 19-20; cf. tb. p. 45). La contraportada de su libro indica que el recuerdo de vidas pasadas puede ayudarnos a: "descubrir el verdadero objetivo de nuestra vida; entender las causas kármicas de temores, depresiones y enfermedades físicas; controlar y superar el dolor, la culpabilidad y la ansiedad; desbloquear el propio desarrollo espiritual".

ción, especialmente la antropología. La escatología, como veremos, no interesa demasiado; mientras que la cosmología simplemente resulta una prolongación de la antropología, tratando de mostrar su congruencia con una visión científica de la realidad, no demasiado rigurosa.

a) Salvación como autorrealización segura

*Lograr tu plenitud está al alcance de tu mano y es, a la larga, inexorable.* Así resumiría yo la “buena noticia” de la creencia occidental en la reencarnación. La salvación se entiende como realización personal, aunque se recubra con nociones de unidad con el universo o con Dios. No depende de ningún tipo de salvador o de otra instancia diferente de la persona, mejor del alma o “entidad” que habita ahora este cuerpo. Solamente uno mismo puede lograr su salvación.<sup>40</sup> No se recibe de otro, ni por méritos ni por misericordia. Es producto de la libertad.

No se consigue necesariamente a la primera. Por eso, hay oportunidades sucesivas, en las que la libertad va realizando un progresivo aprendizaje, un *crecimiento espiritual*. A la larga, dicho crecimiento resulta inapelable. Todo el mundo alcanzará la plenitud: “esas magníficas personas que estamos destinadas a ser”.<sup>41</sup> El alma decide cuándo reencarnarse de nuevo. Mientras tanto, se mantiene en un mundo intermedio, en un estado de “discernimiento” hasta que se den condiciones propicias en la tierra para progresar mejor en su crecimiento particular.<sup>42</sup> En estas circunstancias, la libertad ha de ir aprendiendo a elegir en la vida terrena lo que más le conviene de cara a la unificación con el cosmos-universo, según una asimilación progresiva de la ley del karma y sus enseñanzas. Sin embargo, la unificación radica, más que nada, en alcanzar la unidad consigo misma, con el universo-Dios del que el alma es una parte privilegiada.

40. “Nadie puede curarnos, sólo nosotros podemos hacerlo.” (G. WILLISTON, *op. cit.*, 76. Subr. en el **original**).

41. G. WILLISTON, *op. cit.*, 17.

42. “Nadie se encarna contra su voluntad ni se impone a sí mismo unos padres que no le **quieren**” (G. WILLISTON, *op. cit.*, 112).

La autorrealización es segura y será completa. Así pues, el éxito está asegurado. Todos seremos completamente felices, sin excepción. Nada quedará definitivamente truncado o fracasado.

#### b) La ilusión de la muerte

En este contexto, la muerte pierde su carácter negro, negativo. No es una amenaza. Por una parte, en estos ambientes se ha popularizado la obra de R.A. MOODY, *Vida después de la vida*.<sup>43</sup> Este autor ha estudiado narraciones de pacientes que pasaron algún tiempo clínicamente muertos o sufrieron un grave accidente. A partir de ahí, se abre una vía poderosa para fabricar un imaginario de lo que ocurre en la muerte. La muerte resulta, entonces, una experiencia en la que algo así como el alma se desprende del cuerpo y entra en un mundo de luz, de felicidad, de paz. A la "vuelta" a la vida estas personas crecien-

ron espiritualmente. La experiencia de la muerte contribuyó notablemente a que mejoraran en dimensiones importantes de su vida. Por lo tanto, morir significa, primero, pasar a un mundo intermedio donde se goza de un estado bueno, "beatífico";<sup>44</sup> y, segundo, un enriquecimiento notable.

Por otra parte, lo más característico de esta creencia es su consumo de vidas. La muerte es la entrada a un viaje, a una aventura nueva, a experiencias desconocidas, a posibilidades ignotas, a potencialidades inesperadas, a sorpresas desconcertantes. La experiencia y la aventura limitada de una vida, un sexo, una lengua, una familia, un trabajo, un país, una rutina en definitiva, que resulta pesada e ilógica para el ciudadano contemporáneo medio, marcado por la compulsión al consumo incesante de nuevos productos, espectáculos y experiencias, queda espectacular y magníficamente

43. Madrid, Edaf, primera edición en 1975, más de veinte ediciones desde entonces. Otra obra importante de MOODY, *Reflexiones sobre vida después de la vida* (Madrid, Edaf, varias ediciones). Esta editorial tiene una colección titulada "Obras de Raymond A. Moody", cuya lista asciende a siete títulos. En este contexto se suele mencionar también la obra de la Dr. E. KÜBLER-ROSS. Sobre estos autores y este tipo de obras puede verse: W. THIEDE, *Todesnähe- und Reinkarnationserfahrungen als Elemente natürlicher Eschatologie*: EvTh 56 (1996) 194-214.

44. Cf. G. WILLISTON, *op. cit.*, 163-201.

vencida con la gran posibilidad de un número indeterminado de vidas hacia el futuro. Más todavía, con la posibilidad, por la hipnosis, los sueños y otros medios, de recordar, *revivir y reexperimentar "en vivo y en directo"* ahora mismo, sin dilación, con las mismas sensaciones y la misma intensidad vidas pasadas.<sup>45</sup>

"Hay algo excitante en el pensamiento de que uno es el producto de diversas experiencias de la vida. Mucho más excitante resulta descubrir que uno es también la consecuencia de diversas experiencias tenidas a lo largo de toda una cadena de vidas anteriores. Uno es lo que es, pero lo que es puede ser también un pescador egipcio, una reina nubia, un soldado romano, una doncella victoriana... Si ha estado antes en esta tierra, posiblemente más de una vez, dentro de su mente hay ahora una fuerte poción de vidas anteriores esperando ser descubierta. Y una fascinante

te red de influencias se combinan para hacer la personalidad compleja que usted tiene hoy."<sup>46</sup>

La muerte, entonces, supone la derrota de la monotonía. Lo "excitante" y "fascinante" es uno de los valores de cambio de nuestra cultura, muy presente en el mundo de la publicidad. Por otra parte, ¿qué rebajas pueden superar la oferta de experimentar y revivir varias y múltiples vidas al precio de una?

De esta suerte, la muerte se convierte en la entrada al fascinante mundo de un yo que se expande en mil posibilidades, estalla en emociones intensas y vibrantes, que le permiten organizar, controlar y expandir ilimitadamente su mundo emocional. Y una de las emociones más intensas y de las experiencias más espectaculares consiste precisamente en vivir la propia muerte.<sup>47</sup>

45. "Estamos hablando de una experiencia tan viva que es subjetivamente imposible distinguirse de la realidad física." (J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 84. Subr. en el original).

46. J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 71. O esta otra afirmación: "Si toda va bien, usted y su sujeto (o usted y su facilitador) tendrán una sesión realmente fascinante." (*Ibid.*, 151). La frase con la que Brennan anuncia el método *Christos*, al que dedica un capítulo (153-171) dice así: *Es una experiencia verdaderamente fascinante* (tomada de Gerald M. GLASKIN). Cf. tb. G. WILLISTON, *op. cit.*, 38.

47. Un estudio de H. Wambach, sobre la regresión hipnótica en 750 sujetos concluye: "el 90 % van viure la mort com un fet plaent i se sentiem contents de morir" (citado por: V. MERLO. *op. cit.*, 95). Sobre el consumo de la muerte, cf. B. DOMERGUE, *op. cit.*, 100-160.

## 3.2. ANTROPOLOGÍA Y COSMOLOGÍA

## a) El alma

Esta soteriología necesita un modelo representativo del universo y de la persona humana para hacerse mínimamente inteligible. La clave del mismo es la concepción del alma. Más que un cuerpo somos seres espirituales, almas.

“Es una piedra angular de la filosofía de la reencarnación el que nosotros somos almas que ocupamos cuerpos en vez de cuerpos que tenemos almas.”<sup>48</sup>

El alma es una entidad espiritual, una parte que se ha desprendido de la esencia espiritual del universo y que, indefectiblemente, retornará alguna vez *a su seno original*. *El alma es una especie de condensación de energía espiritual cósmica*. Está dotada de inmortalidad, de memoria y de inteligencia.

Cada uno de nosotros somos el producto de todas nuestras vidas pasadas, el resultado de un entrelazado dinámico en el que nada es producto del azar. Somos absolutamente responsables de

todo lo que somos y de todo lo que nos pasa. Se debe a nuestras actuaciones en esta vida o en vidas anteriores. De ahí que la libertad sea absoluta y se convierta en omnipotente: la causa única y exclusiva de todo lo que nos sucede, ya sean fracasos, éxitos, dificultades, situaciones dramáticas o enfermedades físicas.

## b) La ley del karma

**El alma va aprendiendo** a través de **las diferentes** vidas, principalmente mediante ajustes emocionales, a entrar en armonía consigo misma, con el universo. La clave de explicación es la ley del karma:<sup>49</sup> *todo lo que hacemos se acumula, con sus efectos positivos y negativos. Esta ley es la que gobierna las relaciones humanas y el crecimiento espiritual*. Descubrirla es un gran avance, pues permite adecuar nuestras conductas a su lógica y, por lo tanto, progresar. Lo fundamental es que se dé este aprendizaje.

Como la ley del karma obra en nuestro favor, porque nos pone de un modo u otro en el camino del crecimiento, no

48. L.E. SPARROW, *op. cit.*, 32; cf. tb.: V. MERLO, *op. cit.*, 80.

49. Cf. G. WILLISTON, *op. cit.*, 154-162; L.E. SPARROW, *op. cit.*, 79-90; 161-180; 191-198; J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 73.

hay nada que suceda que no sea para nuestro bien. Todo resulta finalmente positivo, especialmente diseñado por la inteligencia inmanente en la ley kármica para nuestro avance y bienestar. La ley del karma posee la doble virtualidad de descubrir el funcionamiento del universo (aspecto cósmico) en nuestro favor (elemento soteriológico). El movimiento del universo, pues, se convierte en nuestro gran aliado. El universo es el gran dios-madre, que no nos dejará perdersos fuera de su seno divino ni negarle.

A la postre, lo único que realmente importa y existe es el yo, el alma; si bien, su destino es regresar a la unidad originaria con el universo, de tal manera que su individualidad no queda firmemente asegurada. La guía para orientarnos en la autorrealización es el karma. Sus efectos los descubrimos a través de los ajustes y desajustes emocionales.

### c) El tiempo y la historia

El tiempo, visto radicalmente, viene a ser más bien una ilusión en la que vi-

vimos cuando el alma se encarna y pasa una temporada en la tierra. El alma no conoce la limitación y finitud temporal. Así, uno de los efectos más beneficiosos de esta creencia radica en “liberarnos de la presión que el tiempo ejerce sobre muchos de nosotros, incapacitándonos”.<sup>50</sup> El tiempo deja de ser el enemigo que ineluctablemente nos roba la vida. Se convierte en un compañero de camino inocuo, circunstancial y pasajero.

Evidentemente, de aquí se deduce una concepción de la historia, según la cual, dentro de la historia humana no hay nada realmente definitivo en juego. Se convierte en un proceso cósmico, a la postre automático, guiado por la ley del karma. Se afirma la libertad de tal manera que, en definitiva, se niega. Nada depende finalmente de la libertad puesto que nada puede malograrse. Por eso se desdibuja la importancia y el peso de cada opción: siempre podrá repetirse, mejorarse. Al eliminar la trascendencia de las opciones dentro de una vida y un tiempo irrepetible, dentro del “kairós”, nos quedamos frente a una liber-

50. G. WILLISTON, *op. cit.*, 19.

ta *light*, aparente, sin peso verdadero. Por mucho que se afirme la libertad, resulta una pantomima. En resumen y en otros términos, podemos decir que la *reencarnación occidental* incorpora una defensa positiva de la apocatástasis universal, desde otras formulaciones.

#### d) El universo

El universo se concibe como una especie de ser vivo y sabio, identificado con Dios. Nosotros somos una parte de este universo y nuestra meta es regresar a la unidad total con él. El cosmos consiste en un proceso de energías espirituales tendentes irremisiblemente al reencuentro consigo mismas, con la fuente: el universo/Dios.

Dentro de la cosmología podemos mencionar su relación con la ciencia. Por una parte, se insiste en la llegada de una ciencia nueva, superior, del espíritu, de la subjetividad, que no tiene que seguir los métodos de las ciencias positivas. Son ciencias propias de la Nueva

Era, de la era Acuario, frente a las ciencias empobrecedoras de la era Piscis.<sup>51</sup>

De otro lado, se considera que todo el conjunto de los saberes apoyan esta cosmovisión del alma:

“Actualmente, sin embargo, la astronomía, la teología, la metafísica, la medicina, la psicología, la física y otras disciplinas convergen en la creencia de que los seres humanos son multidimensionales organismos sutilmente adaptados que pueden entenderse como constelaciones de campos de energía que operan en diversas frecuencias (lo que nosotros entendemos como cuerpo, mente, alma y espíritu).”<sup>52</sup>

En tercer lugar, todos los fenómenos que tocan el ocultismo se consideran pruebas de la reencarnación, de la existencia de un mundo superior de espíritus o energías espirituales.<sup>53</sup> Más en particular, el recuerdo de vidas pasadas sería una prueba irrefutable de la reencarnación. No se la considera, entonces, una creencia, sino un hecho científico demostrable.<sup>54</sup>

51. Cf. A. COUTURE, *Réincarnation et spiritualités nouvelles*, 372-76.

52. G. WILLISTON, *op. cit.*, 28.

53. Cf. J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 178-9, 183.

54. J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 19.

### 3.3. ESCATOLOGÍA

Lo más curioso de la escatología de la creencia occidental en la reencarnación es que no interesa tanto el final como el proceso. Se considera que esa realización total o madurez plena se alcanzará. Sin embargo, lo bueno consiste en el proceso de consumación, más que en la consumación misma. Se trata, si se me permite un juego de palabras, del consumo del proceso de consumación. Interesa el proceso, con sus vivencias, experiencias, posibilidades. La quietud eterna o la reconciliación final con el universo funcionan más bien como un horizonte pacificador, que evita el miedo y la posibilidad de fracaso. De esta suerte, una vez descartada la posibilidad de perdición definitiva, queda abierto un ámbito para el consumo de vidas, para el disfrute del presente, para experiencias cada vez más satisfactorias y felices, para expandir el propio yo.

A esta escatología le resulta completamente ajena la idea de un juicio,<sup>55</sup> de

cualquier instancia a la que haya de dar cuenta. La retribución funciona de modo automático según la ley del karma, la ley del universo. De esta forma, la retribución queda ajustada al propio patrón del mejor camino de realización y crecimiento. La libertad y el alma no se han de someter a nada diferente de ellas mismas, con su propia ley como elemento del universo. Cada alma decide el cuándo, el cómo y el dónde de su siguiente reencarnación. Nada ni nadie se inmiscuye ni fiscaliza un proceso en el que el alma, el “superser” que cada uno de nosotros somos, se va dictando a su propio gusto el proceso de su crecimiento espiritual.

### 3.4. ALGUNAS REFLEXIONES

#### a) ¿Reencarnación y anticristianismo?

Desde el ámbito cristiano, bastantes de las publicaciones sobre la reencarnación se concentran en las relaciones entre la creencia en la reencarnación y la

---

55. “El Segundo Advenimiento, al igual que el Día del Juicio Final, tiene lugar el día en que descubrimos nuestra herencia divina y la utilizamos positivamente.” (G. WILLISTON, *op. cit.*, 242; cf. **tb. 31**).

creencia cristiana en la resurrección.<sup>56</sup> No es mi propósito volver una vez más sobre este asunto, que sigue manteniendo su actualidad pastoral, por la cantidad de cristianos que consideran ambas creencias compatibles.

Otra fenomenología me ha resultado más curiosa. Se da una combinación llamativa. La mayoría de los autores partidarios de la reencarnación se esfuerzan por mostrar la compatibilidad entre reencarnación y cristianismo.<sup>57</sup> Incluso citan textos de la Escritura, el concilio de Constantinopla del 543 y algunos Padres de la Iglesia. Jesús mismo, en su opinión, habría sido un claro defensor de la reencarnación. Da la impresión, pues, de un interés positivo por poner en evidencia la armonía entre la creencia en la reencarnación y el cristianismo. Creer en la reencarnación no supondría alejar-

se del amplio seno del cristianismo ni entrar en contradicción con el mismo.<sup>58</sup>

Sin embargo, un mínimo de atención a lo que proponen muestra incompatibilidades de alto calibre. Leyendo entre líneas se encuentran aspectos con sesgo de carácter positivamente anticristiano: es decir, estructuralmente dirigidos contra el cristianismo. Por esto último entiendo que no son una propuesta divergente de la religión cristiana,<sup>59</sup> sino que son elementos concebidos en oposición directa y en alusión cuando menos velada al cristianismo. Entre estos elementos se encuentran los dos siguientes.

Primero, la era de Acuario se jacta de ser la superación cósmica, implacable y objetiva como una ley física, del cristianismo. Por lo tanto, el cristianismo sería, en el mejor de los casos, una religión

56. Además de lo que hemos ido citando, puede verse, entre muchas publicaciones, el excelente artículo: H. BOURGEOIS, *Reencarnación, Resurrección: presupuestos y fundamentos*: *Sal Terrae* 85,1 (enero 1997) 55-66, publicado originalmente en *Lumière & Vie* 195 (diciembre 1989) 73-84; M. BISCHOFBERGER, *Werden wir wiederkommen. Der Reinkarnations-Gedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie*: *MThZ* 48 (1997) 83-86.

57. Cf. p. ej., J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 279; G. WILLISTON, *op. cit.*, 23-26; L.E. SPARROW, *op. cit.*, 62.

58. Pasa revista a esta cuestión, entre otros, S. DEL CURA, "Fe cristiana i reencarnació: un diàleg obert".

59. Como lo sería su ceguera para el sentido de la cruz, su soteriología como autosalvación o la ausencia de un Dios personal.

muy valiosa para el pasado. El futuro no le pertenece. Desaparecerá.

Segundo, el ámbito donde las diferencias son más notables es el de la antropología. He aquí un párrafo de lo más elocuente:

“Centrar nuestra atención en el espejo más grande permite una autocreación más perfecta. *«El logro más noble del hombre es crearse a sí mismo a imagen de su Creador —no al revés, como ha creído siempre el hombre—. Más exactamente, esto implica la creación de una energía propia de amor incondicional»* (...) quíerete primero a ti mismo y después extiende ese amor a los demás”.<sup>60</sup>

Frente a la concepción cristiana, según la cual el hombre es creado, no se autocrea, Williston propone la autocreación. La autodeterminación del ego sobre sí mismo llega hasta la propia creación. La creatura se descreaturiza y se convierte en dios,<sup>61</sup> capaz de crear. No se puede seguir definiendo a Dios como el creador. El ser humano le ha arreba-

tado esa fuerza. El ser humano es ahora el todopoderoso. El ser humano se dicta a sí mismo su propia ley y se convierte en su primer objetivo: el amor propio como inicio de toda verdadera vida.

#### b) Una religión del ego

La creencia en la reencarnación culmina en una exaltación paroxística del ego. El yo es el centro de todo. Es el dios del universo.<sup>62</sup> El yo se expande a través de los siglos y no parece jamás. El yo es el autor de sí mismo, de su progreso, de su ciencia, de su salvación. El yo decide todas las reencarnaciones sucesivas. Un yo que además se concentra en su aspecto emocional. Un yo con una sed insaciable de experimentar y vivir sin límites experiencias siempre nuevas, más fascinantes y excitantes, incluida la propia muerte.

La autonomía del sujeto alcanza cotas elevadísimas. No extraña la intuición de algunos ilustrados, proponiendo la reencarnación<sup>63</sup> como una creencia

60. G. WILLISTON, *op. cit.*, 117; subr. en el original.

61. Recuerda inevitablemente el “seréis como dioses, conocedores del bien y del mal” de Gn 3.5.

62. Resuenan ecos de esta sensibilidad en el anuncio televisivo del VW Golf (abril 98). Después de repetir varias veces “I don’t believe”, termina con la frase: “I just believe in me”.

63. Cf. J. VERNETTE, *op. cit.*, 17-20.

más propia de un sujeto adulto, emancipado de la tutela de la religión (del cristianismo). Como hemos visto, según la creencia occidental en la reencarnación el sujeto no se somete a nada que no sea él mismo. El es su ley. Solo se rige por su propia experiencia. Es un culto al "mí mismo ilimitado",<sup>64</sup> al ego, a la vez propio y cósmico.

#### 4. ALGUNOS INTERROGANTES

Entiendo el auge creciente de la creencia en la reencarnación en occidente como un síntoma de un movimiento más profundo en el seno de la cultura. Sin pretender contemplar todos los detalles, el "síndrome" asociado a este síntoma presenta el siguiente cuadro.

##### 4.1. RELIGIÓN COMO ESPIRITUALIDAD SIN DIOS Y SIN PERTENENCIA INSTITUCIONAL

El auge de la creencia en la reencarnación forma parte de una tendencia más general en la que predomina la espiritualidad sobre la religión. Se busca y

consume algo que ayude para la vida. **No importa su ortodoxia última, las raíces finales, los conceptos metafísicos, teológicos o religiosos que dotan de estabilidad y coherencia a la arquitectura. Lo único que se quiere es que sea útil en términos de sentido, de bienestar emocional, de aceptación de uno mismo, de ayuda para una vida más feliz.**<sup>65</sup>

No se desprecia lo que puede ayudar a **organizar el conjunto de los fenómenos que uno vive y darles coherencia. La reencarnación baraja, como hemos visto, una antropología y una cosmología. Pero el acento no se pone ahí. Basta con que una vez que experimente su utilidad práctica para mi vida, se proporcione algún tipo de razón de forma general.**

La religión que se constituye en este proceso resulta, en primer lugar, una religión sin una ortodoxia dura. No hay fronteras entre ortodoxia y heterodoxia. Lo importante es que sirva para mi vida y, para ello, puedo tomar libremente elementos de concepciones heterogéneas, como budismo, el libro tibetano

64. A. COUTURE, *Réincarnation et spiritualités nouvelles*, esp. 377.

65. En el mismo sentido, J. WIJNGAARDS, *op. cit.*, 105-115.

de los muertos, el psicoanálisis, la psicología humanista, el espiritismo, los ovnis, el eneagrama y la astrología.

Consiguientemente, la religión en forma de espiritualidad práctica para la vida prescinde de las instituciones religiosas (en particular de las Iglesias) y de las pertenencias. Más bien, consiste en inscribirse en una corriente de espiritualidad, de sentimientos y emociones, de representaciones sobre la vida y cultivarla en tanto en cuanto siga ayudando para el crecimiento espiritual. Frente al viejo adagio de Cipriano contra los herejes, “fuera de la Iglesia no hay salvación”, parece que muchos conciudadanos nuestros proclaman con sus vidas un indubitable: “dentro de la Iglesia no hay salvación”.

No solamente no hay pertenencia institucional, sino que tampoco existe Dios, menos todavía un Dios personal, con una revelación autoritativa y obligatoria. Queda un sentido vago de la transcendencia asociado al cosmos-universo, con halos panteístas.

#### 4.2. LA PUGNA POR EL IMAGINARIO DEL MÁS ALLÁ

Desde la fe cristiana hemos dejado de lado en los últimos decenios el imaginario del más allá. Posiblemente porque había estado demasiado asociado a representaciones que ahora o nos repugnan, —porque sentimos que disuenan con lo que es central en el cristianismo—, o nos parece que no están suficientemente fundadas y son fruto, más que nada, de la fantasía o del celo de los predicadores populares. En todo caso, toda la producción cultural y de significados que se mueve en torno al esoterismo, el ocultismo, el satanismo<sup>66</sup> y la Nueva Era, junto con la ciencia ficción y la ecología<sup>67</sup> está lanzando continuamente imágenes y representaciones acerca del más allá, del origen y el fin del universo, del destino final de los individuos y los colectivos, del sentido de nuestra época y los modos afortunados de vivir el transcurso del tiempo. Los medios de comunicación social, las películas, los video-clips y la música bom-

66. Cf. el estudio espeluznante de B. DOMERGUE, *op. cit.*, 100-160.

67. Sobre la ecología, cf. G. URÍBARRI, *Escatología ecológica y escatología cristiana: MCom 54* (julio-diciembre 1996) 297-316.

bardean continuamente nuestras mentes con otro imaginario del más allá, de la pervivencia postmortal.<sup>68</sup>

El imaginario cristiano de la pervivencia postmortal sigue siendo conocido en nuestra sociedad. Pero ha bajado su presencia social (cada vez se cuentan menos chistes sobre el infierno, el purgatorio, el juicio, etc.) y la adhesión al mismo. Incluso muchos creyentes lo consideran propio de una Iglesia oscurantista y gris, que no se había abierto ni al estudio serio de la Escritura, mediante el método histórico-crítico, ni al mundo moderno. Es decir, lo estiman obsoleto.

Prueba del declive de nuestro imaginario cristiano del más allá es la parquedad con que lo presentamos. Incluso en las homilias de difuntos o en otros momentos propicios, no creo que la mayoría de los sacerdotes sean capaces de exhibirse más de cinco minutos seguidos con imágenes plásticas y ejemplos —que

es lo que queda de la predicación: lo narrativo— sobre lo que sentirá, vivirá, verá, experimentará, gustará el alma del difunto después de su muerte. Es decir, hemos desnudado nuestro imaginario cristiano del más allá al máximo. Es como si de la casa que nos describe el catecismo hubiéramos dejado unas estancias sin decorar ni arreglar. Resultan frías, desapacibles, en una palabra: inhabitables. Así, progresivamente vamos disminuyendo la frecuencia y longitud de nuestras visitas a estos aposentos, de tal manera que se van deteriorando y nos van resultando ajenos. En otros términos, no estamos alimentando el equivalente a una “composición de lugar” del más allá cristiano.

La batalla por la fe es también una batalla por su imaginario.<sup>69</sup> Los propagadores de la creencia en la reencarnación lo saben muy bien: “Y la clave está en su propia imaginación.”<sup>70</sup> De ahí que

68. Cf. B. DOMERGUE, *op. cit.*

69. “Hoy se lucha con imágenes, como en otros tiempos con espadas o con balas” (B. GONZÁLEZ BUELTA, SJ, *Signos y parábolas para contemplar la historia*, Santander, Sal Terrae, 1992, 9).

70. J.H. BRENNAN, *op. cit.*, 38. Los cuatro primeros ejercicios que propone este autor consisten en una educación de la imaginación, con la consiguiente construcción de un imaginario. “No hay que olvidar nunca que es la imaginación, no el intelecto, la que guía a la mente hacia la verdad”. (G. WILLISTON, *op. cit.*, 260, cf. tb. p. 56).

la escatología haya de retomar con seriedad y creatividad la recomposición de un imaginario cristiano del más allá, que no disuene de la renovación teológica que hemos vivido en este siglo.<sup>71</sup>

#### 4.3. UNA NUEVA RELIGIÓN:

##### LA PSICOLOGÍA

Lo formulo polémicamente, con el objeto de suscitar una reflexión. Tengo la sospecha de que *la psicología es la nueva religión de las clases medias occidentales*. Cuando me refiero a la psicología no estoy pensando, en primer lugar, en la psicología científica; sino en el sedimento de cultura psicológica que posee hoy una persona medianamente culta, donde bajo la hegemonía orientadora de la psicología humanista, se combinan elementos del psicoanálisis y el conductismo. Este tipo de psicología se ha convertido en el paradigma central con el que el ciudadano occidental medio orienta sus conductas, lee su vida, organiza el mundo de sus relaciones, decide lo que es bueno o malo, elabora

el sentido de su vida. Bástenos con dos ejemplos.

Muchos padres elaboran la reflexión y las decisiones consiguientes sobre la educación de sus hijos desde el predominio de patrones psicológicos. Seguramente la información que les den en la escuela sobre la marcha de sus hijos también estará moldeada por patrones psicológicos: destrezas de comportamientos, trastornos de la psicomotricidad, actitudes, etapa de maduración, capacidades cognitivas, grado de integración social, etc.

Muchas personas deciden, analizan e interpretan la ruptura o reconciliación con su pareja dentro de una jerga psicologizante. Rara vez, y cada vez menos, resultan determinantes consideraciones teológicas o religiosas, por ejemplo acerca del sacramento del matrimonio.

En este contexto, los libros de *autoayuda* son los nuevos devocionarios, con la teoría necesaria, los ejercicios semanales y cotidianos, sabios consejos, reglas y demás orientaciones prácticas

71. Un modesto intento en esta línea: G.URÍBARRI, «Y de nuevo vendrá con gloria a juzgar a vivos y muertos». *Juicio, esperanza y riesgo*: Sal Terrae 86 (junio 1998) 453-63.

para entrar en el camino de la salvación (el crecimiento personal), no abandonarlo ante las dificultades y progresar indefinidamente. Así, proporcionan indicaciones sobre: cómo encontrar paz en tu alma; cómo hacer que las fuerzas que rigen el universo y el psiquismo humano te ayuden en tu vida cotidiana, en lugar de devorarte; cómo evitar los perniciosos efectos de las transgresiones de las sabias leyes del psiquismo en forma de somatizaciones y otras enfermedades psicósomáticas; cómo conseguir dominar, vencer o reducir la influencia maléfica de los pecados capitales: el estrés, la ansiedad, la angustia, la inseguridad, la depresión, el agobio, la culpabilidad; cómo lograr y conservar el estado agraciado de la autoestima sana y gratificante; cómo cumplir el sagrado mandamiento de alcanzar las más altas cotas de felicidad propia, a lo largo de una vida dilatada, contribuyendo eficazmente a la sana felicidad de los tuyos.

En resumen, la psicología es una nueva religión de la autorrealización emocional. Lo emocional se ha convertido en el campo sagrado donde nos jugamos la perdición o salvación. Desde esta perspectiva, no extraña el éxito apabullante que ha tenido el libro de D. GOLEMAN, *La inteligencia emocional*.<sup>72</sup> El autor ha acertado a escribir un manual de autorrealización emocional;<sup>73</sup> es decir: un manual de autosalvación, con recetas prácticas para alcanzar el éxito.

De todo esto se deduce la necesidad de preguntarse con cautela y con toda honestidad acerca del empleo de la psicología y sus técnicas en la pastoral, especialmente en la catequesis, y en los procesos formativos en los seminarios diocesanos y en las casas de formación de religiosos. Sin pretender estigmatizar ni caer en un catarismo ingenuo e imposible, no cabe duda de que el manejo de la psicología no es inocente: el medio es el mensaje. Podríamos estar introduciendo claves soteriológicas y antropo-

---

72. Original inglés de 1995. Se ha mantenido durante muchos meses en la lista de libros más vendidos del *Times Literary Supplement*. La traducción española (Kairós, Barcelona) ha tenido diecinueve ediciones desde octubre del 96 a octubre del 97.

73. "El desarrollo emocional parece ser el área que actualmente prevalece en mayor medida en el mundo". (G. WILLISTON, *op. cit.*, 107).

lógicas, sin mucho discernimiento sobre su entronque con el fondo de la fe cristiana. La psicología proporciona claves de lectura de la experiencia interna y el crecimiento espiritual. Con cierta frecuencia, tengo la impresión de que no somos capaces de proporcionar con la misma intensidad, o de modo articulado con la psicología, claves cristianas y teológicas de lectura de dicha experiencia espiritual. Corremos, pues, el peligro de estar estructurando el tejido de los sentires y gustares internos de la experiencia personal al margen de claves teológicas o que éstas resulten ajenas o difícil de integrarse. Por ejemplo, tengo la impresión que todo el campo del pecado y la culpa tiende a analizarse más desde conceptos de rango psicológico, que teológico, también en círculos creyentes. Creo que este asunto requeriría una reflexión y una investigación mayor, especialmente sobre los requisitos de una articulación lograda entre psicología y teología.<sup>74</sup> Simplemente apunto esta preocupación.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN: EN TORNO A LA INCULTURACIÓN DEL CRISTIANISMO EN LA SOCIEDAD OCCIDENTAL

De cara a la inculturación del cristianismo en nuestra sociedad, esta cala en la inculturación occidental de la creencia en la reencarnación nos puede aportar algunas pistas valiosas.<sup>75</sup>

El éxito popular no puede ser el único criterio. La reencarnación occidental ha logrado una gran difusión por someterse a la lógica del consumo. Al hacerlo, ha sufrido una modificación profunda de sus elementos constitutivos, cuando menos en las grandes religiones orientales, budismo e hinduismo.

En este sentido, late un reproche sordo al cristianismo por no ser capaz de proporcionar una religión a la altura de la sociedad de consumo, una religión emocional de la autorrealización. El cristianismo aparece como una moral meticulosa dura, especialmente severa

74. Véanse las reflexiones ponderadas de J. SUDBRACK, *op. cit.*, salpicadas a lo largo toda la obra.

75. Reflexiones interesantes, en otra línea, en: M. FUSS, *Una fenomenología del sincretismo contemporáneo. La interpretazione delle idee orientali nei movimenti occidentali: Religioni e Sette nel mondo* 3,1 (marzo 1997) 65-87.

en un ámbito tan emocional como la sexualidad; con una ortodoxia vinculante e intransigente y con prácticas de muy baja intensidad de vivencia emocional de sus contenidos religiosos, cuando menos para gran parte de sus adeptos teóricos. No me extraña el resurgir actual de las devociones asociadas a la Semana Santa. Son prácticas sin ortodoxia dura, sin una moral estrechamente asociada a ella, no directamente gobernadas por la jerarquía, con un componente emocional muy fuerte.

Los creyentes en Jesús de Nazaret hemos de ser muy conscientes de estos reproches al cristianismo y no minimizarlos ni despreciarlos. Creemos que Jesucristo trae una buena noticia de salvación para todo el pueblo (Lc 2,10) y no somos capaces de presentarla como mensaje de alegría para un gran número de nuestros contemporáneos. La solución no puede ir por una sujeción a la lógica del consumo que termine por desnaturalizar el cristianismo. Por

ejemplo, la sencillez, ingenuidad y humildad del evangelio repugnan con ciertos intentos de convertirlo en un *show* apto para la TV. Otra cosa es que no acertemos a darles el uso posible a los diferentes MCS.

La cuestión de fondo en la inculturación del cristianismo radica, pues, en los criterios de verdad.<sup>76</sup> No puede haber una inculturación lograda del cristianismo mediante la renuncia a los criterios de verdad, por ejemplo en lo que se refiere a la salvación, a una vida lograda o a la libertad del ser humano. No basta con mantener unos ciertos moldes lingüísticos o conceptuales (reencarnación, karma, *v.gr.*), si la lógica que los reviste resulta ajena al origen de donde provienen.

Evidentemente, tampoco se dará una inculturación si no se da una transformación del cristianismo, de tal manera que exprese su auténtica verdad de forma inteligible para la cultura en la que se quiera mover, porque haya asimila-

---

76. Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* 19, que menciona expresamente: "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad". Sobre este asunto reflexiona: A. TORNOS, *Cultura, antropología y cuestión de la verdad*: MCom 55 (1997) 201-220.

do su sentir. Los anhelos de salvación, de vida plena, tan presentes y fuertes en nuestra sociedad, siguen siendo una interpelación a nuestra capacidad de conducir al encuentro con Jesucristo vivo.<sup>77</sup>

---

77. Cf. G. URÍBARRI, *La mistagogía y el futuro de la fe cristiana. Una tesis: Razón y Fe* 239 (febrero 1999) 141-150.

---

## IV

---

# RELIGIÓN Y VERDAD SEGÚN EL PENSAMIENTO DE FRANZ ROSENZWEIG

*Miguel García-Baró*

### I. QUIÉN FUE FRANZ ROSENZWEIG

Desde la Segunda Guerra Mundial, lo judío y el judaísmo se han adelantado al primer término de lo que suscita interés en el mundo. La monstruosa persecución, la heroica resurrección política —con su secuela de riesgos constantes para la paz universal—, el advenimiento de una nueva lengua literaria vieja de milenios han sido otras tantas razones, de peso abrumador en la conciencia pública, para esta hora de renovado interés. Incluso ha ocurrido que muchos judíos que pudieron vivir sin noticia de serlo hasta entonces, tras la embestida de la historia de nuestro siglo han despertado a la cuestión de su identidad y han aportado a ella un extraordinario

vigor, que hacía siglos que no mostraba la vida judía.

Ahora bien, no se trata de una moda o de una larga circunstancia favorable. En el nuevo paisaje terrible de una humanidad que ya ha hecho reales los campos de exterminio, el ataque atómico y la depuración étnica, y que está de vuelta de una serie de experimentos radicales de ingeniería social, cuando, por otra parte, se dispone a entrar en la era de la ingeniería biológica, no sucede que la sabiduría judía sea nada más que una rareza que, por cierto espacio de tiempo, nos alivia del trato constante con las cosas y las ideas de verdad contemporáneas.

Es muy natural, por ejemplo, que los historiadores y, sobre todo, que los pensadores cristianos reflexionen sobre cómo

mo ha sido posible que los primeros dos mil años de existencia del cristianismo como factor histórico hayan abocado a una situación de crisis en la que la experiencia del antisemitismo asesino es un elemento esencial. También es perfectamente natural que una religión cuya historia institucional contiene la Inquisición, la misión colonialista, las guerras religiosas, la resistencia obstinada contra el espíritu de la ciencia y de la revolución modernas —aunque en su historia carismática se hallen también, justamente, los más poderosos antidotos contra estas tendencias—, sufra ahora un retroceso en el espacio de la conciencia pública frente a otras religiones que están algo más ligeras, cuando menos, de semejantes lastres históricos. Y éstas no sólo son las religiones orientales de tendencia mística —tan bien avenidas con las ideas de la no violencia y el ecologismo, y fácilmente adecuables a la época del declinar de las ideologías y la atomización de los llamados grandes relatos—. Es natural que también sea ésta la hora del judaísmo perseguido, hogar de grandes espíritus rebeldes y religión que hace dos mil años que no se mancha las manos con la historia. Sólo, precisamente, resta popu-

laridad al judaísmo la acusación de particularismo fanático, que se cree ver inmediatamente palpable en la política de la derecha sionista.

Pero lo que aquí importa es que, insisto, hallar interés en la sabiduría judía está muy lejos de ser una justificada moda. Es esto lo que me propongo demostrar sobre un ejemplo concreto: la obra de Franz Rosenzweig.

La mención de las figuras más relevantes del pensamiento judío actual comenzará hoy, desde luego, por citar el nombre de Emmanuel Levinas. Este célebre lituano nacionalizado francés es el caso más llamativo de conciencia judía inducida poderosamente por el acontecimiento del antisemitismo nazi, que ya despertó en él, cuando era un joven estudiante de viaje por la Alemania de los grandes maestros pensadores, una profunda, enérgica reacción espiritual. Un primer paso al que siguió, restablecida la relativa normalidad de la vida francesa tras la Liberación, el estudio de la tradición oral y la dedicación profesional a la formación de maestros judíos. Sólo en los años sesenta (y Levinas había nacido en 1906) irrumpe en el panorama literario internacional la primera obra

maestra de esta nueva filosofía esencialmente inspirada en las fuentes judías de la significación. Los parecidos con algunas parcelas de la actividad de la Escuela de Frankfurt (sobre todo, con Max Horkheimer) eran, además, muy elocuentes sobre la profundidad real de esta inspiración; pero lo que llamaba en mayor medida la atención era que la fenomenología existencial resultara a su vez tan fuertemente impulsada a nuevos desarrollos y nuevos problemas por la influencia no sólo de los antiguos profetas y del Talmud, sino también por el hasta entonces prácticamente desconocido filósofo judío Franz Rosenzweig.

Levinas, por cierto, criticaba con dureza la tradición del personalismo de Martin Buber y las tendencias místicas populares (jasídicas) que este escritor había difundido entre los intelectuales de la Europa occidental (unos años después, la actividad literaria de I. B. Singer y E. Wiesel ayudarían mucho a la propagación de la misma nostalgia por el judaísmo arrasado en la Europa oriental durante la *Shoá*). La misma visión del mesianismo apartaba, todavía en otra dirección, a Levinas de la renovación del interés por la Cábala que seguía a los

eruditos y bellos trabajos de Gershom Scholem. Levinas, efectivamente, era un fiel continuador de la tradición talmúdica estricta de sus antepasados lituanos, sólo que mostraba que esta fuente de sabiduría era capaz de hinchar las velas de la filosofía europea si se la ponía en contacto con Husserl, Scheler y Heidegger —muy polémicamente, respecto de este último—, por un lado, y con Hermann Cohen y Rosenzweig por otro.

No es exagerado decir que al elogio de Levinas en las primeras páginas de *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad* debe Rosenzweig haber sido leído seriamente, cuarenta años después de muerto, cincuenta años después de la publicación de su obra, titulada *La Estrella de la Redención*. Y la lectura de Rosenzweig obligaba, por la misma razón, a redescubrir el libro póstumo de Hermann Cohen: *La Religión de la Razón, a partir de las fuentes del judaísmo*; porque Rosenzweig alababa a este hombre y su libro en una forma tan extrema y tan global como Levinas lo haría con él al correr del tiempo. Ni Levinas cita por menudo o concretamente a Rosenzweig, ni Rosenzweig a Cohen. Ambos se declaran, sencillamen-

te, inspirados en lo más profundo por el espíritu de la obra de su antecesor.

Finalmente, la atención a Cohen nos retrotrae a la pregunta por sus fuentes. Pero la búsqueda de respuesta depara esta vez una sorpresa: no hay tales fuentes inmediatas. Los escritores judíos del XIX, fundamentalmente adscritos al movimiento asimilacionista que en hebreo se denomina *Haskalá*, Ilustración, sucesores de Moisés Mendelssohn, aparecen en los escritos judíos de Cohen como estímulos, ocasiones y, con frecuencia, como adversarios en la polémica; pero nada nos explica el brusco salto del ilustrado Cohen a su recuperación del judaísmo: este final en que el marco del sistema kantiano se rompe desde dentro para hacer sitio a las voces de Isaías, de Jeremías y, ante todo, de Ezequiel. Cohen salta, cuando quiere aducir sus verdaderos antecedentes, por encima de la edad moderna, hasta Maimónides; e incluso lo que realmente lleva a cabo en el libro póstumo, aunque esté profundamente inspirado en la estructura de la *Guía de Perplejos*, se muestra más como una exégesis original de la tradición oral, adecuada a la altura de la filosofía en el principio del siglo, que como

un neomedievalismo, análogo a la empresa contemporánea de los tomistas alentados por León XIII.

Si tomamos en consideración que la juventud de Buber estuvo vinculada a las empresas docentes y literarias del malogrado Rosenzweig, y que Scholem partió también de la Institución Libre de Enseñanza Judía que dirigió Rosenzweig en Frankfurt, el cuadro global de aquellos sabios judíos que es ineludible conocer, si verdaderamente el interés de su pensamiento no es cuestión de coyuntura y moda, queda sumariamente esbozado. Veamos, pues, ahora, cuál fue el espíritu de Rosenzweig y en qué medida debe alentarnos todavía.

Acabo de llamar malogrado a Rosenzweig. Es que sólo vivió cuarenta y tres años, y desde los treinta y seis estuvo enfermo de un mal que le obligó a interrumpir la docencia apenas dos cursos después de la inauguración de la Institución de Frankfurt a la que también me he referido ya. Incluso la escritura se le volvió un inmenso trabajo.

Sin embargo, a la edad de treinta y dos años le fue dado, convaleciente en todos los sentidos de la Gran Guerra, escribir en pocos meses la obra de su vi-

da, *La Estrella de la Redención*. Para ajustar a sus verdades toda su existencia, el autor, que poco antes tenía proyectado integrarse muy ventajosamente en la universidad alemana, pasando incluso por la conversión al cristianismo, abandona esos planes tan radicalmente que decide no sólo seguir siendo judío, sino dedicarse por entero a la empresa de hacer volver a la vida la llamada *Ciencia del Judaísmo*, aunque tuviera que volverse él tanto y más un estudiante de ella que un maestro. Y esta renovación pensó que le exigía, ciertamente, mostrar con los hechos la no asimilación: separarse de la universidad y fundar una institución académica libre. Es decir, tampoco, justamente, integrarse en el sistema, sólo aparentemente alternativo, de las escuelas rabínicas ya existentes en Alemania. (En un orden de cosas paralelo, y, por ejemplo, a diferencia de Buber y de Scholem, Rosenzweig polemizó con las tendencias sionistas.)

El pluralismo fue, pues, más que la divisa de su obra, la realidad efectiva de su existencia. No es superior el cristianismo al judaísmo; pero tampoco es éste, frente a aquél, la verdad pura y simple; hay equilibrio entre el universalis-

mo y la pertenencia al pueblo; no es verdad que la filosofía haga superfluas a la teología y a la poesía, como tampoco es verdad que alguna de estas dos vuelva innecesaria o sierva a la filosofía; no hay un arte que englobe dialécticamente las facultades de las restantes. Y es que, en general, la verdad no es la totalidad y lo universal, lo intemporal y transcendental, sino, primordialmente, el individuo, el tiempo y la experiencia. Si aprendemos, a la vez, de la metafísica moderna y de la sabiduría antigua de los judíos y los cristianos, que hay, fundamentalmente, lo divino, lo humano y lo cósmico, debemos aún aprender a no reducir a Dios hasta identificarlo con el Hombre o con el Mundo; pero también a no reducir al Hombre ni al Mundo identificándolos mutuamente o con Dios. Y tampoco, en definitiva, pensaremos que son lo mismo en el fondo todas las ciencias —por ejemplo, la matemática, la metafísica, la ética y la física— o lo mismo, en el fondo, todos los lenguajes —sobre todo, el natural y el artificial— o todas las religiones. No debe desaprenderse la lección kantiana, que ha separado las funciones transcendentales no sólo del entendimiento, el juicio, la razón y la sensibili-

dad, sino incluso las de la razón teórica y la razón práctica. Ahora bien, tampoco, en ninguno de estos casos, es posible permanecer en la simple fragmentación: ni en la de los individuos, ni en la de las ciencias, las artes, las religiones y las lenguas, ni en la de las facultades y las formas de la razón; ni, sobre todo, en la distinción, pura y sin más, entre Dios, el Hombre y el Mundo, o entre el Pasado, el Presente y el Futuro.

Era necesario deletrear así las más importantes vertientes del pluralismo de Rosenzweig, porque de lo que se trata es de procurar mostrar sus raíces y, en la dirección opuesta, las consecuencias extremas que importan, sobre todo, a la filosofía de la religión y a la llamada teología de las religiones.

## 2. EL FINAL DE LA FILOSOFÍA

Ha quedado casi explícitamente dicho que la convicción central de Rosenzweig es que el presente nos exige un nuevo pensamiento, ni aislado de las artes y la religión, ni englobante de ellas o por mera identificación o a la manera de la dialéctica hegeliana. De aquí que las partes de *La Estrella* se introduzcan

cada vez con unas páginas en cuyo lema va la impugnación respectiva de los modos pasados de ser filósofo, de ser teólogo y de ejercer la política. ¿Qué significa esto? ¿A dónde lleva?

Hegel, Goethe y la Revolución francesa, 1800, representan para Rosenzweig el quicio de dos tiempos, de dos épocas. En esos acontecimientos se presentan muchos finales y, por lo mismo, muchos comienzos posibles.

Tomemos la filosofía en primer lugar. ¿De qué es fin Hegel y respecto de qué puede prometer su obra un nuevo comienzo? La fórmula de Rosenzweig —que, como muchas otras, se refleja oscura, a veces secretamente, nunca, desde luego, confesadamente en las expresiones de Heidegger— propone, en una palabra, entender a Hegel como el fin de la filosofía. Rosenzweig se atreve a reconocer que la filosofía ha cumplido su tarea porque ha conseguido, después de un trabajo de dos mil quinientos años, responder a la pregunta cuyo planteamiento significó para ella la hora de nacer. Las tareas de la filosofía no son eternas y siempre abiertas, sino que, por el contrario, eran susceptibles, como los hechos lo prueban, de ser resueltas en el

tiempo y de una vez para siempre. La sorpresa extraordinaria —cabe escribir: la maravillosa sorpresa— es que, una vez cumplida la obra de la filosofía, descubre el pensar, descubre el hombre, que, contra lo que ha esperado tantos siglos, el fruto final del esfuerzo no satisface. Es decir: satisface la pregunta con la que se corresponde y a la que contesta y cierra; pero no satisface aquello otro de donde se elevó en el origen la pregunta que ha orientado, junto con la filosofía, toda una edad de la historia del hombre.

La cuestión que orienta y, verdaderamente, define los trabajos de un saber que se busca, está a su vez orientada en ciertos supuestos que ya en adelante, mientras se trabaja a la luz del ideal que ellos han hecho surgir a la plena luz, no pueden ser reexaminados. En este caso concreto, la filosofía se preguntó: *¿qué es todo?* Y Hegel ha contestado: es el devenir para sí de la Idea Absoluta. La respuesta se parece muy poco a la primera ensayada. Tales dijo: Todo es agua. Pero una directa línea de fuerza lleva desde esta desconcertante autoridad arcaica a 1800: las dificultades internas de las sucesivas posiciones han hecho que las

nuevas que realmente estuvieron a la altura relativa de su tiempo hayan asimilado toda la verdad de las anteriores y la hayan sobreelevado a la suya propia. En el sistema hegeliano, esta misma historia de las respuestas está íntegramente explicada, asumida. O, lo que es lo mismo, el pensador del último sistema se ve a sí mismo como un momento de éste, y deja realizada la posibilidad de que todos los futuros pensadores de la verdad del sistema repitan, cada uno desde su lugar histórico, esa experiencia fundamental. El error mismo se integra en la verdad, y la inquietud de lo no contestado reposa definitivamente en la fuerza incoercible de la respuesta última.

Es fácil, una vez que poseemos ésta, reflexionar tan radicalmente que hagamos patentes los supuestos antes tácitos de la filosofía. Son dos: la Totalidad y su condición de realidad inteligible. La verdadera hipótesis última de la filosofía es que Todo es Uno, y, además, que este Uno y Todo es inteligible. Yo, el pensador individual, culmino mi actividad filosófica pensando por completo el **Todo** y Uno, pero esto significa: **superando en** su unidad total o absoluta la **dualidad**

sujeto-objeto de la que yo, al parecer, había partido. Identidad última entre el individuo que filosofa, el mundo que empieza por ser su objeto y lo absoluto o Dios. La esencia real del Hombre es el Mundo o Dios, de la misma manera que les sucede a las esencias reales del Mundo y de Dios respecto del Hombre. O, más profundamente, la pluralidad muestra ser la apariencia, la cara, de la realidad o el envés que es la unidad.

Luego la gran cuestión postfilosófica es la de averiguar quién le enseñó a la filosofía que todo es uno y que el uno es inteligible.

Lo primero que observamos es que esa enseñanza no la impartió, ciertamente, el lenguaje cotidiano, donde proliferan los nombres, pero, además, los calificativos, los adverbios, las conjunciones que muchas veces tienen la concreta misión de separar lo que relacionan. Tampoco el Uno Inteligible fue lo que la experiencia cotidiana mostró al primer filósofo, que de hecho, si fue Tales, como quiere nuestra tradición, vivió entre guerras, eclipses y criadas burlonas, entre pueblos muy distintos y literaturas que hablaban de dioses y de héroes muy diferentes.

Sin embargo, no es creíble que la doctrina del uno total e inteligible no haya surgido de una fuente bien real y bien honda, aunque no sea ésta ni la lengua natural ni la experiencia inmediata. ¿A qué se opone, contra qué se destaca el uno-todo inteligible? Resalta en el contraste con la dispersión incomprensible: con la noche de la nada y de la carencia de sentido. Globalmente, es la presencia, diríamos la experiencia de la Nada, la que enseña, la única que puede enseñarnos la lección del Todo por comprender. La Nada, o, mejor dicho aún, la nada plural, las nadas, cuya misma proliferación es lo monstruoso de lo que no se puede entender.

Esa lección la ha recibido el hombre en un momento y un espacio dados: en la Grecia arcaica. Habrá que preguntarse por los supuestos mismos de este acontecimiento. Pero, por lo pronto, lo que interesa considerar es que la visión, la casi experiencia, de la nada, o de las nadas proliferando, ha provocado necesariamente ese movimiento formidable de rebote que es la filosofía. No, pues, sencillamente la nada o las nadas, sino el rechazo a ella, a ellas: el miedo, la aversión. Y no a cualquier nada, sino justa-

mente a la que amenace, sea cual sea, al hombre tomado en su historia concreta y en su espacio concreto.

La conclusión es, pues, que la filosofía ha huido hacia la representación del uno-todo inteligible por miedo a aquella nada que amenaza en su existencia individual al filósofo: por miedo de la muerte. Si el pensamiento del uno-todo inteligible manifestara ser una quimera, se diría muy literalmente que el hombre que filosofó el primero enloqueció de miedo a su muerte. Se encontró con ella en tales circunstancias, a tal luz, que la congoja de esa casi experiencia provocó en él, automáticamente, sin capacidad de distancia y crítica, un salto a lo opuesto. El terror fue tal, que el hombre no concibió ya más amparo contra la nada que el todo absoluto, al que, efectivamente, nada le es tan imposible como morir —o nacer—. Mueren o nacen trozos provisionales de la totalidad, y sólo en la medida en que no se reconocen partes de ella; porque al morir únicamente es que vuelven a esa mismidad omniabarcante en la que ya existían, sólo que mudando de forma; y al nacer no hubo sino una metamorfosis análoga. Cambios estos que sólo pueden ocurrir en el teatro de

las apariencias y, sobre todo, en tanto en cuanto las apariencias se toman tan en serio a sí mismas que prácticamente se confunden con la realidad.

Rosenzweig describe por dentro el terror infinito del que nació la filosofía —y del que quizá podría renacer siempre, acompañada de la mala memoria—: la aniquilación concreta de un yo se concibe bajo la especie de su transformación en un ello, y justamente ésa es una expresión bastante apropiada para describir la experiencia cotidiana de la muerte. Ésta, en efecto, es la experiencia del cadáver de otro: de la conversión de un tú, o sea de otro yo, en un ello. Pero es que si tal mutación —que, desde luego, ya no puede ser sentida por el yo, dado que precisamente lo suprime sin dejar rastros— está siempre pendiente de ocurrirnos, ¿acaso no manifiesta que nuestra verdadera realidad es la de ese ello del que brotamos y al que volvemos? No sólo es que me espera pasar a ser un pedazo de Ello: es que ya estoy siéndolo realmente incluso mientras experimento esta apariencia —esta enfermedad, como dice Unamuno— de ser Yo.

El diagnóstico de Rosenzweig es que por miedo a la muerte el hombre se ha

amparado en una casa de pensamientos que definitivamente son enemigos de la vida. Ha temido tanto, que se ha entregado, sólo que a ojos ciegos, en las manos de su enemigo en cuanto lo ha tenido delante. Así sucede tantas veces: haciendo gesto y protestas de que luchamos contra lo que aborrecemos, la verdad es que, para evitar el largo dolor de una persecución para la que adivinamos que nuestras fuerzas no alcanzan, nos rendimos desde el principio, y lo hacemos tan absolutamente que soñamos, *narcotizados, que no notamos ya más que ligereza y alivio*. Al comprender cuál es la peor de las posibilidades, no esperamos a ver si se realizará o si escaparemos a ella, sino que nos sentimos atraídos a consumarla inmediata y totalmente, pero con la sensibilidad adormecida a fuerza de voluntad.

En otras palabras: la filosofía ha sido siempre nihilismo, como vemos cuando termina, justamente por un exceso de miedo a la nada.

En detalle, este nihilismo secreto se manifiesta al comienzo bajo las formas que mejor lo pueden disimular: nada más y nada menos que con el ropaje respetabilísimo de la pregunta socrática

*¿qué es esto?*, o sea: ¿qué es en su esencia esta apariencia? El mecanismo de este fenómeno no es, en realidad, el asombro, como creyeron los griegos, sino la parálisis. El terror de la muerte casi experimentada como la transformación del Yo en Ello ya no nos deja seguir ejecutando el movimiento de la vida. Ya no deseamos seguir vivos para seguir sufriendo esta congoja a cada instante de lucidez. Nos detenemos. Mejor dicho: soñamos, medio despiertos, que nos detenemos. Y exigimos una respuesta inmediata, *ahí y entonces, en el puesto en que creemos que nos hemos quedado quietos, a la pregunta de la Esfinge*. No queremos vivir ya más sin esta respuesta. En realidad, seguimos vivos, seguimos, contra todo nuestro esfuerzo, moviéndonos realmente hacia delante; pero hemos congelado nuestro gesto todo lo más que nos es factible. Estamos ahora *absteniéndonos* de la existencia, distanciándola de nosotros mismos, para conseguir preguntar por ella, por *toda* ella. Nuestra hipótesis de filósofos es que la vida nuestra puede comprenderse y, así, curarse de su mal de finitud, justamente en cualquier momento, a partir de cualquier instante de ella, a condición de sal-

tar como por encima y más allá de su transcurso. En vez de pensar acompañando su paso de tiempo (*Nachdenken*), se trata en la filosofía de hacer un agujero aquí mismo y ahora mismo, para descubrir por debajo, en lo profundo (*Tiefdenken*), *qué es de veras* la vida: esta vida que ya no queremos vivir, horroizados como estamos, si no obtenemos una respuesta que nos reponga de nuestro miedo, que nos alivie del terror y el sufrimiento. Esta respuesta tiene siempre que tener esta estructura mínima: la vida, que *parece* una duración abocada a la muerte, *es en realidad y en el fondo no eso que parece, sino otra cosa* (otra cosa que *ya no es la vida tal como la conocemos en la experiencia diaria y en el lenguaje cotidiano*). Filosofar es reducir la vida, la experiencia, la lengua natural, a algo distinto de todas ellas. Pero no tenemos más que dos refugios a los que acudir, porque no conocemos, además del Hombre, más que el Mundo y Dios. Luego no cabe sino que la filosofía, gracias a su método de la parálisis, la pregunta por la esencia y la creación de una lógica que no sea la de la gramática de la lengua natural, arribe a una de dos respuestas: el Hombre es

realmente el Mundo, o bien el Hombre es realmente Dios. En el primer caso, el Yo es realmente Ello; en el segundo caso, el Yo es realmente Tú. Pero en cualquiera de los dos, el Yo no sigue pacientemente siendo Yo y yendo al encuentro de la muerte a través del tiempo, las experiencias y las palabras, en relación con Ello y con Tú. La filosofía sentencia que el Yo no es nada en verdad, en el fondo; y así cree que le ha suministrado la más eficaz medicina contra el miedo a llegar a ser nada un mal día de ira.

Precisamente es este nihilismo de las reducciones lo que acaba por salir a la luz cuando la filosofía se termina. Lo que entonces es interesante es comprobar que los hombres, ahora que ya disponen del fármaco cuya potencia habría sido el deleite perfecto de Epicuro, siguen sufriendo el dolor de la muerte propia y de la muerte ajena, y desprecian, por tanto, la danza ligera y las sonrisas de la filosofía. No pueden renunciar, una vez que el sistema se ha cerrado sobre sí mismo, en adecuado reflejo del Uno-Todo al que sirve –y al que ha creado en el mundo de los ensueños y los tósigos–, los hombres no pueden renunciar a reconocer que ocu-

pan un lugar que está fuera del sistema. Como Kierkegaard supo entender el primero: un individuo realmente tal ni va en el cortejo triunfal del sistema, ni siquiera se pone en la acera a contemplar su paso; simplemente, no tiene que ver con él. Y ello, justamente porque su muerte individual, o su culpa individual, o su gozo individual, son algo, en vez de nada. Hay verdaderamente muchas nadas, y no una sola; pero muchas nadas, por incomprensibles que a primera vista nos sean, no son, justamente, la nada, sino algos. Algos posiblemente incomprensibles, múltiples, diseminados, en vez de una sola nada o todo tan perfectamente inteligible porque en verdad no es más que un ensueño sin las aristas de lo real. Como antes dije: el dolor de la muerte, tomado con la valentía necesaria, no debe paralizarnos, aniquilarnos ni entregarnos en manos de la nada filosófica. Es duro y tremendo; pero justamente por eso es real. No es tan pura desesperación como la filosofía, literalmente muerta de miedo, creyó demasiado pronto. Lo terrible de la vida, del tiempo, de la experiencia, del habla, de la muerte es también aquello mismo por cuya virtud Dios pronunció en el libro

del Génesis su *tov, ¡bien!* sobre la Creación: el hecho de que cada acontecimiento y cada elemento sean irreductiblemente lo que son, de modo que el trato con ellos tenga siempre el sabor de la aventura, del peligro de un fracaso inmenso; pero también de la posibilidad de que la misma muerte sea, como sello de la vida, el *tov me'od*, el *¡muy bien!* con el que Dios clausuró su obra.

### 3. LA FE

Así, pues, el pluralismo de principio que observamos acerca de las grandes magnitudes que son, por ejemplo, el judaísmo y el cristianismo, la filosofía y la teología, se vuelve, en la concreción del pensamiento, sustitución de la totalidad, la mismidad y la unidad por la relación, la conjunción de los elementos en lo simultáneo y de las épocas en lo sucesivo. Y esto se aplica tanto a la existencia de cada individuo humano como, asimismo, al modo general en que existen relacionados Dios, el Hombre y el Mundo.

Pero, sin duda, la propuesta general de Rosenzweig es más fácil de comprender en lo que niega que en lo que afirma. ¿No consiste en predicar una

curiosa variante de antisocratismo, en la que la búsqueda de lo intemporalmente válido ha sido reemplazada por el dejarse vivir y enseñar por los acontecimientos al buen azar de cómo vayan éstos viniendo? ¿Qué puede querer decir en concreto esta transgresión llamada *nuevo pensamiento*? ¿Qué es realmente este *postpensar*, este pensar acompañando estrictamente el movimiento de la existencia? ¿Qué significa olvidar la lógica del idealismo y la filosofía trascendental, para acogerse a la gramática del lenguaje natural como hilo de Ariadna metódico en el nuevo pensar?

Creo que el procedimiento más conveniente para ilustrar las posibilidades y las limitaciones de las geniales visiones de Rosenzweig es abordarlas desde una multiplicidad de perspectivas.

Por ejemplo, Rosenzweig no habla nunca de su obra como de una filosofía de la religión, aunque culmine en una teoría del judaísmo, del cristianismo y de la peculiar relación que vincula a ambos. No emplea, siquiera, la palabra “religión”. Y justifica este modo de hablar de las cosas recordando que tanto la filosofía como la religión son en nuestro mundo asuntos ya muy intensamente

privados. Unos tienen religión y otros carecen de ella; y unos pocos —poquísimos, en comparación con el número de los que se dicen religiosos y de los que se dicen ateos o indiferentes o agnósticos— practican como especialidad académica la filosofía. Frente a esto, a Rosenzweig sólo le interesaba hablar de lo que a todos concierne, es decir: no de religión, sino de fe, y no de filosofía, sino de saber. Porque, efectivamente, todos creemos y sabemos, hasta tal punto que cabe escribir que de la fe y del saber, como de sus mitades, se compone en cierto modo la vida, como, respectivamente, consiste en dormir y velar —a lo que añade Rosenzweig, en un rasgo típico, que antes se muere de no poder dormir que de exceso de sueño—.

El saber es cosa activa, que se conquista con el esfuerzo, o sea *cum studio*, porque siempre de él es verdad que cabe quererlo. La fe, en cambio, se regala y, en realidad, dígame lo que se diga, no hace sentido pretender que se quiera creer. Pues la pasividad de lo que llama Rosenzweig fe no es ni siquiera comparable a la del ver. Para ver, basta con abrir unos ojos no estropeados; pero, sobre todo, es necesario estar **situado en**

alguna parte desde la que se pueda ver algo. La fe es sólo comparable, en este modelo, a este estar colocado en forma que, cuando haya luz, se pueda ver.

Por otra parte, lo que caracteriza al saber es la crítica, la duda. En cambio, lo que caracteriza al creer es la floración, la ramificación. La fe no duda; en todo caso, desespera y desaparece. Y así, “para que el saber disponga de algo de lo que no precise dudar, se lo tiene que dar la fe”. Lo cual no es tan sólo un hallazgo de ciertas vaguedad y brillantez. Rosenzweig lo trae al terreno inmediato analizando el caso de las leyes del saber, o sea de la ciencia. Todas ellas tienen la estructura de proposiciones universales, lo que en el fondo significa: la estructura de condicionales que están bajo el alcance de un cuantificador universal. Dicho sencillamente, una ley adquirida por la labor del saber afirma que *si... entonces...* Tras el “entonces” no hay más que generalidad y necesidad: dadas ciertas condiciones iniciales, dos objetos de ciertas clases se relacionan entre sí obligatoriamente, siempre, en cierta relación funcional. Después del “entonces” de una ley, gustaba de decir Rosenzweig, lo que hay es totalidad,

inexorabilidad, cumplimiento y explicación e incluso fijación y rigidez mortales. Pero este fruto logrado, este conseguirse al fin el saber, supone una primera parte: algo que literalmente antecede a la expresión incondicionada de la ley, y que es, justamente, la condición bajo la cual está. Y eso, el *si...*, es particular, insuprimible, origen; es milagro que admira o asombra; es el “en el principio” de la fe. Y lo esencial es que las dos partes se complementan, y que lo hacen no intemporalmente, sino precediendo una a otra. En el principio no está aún el final, ni en éste sigue todavía presente aquél. Verdaderamente se relacionan como el nacimiento y la muerte.

Pero esta forma de relación de los extremos deja precisamente al descubierto el problema de cuanto hay entre el origen primero y el cumplimiento último: el problema del desarrollo, o del presente, o de la vida.

Para salir al paso de las dificultades que ofrece el pensamiento de este lapso del tiempo entre el principio y el fin, el saber presenta la idea de la evolución, que trata de reducir a necesidad en continuo progreso todo lo que separa nacimiento y muerte. Pero Rosenzweig in-

siste en que el cumplimiento mismo, el final, no pide de suyo necesariamente tal tipo de evolución, y menos lo exige de suyo, aislado, el principio primero. Es precisamente el hecho de que hay separación temporal entre uno y otro lo que propone sus dificultades al saber. Y por eso mismo la idea de la evolución deja siempre –y sobre todo en el saber que se refiere a la existencia misma del hombre– un resto irreductible de facticidad. Rosenzweig reemplaza esta palabra por la de acontecimiento, es decir, en alemán, por la de suceso apropiativo, a que tanto nos ha acostumbrado Heidegger; y, además, Rosenzweig prefiere, para esta “mitad”, este largo centro entre el principio y el fin, entre el Si del milagro y el Entonces de la ley y la muerte, utilizar el término, no menos habitual –aunque con disfraz tenue– en Heidegger, de “revelación”, o sea, en alemán, de “apertura” y “patencia”. Así, el centro, la revelación, la historia, no puede ser puesta bajo la noción de evolución más que porque de suyo es acontecimiento, o, mejor, una serie quizá no continua de acontecimientos. A los que, jugando con las palabras alemanas, gus-

ta Rosenzweig de llamar instantes en el sentido etimológico de ojeadas, abrir y cerrar de ojos, el punto de un parpadeo: *Er-äugnisse, Er-eignisse*. Lejos, pues, de ser la historia un mero desarrollo de lo ya contenido seminalmente en el origen, que va inexorablemente destinado a su cumplimiento final, es justamente aquello que *facit saltus*. Sin esto esencial, no cabe, repito, la apariencia explicativa que, desde el final de un proceso, tendemos hacia su comienzo, olvidando en cuanto nos es posible la tensión de los momentos del tiempo real que han sucedido entre ambos.

En especial, la vida del hombre, mi vida, no es el mero montaje de una necesaria organización que tiende su puente desde mi nacimiento a mi muerte. Lo que tiene, justamente, de vida, lo tiene de instante, de instantes, de saltos, de regalos que devienen inmediatamente propios míos, mi vida misma. Esta mi existencia que persiste, por decirlo de alguna manera, en el claro abierto de lo revelado, entre los grandes acontecimientos instantáneos que la orientan como bendiciones de amor que se dicen –a veces tan duramente– sobre ella, **es, más**

bien que un acontecimiento, una obra: no el instante del amor, sino la obra del amor. No el amor como un rayo, que abre la historia y luego la ilumina en sus momentos decisivos y verdaderamente constituyentes; sino la respuesta amorosa que perdura y se renueva, que se mantiene firme y da su tiempo al rayo del instante para que vaya llenando con su electricidad todos los rincones y estratos de mi vida.

La estructura, la organización, la institución que tiende, simplemente, su puente necesario entre el pasado y el futuro, no tiene instantes ni acontecimientos ni paciencia amorosa. Para ella, realmente un momento del tiempo no es más que el tránsito al siguiente. Nosotros, en cambio, vivimos pudiendo morir a cada instante, es decir: sin que el advenimiento de este cierre de los momentos y los acontecimientos sea una imposibilidad esencial, trunque una necesidad que está evolucionando. Y así, realmente, vivimos a la luz del conocimiento de que nuestra obra está a cada instante madura para la muerte; y si esta conciencia la subrayan las obras del amor, equivale a haber conseguido librar la vida del poder de la muerte, precisa-

mente por poder esperarla ya ahora, quizá mucho antes de que se presente, maduros para ella.

Y es en esta perspectiva como interpreta Rosenzweig el mesianismo auténtico. Que no consiste en esperar un advenimiento, sino, más precisamente, en estarse aguardándolo: en vivir maduro para la muerte. Sólo así se cree propiamente en un Mesías de una forma que supera, como subraya Rosenzweig, los -ismos particulares, ya sean el judaísmo, el cristianismo o el propio mesianismo, quizá laico-utópico.

Esta superación de todo -ismo particular, esta fe en la vida que viene a ser lo mismo que vivir la vida sin reemplazarla por nada, puede legítimamente aspirar a semejantes títulos porque sólo ella conoce un futuro que es algo enteramente distinto de una recaída irreal, fantástica en el pasado. Sólo esta inminencia lúcida de la muerte desde la madurez del amor abre al hombre a lo eterno de un porvenir que siempre está viniendo. En cambio, la concepción de la vida que decide ponerla -fingiendo que así se destruye toda fe y no queda ya sitio más que para el saber- absolutamente bajo la idea de la evolución ne-

cesaria y continua, no conoce más forma del tiempo que el pasado; o, en todo caso, el pasado y un presente que no es más que la reproducción constante de lo pasado —o sea de lo ya siempre juzgado, con universalidad inexorable, en la ley—.

#### 4. LAS ESTRUCTURAS CAPITALES DEL NUEVO PENSAMIENTO

Tomemos ahora una vía distinta para observar el pluralismo de Rosenzweig.

Bien miradas las cosas, no coinciden, respecto de los tres elementos de cuya conjunción está hecha la totalidad no unitaria, las preguntas realmente interesantes. De Dios, del Hombre y del Mundo se puede, efectivamente, querer saber si existen, por ejemplo —ya hemos visto algo de lo que sucede si procuramos preguntar la cuestión de la esencia—; pero una reconsideración del verdadero estado de las cosas en seguida nos enseña que sólo el sofista duda de que él mismo exista o de que haya, en algún sentido, un mundo. En cambio, de Dios cabe dudar que exista, e incluso se debe dudar profundamente de que exista.

Rosenzweig lleva el optimismo hasta el punto de opinar que ocurre que las preguntas y las dudas de verdad fructíferas e importantes son aquellas que, si se plantean con la suficiente energía, fuerzan ellas mismas la respuesta.

En los tres casos supremos, las dudas que quizá propicien por sí solas sus soluciones son, respectivamente: a propósito de Dios, si existe; a propósito del Hombre, si es libre; sobre el mundo, si su realidad es nada más la fenoménica, o si se trata en ella de efectividad, de realidad que causa y actúa. Porque del Hombre conocemos, fundamental, primariamente, vivencias concretas, y del Mundo, impresiones sensoriales que permiten la abstracción de conceptos en que pensar las leyes de los fenómenos; pero las vivencias no es claro que sean alguna vez experiencia de la libertad, y las impresiones y los conceptos no es claro, en absoluto, que signifiquen la efectividad de una cosa en sí que desborde de lo que meramente es objeto del conocimiento o espectáculo directo e indirecto para las experiencias del hombre.

Los sentidos nos ponen en contacto con las impresiones, y el espíritu, con las vivencias. Así, si sólo dispusiéramos

de estos dos auxilios en el conocimiento, nosotros, que no pensaremos ya más en los fantasmas de los dioses de Epicuro, tendremos que confesar que carecemos de órgano para referirnos de verdad a Dios. Y justamente es así, explica Rosenzweig: es nuestra unidad personal —a la que él llama *alma*— la que, además de unificar sentidos y espíritu, *vive*. Los ojos ven, el espíritu conoce; pero el alma, el hombre unificado en cuanto tal, vive. Y la vida es el órgano que está referido a Dios. Por esto, de un modo que recuerda tan vivamente a las páginas de Zubiri acerca de la religión, Rosenzweig enseñaba que no se puede vivir sin vivir a Dios.

Y, sin embargo, Dios, que no es lo Uno del neoplatonismo, sino *'Ejad*, o sea *Yi'jud* (*unidad aunándose*), no por ello deja de ser lo otro de la vida. Es, en cierto modo, su referente, pero jamás una parte integrante de mi vida —y de la de cualquiera—.

La concepción de Rosenzweig consiste en entender la vida del hombre como esencial pluralidad que tiende a la unificación. Dicho en las palabras que empleaba él mismo ante sus alumnos de Frankfurt en el último trimestre de

1921, lo que ocurre es que el alma vive alentada por ídolos: muchos ídolos, todos ellos dotados de verdadera fuerza. La cultura es, justamente, la expresión de este radical e inevitable politeísmo. La vida no es una unidad más que cuando se muere; pero en tanto sigue viva, corre de ídolo en ídolo: cuanto más y más dispersos, más y más de prisa corre la vida. Pero un día, inexorablemente, la ley de la unidad se pronuncia sobre nuestra vida infinitamente dispersa por correr tras todos los ídolos. Nuestras vivencias de niños y de adolescentes empiezan a obedecer la ley de la unificación, de la construcción de una auténtica identidad personal, de una aventura con su peculiar sentido individual. En realidad, la unidad unificándose de Dios es lo otro respecto del mundo y de las vivencias; pero no cabe que su voz no alcance la dispersión humana, porque no cabe que un hombre ignore absolutamente la cuestión de su identidad. La escisión entre el yo del momento y el sí mismo del futuro es el centro del problema antropológico, como lo ha hecho ver Pannenberg en cada capítulo de la vida humana creadora de cultura. Pero entonces se debe decir, sin metáfora, que

el advenimiento de la conciencia de esta escisión, al que sigue de inmediato la búsqueda de la unificación de uno mismo, es tanto como el nacimiento de una voluntad dirigida a la muerte propia. El *Shemá' Yisrael* es ya siempre, escribe Rosenzweig en el borrador de la primera clase del curso que estoy citando, es ya siempre la llamada de la hora de la muerte. Y así, esta invocación, continuamente puesta en los labios del judío, lo desconecta a éste de la viviente historia universal y lo sitúa en el final de este mundo.

Naturalmente, una humanidad reducida tan sólo a sus judíos dejaría en absoluto de ser una humanidad, porque cesaría de crear cultura, de hacer historia. Por más que el centro de la Estrella de la Totalidad relacional pueda ser la vida cúlrica del judaísmo, ya toda ella trasladada en cuanto tal a la edad de la Redención, al futuro eterno, es imprescindible que el hombre viva también en la tensión de la historia y la cultura, operando en favor de la redención del mundo. Son necesarios los rayos que parten del corazón de la Estrella y que tienden a perderse, vueltos de espalda sin remedio respecto a su hogar de fue-

go, en la oscuridad y el frío de lo más lejano. En la obra maestra, Rosenzweig se refiere a estos rayos como el cristianismo; en las lecciones del otoño de 1921, incluye en ellos, menos despectivamente que en el libro de tres años antes, al islam. La fórmula que emplean para hacerlo sus apuntes de clase es muy tajante: el modo en que el judaísmo se tornó potencia cultural hubo de ser o bien la irrealización islámica de Dios, o bien la humanización cristiana de Dios. Nótese que la expresión no es realmente menos dura con el cristianismo que con el propio judaísmo; en realidad, esta caracterización del islam sigue siendo muy poco favorecedora —mucho menos que la del cristianismo, desde luego—.

Es ahora cuando vislumbramos un refuerzo a la comprensibilidad de cierta tesis de Rosenzweig que ya hace mucho quedó apuntada. Porque antes señalé que su pensamiento nuevo exige, sobre todo, reemplazar la lógica trascendental, método de la filosofía, o sea del monismo, por algo bien diferente, que en cierto modo es mucho más antiguo y, en otro cierto sentido, es algo que **aún no** existe. Hay que reemplazar el **método** de la lógica del pensamiento **filosófico**

por el método de la lógica del sentido común, que éste sí que afecta a todos los hombres, tengan o no religión o sistema filosófico. Ahora bien, el método de la lógica del sentido común es la gramática de la lengua natural. En vez de las categorías de la tabla kantiana, y en vez de las tres ideas de la dialéctica trascendental, las estructuras gramaticales básicas, o, mejor dicho, las palabras básicas y las frases básicas de la lengua natural y cotidiana, que es el instrumento del pensar real de todos los hombres.

Quizá el problema más grave del nuevo pensamiento que alentó Rosenzweig sea, precisamente, cómo nos orientaremos en el análisis del lenguaje natural: cómo lo llevaremos a cabo sin matar con él lo vivo de la lengua que queremos representarnos más vivo aún que en la vaga conciencia de hablantes de todos los días. En todo caso, ahora, al confrontarnos con la tensión entre la pluralidad de la vida y la unidad que sobre ella ha sido pronunciada, y al retrotraer esta unidad a la alteridad de Dios respecto de cuanto no es Él mismo, si nos preguntamos por aquello que, de todos modos, mantiene de alguna forma unida nuestra vida o representa en el

mundo y en nosotros la unidad, como no podemos responder acudiendo a una esencia más profunda que las apariencias y los acontecimientos, no nos queda más recurso que el que echará mano de la *unidad de los nombres*.

En nuestro caso, el nombre, que, por cierto, recibimos de otros, es lo primitivamente idéntico de nosotros mismos. Más que un signo de la identidad personal, es un presagio, una profecía, una promesa de ella. Cuando esté realizada, precisamente este anuncio del milagro de nuestro cumplimiento será superfluo. En cambio, mientras vivimos, sean cuales sean los cambios que atravesemos, somos llamados por un nombre que, a cada vivencia, va recibiendo de algún modo más contenido. Cada vez vamos siendo más apelables y para más gente; cada vez es más rico lo que se quiere decir al pronunciar el nombre. Por otra parte, este pronunciarlo no es exactamente conocernos, ni los demás a nosotros, ni nosotros a nosotros mismos. Decir el nombre propio o el nombre de otro, u oírnos llamar, no es un acto de conocimiento —y no podría serlo, porque nuestra identidad está en el futuro eterno—; más bien es un acto de con-

fesión (no *Erkenntnis*, sino *Bekennntnis*). Confesamos, respondiendo, que así nos llamamos; y los demás creen en nosotros mismos, en nuestra unidad realizándose, cuando insisten en llamarnos con nuestro nombre. Y los profetas, justamente, llaman a Dios, y lo llaman por Su nombre. Rosenzweig, sacando el máximo partido posible de las palabras alemanas, escribe además que esta confesión que es la nominación presupone una revelación histórica, o sea una apertura, una salida a lo patente en medio de la historia de los acontecimientos: un acontecimiento que es nuestra venida al mundo.

Con todo, el lenguaje natural no siempre da un hilo conductor al pensamiento relativamente tan claro como el que le ofrece en materia de nombres propios. Ahí están los nombres de las cosas, que son distintos en cada lengua. Ahí está el hecho fundamental de que, limitados a las lenguas naturales, los hombres viven una situación apenas postbabélica. A pesar de lo cual, los nombres comunes de las cosas son traducibles de lengua a lengua, y no simplemente inducen a la dispersión al género humano. Pero esta multiplicidad

en la que todos los idiomas están por igual cerca de la perfección y de la unidad, todos tan lejos de ellas, junto con el fenómeno de la traducción y la posesión simultánea de varias lenguas naturales, es también un signo del futuro eterno; y es, desde luego, otra de las profundas fugas de Rosenzweig al pluralismo insuperable mientras la historia, la revelación, dura, en este tiempo medio del gran día del mundo, del gran día del Señor, que transcurre entre la creación y la redención.

Si reflexionamos más profundamente en la promesa de los nombres y en la ley de la identidad que nos llama, comprenderemos que, en figura de promesa justamente, Dios no puede ser convertido por el pensamiento, ni por el sentido común en general, ni en Ello, ni en Tú, ni en Yo. Como Levinas expuso tiempo después, Dios es, en la bella expresión de Rosenzweig, un Él: ese Yo que nos vuelve Tú. Porque la multitud de hombres que nos confiesan, que creen en nosotros y nuestro futuro, han recibido también sus nombres y son, a su vez, confesados por los demás; pero esta dispersión no es sino la de los nombres teóforos, que anuncian y **esperan una**

unidad que está siempre por llegar y para la que las obras del amor pueden hacernos maduros en lo que aún quizá sea nada más que la mitad del camino de nuestra vida. Los signos, las profecías de unidad, el comienzo primero de todo humano lenguaje, remiten, en un paradójico silencio a millones de voces, al *'Ejad* que será *aquel día* todo en todos.

Esta situación hace decir a Rosenzweig que la realidad no es que construyamos a Dios a base de antropomorfismos que son otros tantos atributos, así sean tan sólo negativos. Hay que invertir los términos. Lo que sucede es que nuestros atributos son teomorfismos, o, mejor todavía, *teopatismos*. La obra de Dios en nosotros, la imagen de Dios conforme a la cual somos hechos, no es una estructura permanente o una esencia de nuestro yo, sino los rasgos individuales, los meros momentos, las vivencias o acontecimientos de nuestra vida. Con el lenguaje antiguo de los filósofos judíos, los atributos de Dios son todos atributos de su acción, y, por lo mismo, atributos momentáneos y sucesivos, que impiden que Dios cobre a nuestros ojos una figura que podamos reproducir plásticamente. Y, anticipando otro

de los temas más queridos por Levinas, este Dios que es un Él que me vuelve Tú llamando mi nombre por la boca de los otros hombres, y que sólo tiene atributos de su acción, los cuales, en realidad, son mis teopatismos momentáneos y sucesivos, claro está que aparece aquí no sólo sin figura y sin esencia, sino sin ser. Sufrir su acción puede, más bien, describirse como la experiencia de la bondad. Y es este sufrir la bondad lo que nos hace buenos.

He aquí una doble convicción fundamental de Rosenzweig, que yo comparto **plenamente**. Ante todo, hay algo **demónico en la vida**. Hay en ella acontecimientos que no se explican desde la vida misma tan sólo —empezando por el hecho global de la existencia—, y que son, sin embargo, lo más vivo de la vida. El resto de ella, la cotidianidad, se compone en realidad de tránsitos entre esos instantes culminantes. Llamémosles *decisiones*, más en el sentido de particiones y separaciones, de tajos y escisiones en el conjunto de la vida, que de resoluciones —aunque en seguida volveré sobre ello—. Las decisiones, así entendidas, son como los límites en el continuo, o, en las palabras de Rosenzweig, los puntos ab-

solos de la vida, que nos señalan hacia fuera de la vida misma.

Pero esta convicción primordial tiene un segundo lado secreto, que ha sabido exponernos maravillosamente Rosenzweig: que nada es más arduo que concebir que este factor demoníaco de la vida tenga precisamente en Dios su origen, y no en algún ídolo, en algún demonio. Es a propósito de llegar a concebir que su origen es Dios cuando más fuertemente exclama Rosenzweig que tal cosa sólo la podemos creer, o que, en el fondo, éste es el contenido por antonomasia de lo que hemos antes expuesto que es la fe. (A lo que conviene añadir que, ciertamente, no hay una demostración de Dios, pero no porque Dios sea Dios, sino porque una demostración no es más que una demostración.)

La dificultad suprema para entender el divino origen de los puntos absolutos de la vida es que en ellos se deja sentir, se deja tocar, diríamos, un poder de lo real en cuyas manos está nuestra existencia. El presente es este poder, cabe que digamos, otra vez al borde de las formulaciones de Zubiri. Pero ¿no son el presente y su poderosidad tangible una formidable contradicción respecto

de la eternidad, la transcendencia, la unidad activa de Dios? Nunca podremos demostrar que Dios es a la vez eterno y presente, transcendente y creador y revelador; pero precisamente no nos será dada esta demostración gracias a Dios, porque una conclusión probada no sabe más de lo que ya antes se sabía, y, por ello mismo, suprime de su ámbito lo temporal, lo creativo, el futuro, el avance del gran día del mundo.

La audacia de Rosenzweig se expresa en este punto reclamando que se reconozca que lo efectivamente real, como transcurre verdaderamente, no se prueba, sino que se ratifica, o, literalmente, se *verifica*. Se nombra o profetiza, y luego acontece; y su volver a acontecer, su suceder una segunda vez, es su hacerse verdadero, su verificarse. Sólo en este sentido el trabajo del nuevo pensamiento cree que tiene derecho a decir que no se limita a desarrollar cosa así como la lógica de la Biblia, sino que realmente acompaña, como una palabra que duplica los nombres de la historia, la órbita que describe el mundo creado, **a través del presente o la revelación, hacia el futuro o la redención.** Pero la **verificación** de esta palabra no está, precisamente, **en**

su poder, sino por completo fuera de ella misma, análogamente a como la muerte de cada uno se halla situada respecto de todo nuestro trabajo a través de la continuidad y los saltos demoníacos de nuestras vidas respectivas.

Atendamos ahora, de nuevo, a la trama precisa de éstas. Decíamos que la pregunta fructífera acerca del Hombre era la que interrogaba no por su existencia, y menos por su esencia, sino por su libertad. Aquí la paradoja es que si un acto verdaderamente puedo decir que es mío, entonces es que no es libre; mientras que si es libre, es que no es mío. Cuando, por otra parte, los únicos actos que querríamos que se nos imputaran, que querríamos salvar del conjunto de vivencias que nos parecen prescindibles, como meros tránsitos, en nuestra vida, son justamente los actos libres. Quiero decir: no nos importa nada que realmente sean nuestras las acciones de todos los días: comer, dormir, andar. Lo que nos importa mucho es creer, o quizá saber, **que sí** son nuestras otras acciones bien diferentes de éstas: la declaración de **amor**, el instante de valor, la decisión **profesional**, la palabra de consuelo, la **petición** de perdón. Tales actos, descrip-

tivamente tomados, más que constituir eso que la constante metáfora llama con tanto acierto la trama de la vida, se salen de ella, la interrumpen, al menos, la marcan y la reorientan. Crecen, por decirlo de algún modo, y no sólo se mantienen en el liso nivel de lo que tejemos viviendo. Y no solamente es que se elevan por encima, como en una dimensión nueva, sino que, mientras conviene decir que somos nosotros los que nos levantamos, caminamos, bebemos y comemos, esos actos, esos puntos absolutos, nos hacen a nosotros: son actos que viven y crean, creadores de vida. Y son los que quisiéramos que se nos imputaran y que corroboraran nuestra libertad y nuestro valor: nuestra dignidad.

Ahora bien, para que pudiéramos saberlos nuestros y libres, y no sólo hacedores de nosotros, parece que una condición indispensable sería que los hayamos querido de veras nosotros mismos. Y sin embargo, lo que se quiere se abarca ya con la mirada antes de que suceda: se proyecta, se controla. Y lo que ocurre con los puntos absolutos de la vida es exactamente lo contrario: que no suceden cuando uno los quiere, y que incluso pasa que proyectarlos es impo-

sibilitarlos, si tomamos con todo rigor las palabras. (Desde perspectivas menos descriptivas, Kant y Schopenhauer insistieron en cómo emanan del carácter moral inteligible las acciones concretas, de tal forma que, en efecto, cuanto más nuestras son, menos se podrá decir que son libres.)

Respecto de los actos creadores, más bien es el niño el arquetipo de quien los vive: todos recibidos, todos regalados. Pero no a cualquiera, sino al niño, o sea a quien ha entrado en la calma silenciosa del estar dispuesto a recibir. Pero ¿siquiera cabe que nos atribuyamos la libertad y la efectividad de trasladarnos a esa calma receptiva? ¿Podemos querer ser como niños respecto del poder demónico que reina sobre la vida? ¿No es más bien lo cierto que, a estas alturas, nosotros somos de parte a parte cálculo y preocupación, y que, como veíamos hace un instante, nuestro querer está hecho de tales materias? (Obsérvese, al pasar, la contraposición *Sorge* – *Gelassenheit*, para la que Heidegger ha preparado nuestros oídos.)

En la continua transgresión de las antiguas fronteras filosóficas de los términos, Rosenzweig exclama ahora que, en

verdad, todo auténtico acto sólo nos es lícito pedirlo, o sea rezarlo. La acción, pues, no resulta ser la obra de la libertad nuestra, ni de nuestra bondad moral, ni de ningún otro espécimen de la famosa fauna mitológica del neopaganismo, sino que es el cumplimiento de una oración; y es que no hay oración que no se cumpla. Y su cumplirse es en nosotros un teopatismo esencialmente no violento, justamente cuando expresa el poder de Dios, su atributo activo de este preciso instante –en el que Dios, por cierto, no tiene más que este atributo–.

## 5. LA REDENCIÓN Y LA VERDAD

Intentemos todavía expresar, desde Dios mismo, desarrollando la lógica lingüística de las palabras del hebreo bíblico, esta misma relación entre Dios y el Hombre –y entre Dios y el Mundo–.

Nuestros actos son nuestros, por más decisiones absolutas que sean en las ocasiones culminantes de la existencia, porque repercuten indefectiblemente sobre nosotros mismos, en general rodeando por los otros hombres. Los actos divinos lo son, precisamente, escribe Rosenzweig, porque sólo ellos van úni-

camente en la dirección de lo otro de Dios mismo: hacia el Hombre y hacia el Mundo. Son, muy literalmente, un contra-decirse Dios diciéndose en su contra el mundo y el tiempo. Y tal decir-contra es la creación. En ésta el saber y el querer de Dios, que en la eternidad son uno y lo mismo, se limitan y temporalizan: Dios hace renuncia de ellos –y sobre todo, de su unidad eterna– ligándolos al tiempo.

Pero esta contra-dicción no debe pensarse como enajenamiento ni como –cosa en el fondo equivalente– un decir(-se), como una divina “epojé”, un desentenderse Dios de su creación. Todo lo contrario: la relación tiene que pensarse como gobierno de este mundo, hecho posible por la contradicción entre la eternidad y el tiempo.

En el principio, Dios ha creado el mundo y al hombre en él; desde el principio, Dios, sin coacción, los llama a sí, los gobierna reclamándolos. Rosenzweig lee las palabras de la Biblia ayudándose con la descripción del teomorfismo que es la voluntad humana. Ya en ella, con lo limitada que de hecho es, hay siempre, junto a la volición concreta, no sólo, como quedó dicho, un do-

minio panorámico sobre lo proyectado, sino también una porción de auxilio para que se lleve realmente a cabo lo querido. En otros términos: la volición no sólo sabe lo que quiere, sino que también sabe de antemano algo de su propio buen éxito, y, si no, no existe, no quiere. Pues bien, en la transposición a Dios, se puede decir que también Él ha dado a su voluntad –a esa voluntad renunciada y temporalizada, contra-dicha respecto de la voluntad eterna, una con el eterno saber– la forma gracias a la cual lleva ya en sí misma la garantía de su buen éxito, de su realización: la forma de la *Ley*.

Y es que la renunciación divina no es una abdicación: por mor de su eternidad, Dios tiene que superar, abolir, asumir en ella redentoramente al tiempo; pero ha de hacerlo temporalmente, queriéndolo en el seno mismo del tiempo.

Estas últimas palabras son esenciales para tratar siquiera de vislumbrar a qué se debe llamar providencia una vez que nos despojamos del pensamiento de la vieja filosofía. La temporalidad tomada en serio, tomada sencillamente tal y como es y tal y como de ella habla la lengua natural, es ante todo sorpresa, superación de lo previsible. Así, si de ante-

mano el querer de Dios sabe de su éxito cierto, lo porvenir del tiempo, que es el poder mismo de éste, estaría suprimido desde el instante de la creación. No puede ser éste el modelo con el que se entienda la Ley de Dios, o sea el gobierno de Dios sobre la creación.

Es muy cierto que esta voluntad divina, que no podemos no pensar sin alienar a Dios de sí en la creación y sin silenciarlo y desdivinizarlo, ha de poner en su acto mismo de volición las condiciones que hagan posible su cumplimiento. En este ponerlas consiste la porción de ayuda para su realización que, como todo querer, implica también el eterno querer de Dios en el seno del tiempo. Pero crear las condiciones de posibilidad del éxito de esta retracción no coactiva del tiempo a la eternidad que llama la Biblia redención, es algo que no sucede sino sugiriendo y, por parte del sujeto de la volición, haciendo él mismo los gestos, la imitación de los gestos cuyo querer sugiere que haga aquel a quien se dirige. En el caso preciso de la Ley de Dios, su contenido tiene que sugerir de esta forma la eternidad redentora, y el acto mismo de su promulgación o revelación ha de hacer del

mundo entero el ámbito de las condiciones que hagan posible su cumplimiento.

Si confrontamos la Ley de Dios con las leyes de la naturaleza y de la moral, observamos un paralelo muy saliente: ambas superan también el tiempo desde el tiempo mismo. Las leyes de la naturaleza representan al mundo como una rueda que eternamente gira sobre su eje, y frente a la cual el hombre resiente tanto más dolorosamente su temporalidad, quizá obligada a sufrir sin tregua reencarnándose en las formas que giran así imparables. La ley moral, que deja intacto el mundo, declara abolida la temporalidad del hombre apelando a su carácter inteligible. Se representa al hombre como una roca inamovible en la tempestad de las vivencias y en el giro vertiginoso de la naturaleza que nada sabe de la libertad.

No hay verdadero sabor temporal de la eternidad ni en la rueda de los nacimientos ni en la roca del estoico Prometeo, aunque reconozcamos que la ley de Dios tiene, en efecto, también algo de ambas. Lo que falta es añadir vida, o sea mantener a flote y realzar, otra vez, el hoy, el instante, el acontecimiento apropiador. Sólo si el oyente de la

Palabra, respecto del universal ámbito a que ésta se extiende, la percibe así, la escucha como palabra de la libertad. Y de aquí que toda teocracia, toda confusión de la Ley de Dios con las leyes terrenales del estado, sea la negación directa de ella. La Ley de Dios ha de ser una y **otra** vez liberada de sus falsas representaciones naturalísticas por la palabra profética, por la promesa que reabre el futuro —cuya expresa función es liberarnos de la fuerza aparentemente incoercible del presente—.

Por así decirlo, la Ley sola, sin la interpretación del profeta, el presente solo sin el futuro de la promesa, ayudaría demasiado a su realización, se temporalizaría demasiado, llegaría a confundirse **con una ley del mundo o una ley del hombre**. En este preciso sentido, la Ley de Dios llama al profeta para que su **promesa** nos libere de tan excesiva ayuda: **para** que nos restituya a nuestra **inermidad**, y para que también restituya **su esencial** no violencia al mandamiento **redentor**.



# MUJERES PROHIBIDAS, VARONES PROTEGIDOS. EL TABÚ DEL INCESTO EN LA LEGISLACIÓN LEVÍTICA

*Elisa Estévez*

Hoy en día el Levítico no está de moda. Prácticamente casi nadie se interesa por este libro, y no sería mucho aventurar que, salvo algunos tópicos, se desconocen no sólo sus contenidos, sino que incluso se confunde el horizonte hermeneútico desde el cual acceder a su mensaje teológico. El estudio que vamos a realizar versará sobre una parte de la legislación que regula las relaciones de parentesco, en concreto, sobre las leyes levíticas en contra del incesto. Tanto ayer como hoy, el sexo y la reproducción han ocupado un lugar central en la vida humana. Las relaciones sexuales se hallan en el corazón de toda praxis social. Desde el mundo de la antropología se ha revelado la importancia que tiene estudiar esta faceta de la vida

de los pueblos, a través de la cual es posible descubrir el entramado social, las relaciones con los extraños, la transmisión de la herencia, la resolución de los conflictos y la misma dinámica religiosa de un grupo dado.

Detrás de los códigos que regulan las relaciones sexuales entre parientes se abre paso la concepción religiosa dominante en el Israel post-exílico. La religión israelita, como otras, consideró de vital importancia la regulación de la vida sexual para reforzar la identidad de pueblo elegido, puesto aparte por Dios. En conexión con los conceptos de santidad y pureza, los tabúes sexuales permiten organizar el mundo social y religioso sin ambigüedades, dotando de significado las conductas individuales.

En las prohibiciones sobre el incesto se refleja una antropología determinada, una visión de las relaciones en la familia y en la sociedad, una visión igualmente de la relación con Dios. El estudio de estas leyes —elaboradas desde una mentalidad androcéntrica— nos permite conocer mejor los roles asignados a hombres y mujeres, el *status* que se les concede en la sociedad, que en el caso de las mujeres está vinculado a la esfera privada, y en el de los hombres al ámbito público. A ellas les corresponde garantizar la descendencia legítima de los varones. Su rol principal consiste en proteger la santidad y la pureza de los hombres en el ámbito individual, y desde ahí son responsables de toda la comunidad. Se sanciona así una determinada visión de la sociedad y de la religión.

Los códigos sobre el incesto controlan los cuerpos físicos, pero dicho control no queda circunscrito a ese ámbito. El cuerpo físico es un microcosmos donde se refleja el cuerpo social y religioso. La importancia de estas leyes radica en el simbolismo que encierran. Los límites impuestos a las relaciones

sexuales son símbolo, a su vez, de las fronteras sociales y religiosas.

Como otros tabúes, el incesto es un regulador del orden y la armonía de una sociedad. Su rol social es importantísimo, ya que a través de él se clarifican las normas y obligaciones socio-religiosas de los individuos, los valores por los que han de regir su conducta y los roles que desempeñan en medio de su comunidad. A través del tabú del incesto se organiza el mundo social, cósmico y religioso, y se dirigen las conductas individuales, dotándolas de significado, excluyendo la ambigüedad y anulando la incertidumbre. Los ideales abstractos de una sociedad alcanzan así la cotidianidad de sus miembros y regulan práctica y tangiblemente su mundo interrelacional, reconduciendo las conductas “desordenadas” por medio de ritos de purificación.

#### I. RELACIONES SEXUALES PROHIBIDAS: EL INCESTO EN LA HISTORIA DE ISRAEL

Las afirmaciones más claras y explícitas acerca del comportamiento sexual de los israelitas se encuentran en los códigos legales, en forma de prescripcio-

nes y principalmente de prohibiciones<sup>1</sup>. En estos textos jurídicos subyace una concepción de la identidad de Israel como pueblo elegido.

Junto a otras conductas sexuales, como el adulterio, la homosexualidad, la bestialidad, o la relación sexual con una menstruante, en la Biblia hebrea encontramos también un conjunto de textos narrativos, legales o proféticos que, en distinto grado, tocan el tema del incesto. Como es fácil suponer, la regulación de la vida sexual no es exclusiva de Israel. Otras civilizaciones del Oriente Antiguo poseen prescripciones legales que regulan igualmente las relaciones sexuales y matrimoniales, si bien, por lo que se refiere al incesto, la lista de relaciones sexuales prohibidas entre parientes, tal y

como aparecen en Lev 18 y 20, es la más completa de todas<sup>2</sup>. Del mismo modo que sucede en otras áreas de vida y de reflexión (p.e. los relatos de creación, el diluvio...), existen *lugares comunes* entre las leyes que reflejan la mutua interacción de las culturas, aunque desde postulados religiosos propios.

En el caso de Israel estas leyes aparecen estrechamente vinculadas a su concepto de santidad y pureza. Las prohibiciones sobre el incesto sostienen los marcos estructurales de la sociedad israelita que se ven amenazados cuando no se observan adecuadamente<sup>3</sup>. La familia como unidad socio-económica (y consiguientemente la tribu y el pueblo) se resquebraja si no se salvaguarda convenientemente la armonía interna. La preocupa-

- 
1. Se privilegia una visión del sexo donde lo que cuenta es el miedo a la transgresión, lo que influye indiscutiblemente en la visión que tienen de la sexualidad, la sociedad y la religión. Cf. K. STONE, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 13.
  2. Parece evidente, por ejemplo, que las leyes ugaríticas no condenaron las prácticas de bestialidad como lo pudieron hacer las leyes hititas (n. 187-188, 199-200), las cuales condenan ciertas prácticas, mientras que permiten otras como por ejemplo la relación con un caballo o una mula. Cf. G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, Michigan, Eerdmans, 1979, 252; A.VAN SELMS, *Marriage & Family Life in Ugaritic Literature*, London, Luzac, 1954, 81-82. Para un conocimiento de las leyes que regulan la vida sexual de los pueblos del Oriente antiguo puede consultarse: C. Saporetti, *Antiche Leggi. I Codici del Vicino Oriente Antico*, Milano, Rusconi, 1998, 314-325.
  3. "Marriage as a social institution is regarded throughout Scripture as the cornerstone of all other structures, and hence its purity and integrity must be protected at all times. The basic means of attaining this objective in the regulations is to forbid sexual relationships between close relatives". (R.K. HARRISON, *Leviticus*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1980, 186).
-

ción por la pureza, presente en los cap. 11-15 del Levítico, es igualmente operativa en las regulaciones sobre el incesto.

Los textos bíblicos han dejado constancia de las discrepancias y, por tanto, de la evolución que sufrieron las reglas contra el incesto en distintos períodos de la historia de Israel<sup>4</sup>. Son, por tanto, testimonio de una definición de parentesco que fue variando con el tiempo y que trajo como consecuencia una diferente organización social<sup>5</sup>.

En las narraciones del Génesis y de la literatura histórica de Israel el incesto aparece como un tema marginal<sup>6</sup>. Las relaciones incestuosas están basadas en un concepto de parentesco tribal, predominantemente materno<sup>7</sup> y natural, que únicamente prohibió como primer grado de incesto la relación con la madre y la hermana de la madre, y la hija como un grado inferior<sup>8</sup>. Otras relaciones que en otros textos fueron consideradas incestuosas estarían permitidas, como por

4. Cf. B.A. LEVINE, *Leviticus*, Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989, 253. C.M. Carmichael considera que el legislador sacerdotal **desaprobó las conductas** incestuosas de los antepasados narradas en las antiguas tradiciones. Los **legisladores bíblicos** se propusieron afrontar los problemas legales y éticos que planteaban las **narraciones primitivas**. Cf. C.M. CARMICHAEL, *Law, Legend, and Incest in the Bible. Leviticus 18-20*, Ithaca and London, Cornell University, 1997. Otros autores apuntan al desajuste siempre presente entre **ley y práctica**, como causa de tales discrepancias. Cf. L.I. RABINOWITZ, "Family", *EnJud VI* (1972) 1164.

5. Para una profundización en el **desarrollo histórico** de las leyes del incesto, véase: L. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1942, 220-274. Para Epstein, los textos **narrativos representan** el estadio más primitivo, al que siguen las leyes que están en el libro del **Deuteronomio**, y en el Código de Santidad. En el período post-bíblico se añaden además, el Talmud y la **sectaria ley de los Karaitas**.

6. Los textos son: Gen 12,10-13,2; 20: 26.6-12 (narraciones sobre la esposa-hermana); 19,30-38 (hijas de Lot); 38 (Judá y Tamar); 2Sam 13,1-22 (Amnon y Tamar); 16,21-23 (Absalón y las concubinas de su padre). Se habla de estas relaciones **en contextos** de supervivencia personal masculina y de competición entre varones; y por **otro lado**, de supervivencia social (cuando las responsables de la relación sexual son las mujeres). Cf. A. BRENNER, "On Incest", en: A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield. Sheffield Academic Press, 1994, 118-119.

7. Como afirma Epstein: "In the biblical period, the patriarchal dominated; nevertheless, remnants of matriarchy, as to sentiment, as to **habits of thought**, and partially even as to the structure of the family, lingered for a considerable **time through** the biblical era" (L. EPSTEIN, *Marriage Laws*, 222).

8. En cuanto a la relación sexual **con la propia** hija, el Código de Hammurabi castigó el incesto con la madre con el fuego, **mientras que el castigo** previsto en el caso de la hija es solamente la expulsión

ejemplo, la relación sexual con la nuera o la esposa del padre, aunque no fueran bien vistas<sup>9</sup>.

Las leyes que usan una terminología específica con respecto a los temas de incesto se encuentran exclusivamente en cuatro textos, dos de ellos están en el Código de Santidad: Lev 18 y 20; y los otros pertenecen al libro del Deuteronomio: Dt 23,1 y 27,20.22-23. Por su parte, la literatura profética contiene una alusión al incesto con la esposa del padre, la nuera y la hermana: Ez 22,10-11.

En el Deuteronomio, el concepto de parentesco es también tribal, pero la organización de la familia ha cambiado con respecto a las narraciones de Génesis y Samuel, ya que se empieza a reconocer que los parientes por parte de padre tienen el mismo grado de parentesco que los de la madre (por ello, se

añade la prohibición de la hermana por parte de padre). La contribución más significativa de estos textos legislativos es que se amplían las relaciones incestuosas a los parientes por matrimonio (se añaden la suegra y la madrastra)<sup>10</sup>.

La legislación levítica amplía aún más los casos de incesto, extendiendo sus límites no sólo a la familia inmediata, sino incluyendo también los abuelos y nietos, e incluso los tíos y sobrinos<sup>11</sup>. En virtud de los vínculos existentes entre dos varones, también sus esposas pertenecen al círculo de relaciones prohibidas. Los lazos de sangre son fundamentales en la comprensión del incesto y de la organización familiar. De hecho, el código del cap. 18 está encabezado por este principio (18,6).

Ambos códigos consideran más importantes los lazos establecidos por vía

---

de la ciudad. Podría ser posible que en los primeros tiempos Israel considerara esta unión como un incesto de bajo grado, tal y como reflejaría la narración de las hijas de Lot en Gen 19. Cf. L. EPSTEIN, *Marriage Laws*, 224.

9. Estas uniones son vistas no como incestuosas, sino como conductas que atentan contra la autoridad de los padres (especialmente cuando se trata de la madrastra). Cf. L. EPSTEIN, *Marriage Laws*, 226.

10. Son relaciones incestuosas por afinidad o "lazos legales". Cf. L. EPSTEIN, *Marriage Laws*, 228.

11. Según Levine, estas leyes reflejarían los sentimientos naturales y prácticamente universales de toda persona hacia aquellos con quienes ha sido criado y hacia aquellos con quienes sus parientes más próximos han tenido relaciones sexuales. Una situación que, no obstante, desde nuestro punto de vista, no parece que ha sido tan evidente a lo largo de la historia de Israel, tal y como muestran las narraciones del Génesis (cf. B.A. LEVINE, *Leviticus*, 254).

paterna que materna. Por otro lado, la organización de las prohibiciones privilegia, en primer lugar, las relaciones en línea descendente, luego en línea ascendente, y por último, en línea lateral<sup>12</sup>.

## 2. LEGISLACIÓN LEVÍTICA SOBRE EL INCESTO: LEV 18,6-18 Y 20,11-21

### 2.1. LAS PROHIBICIONES DEL INCESTO EN SU CONTEXTO: EL CÓDIGO DE SANTIDAD

Las leyes levíticas sobre el incesto (Lev 18,6-18; 20,11-21<sup>\*</sup>) se encuentran

dentro del llamado “Código de Santidad” (Lev 17-26), un cuerpo legal que se distingue claramente de los textos sacerdotales (P) y del resto del Levítico<sup>13</sup>. Al contrario de los diez y seis capítulos primeros, está escrito desde una perspectiva más laical y no tanto sacerdotal<sup>14</sup>, que contiene una miscelánea de tópicos (prohibición de determinadas relaciones sexuales, prescripciones destinadas a los sacerdotes, leyes sobre el año sabático y el de jubileo, etc.), cuyo proceso de formación es muy complejo<sup>15</sup>. Nos inclinamos por pensar que el Código de Santidad (H) es un texto más reciente que P, tal y como muestran algunos indicios: la

12. Cf. L. EPSTEIN, *Marriage Laws*, 230-231.

13. Entre los autores que consideran que el “Código de Santidad” (H) constituye una tradición diferente al resto de materiales del Levítico, y en general, del sacerdotal (P), véase: G.W. DEMAREST, *Leviticus*, Dallas, Word Books, 1990, 197; L.L. GRABBE, *Leviticus*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, 77; J.E. HARTLEY, *Leviticus*, Dallas, Word Books, 1992, 246-247 (este autor incluye además un buen resumen sobre la Historia de la Investigación de este Código de Santidad, pp. 251-260); B.A. LEVINE, *Leviticus*, xiv.110-111; M. NOTH, *Leviticus. A Commentary*, London, SCM Press, 1965, 127s; J.R. PORTER, *Leviticus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, 134ss. No se muestran de acuerdo con esta opinión: E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin-New York, BZAW 189, 1990, 318-329; .K. HARRISON, *Leviticus*, 177-178, para quienes estos conjuntos legales son más bien una continuación de lo que precede.

14. Cf. L.G. GRABBE, *Leviticus*, 77.

15. Estamos ante una colección de tradiciones individuales, que fueron reunidas en este código legal, donde es claramente perceptible el trabajo editorial realizado. Entre los rasgos más sobresalientes podemos citar: Yahveh se designa a sí mismo como “Yo soy Yahveh... (tu Dios)” (Lev 18,5.6.21.30; 19,3.10.12.14.16.18.25.28.30.31.32.34.36.37; 20,7.8.24; 21,15.23; 22,2.3.8.9.16; 22,30.31.32.33; 23,22.43; 24,22; 25,17.38.55; 26,1.2.13.44.45); expresiones como “estatutos”, “mandamientos” y “or-

tierra es propiedad exclusiva de Yahveh, Israel es siervo y debe obedecer a Dios, se concede una gran importancia a la separación de los israelitas del resto de las naciones<sup>16</sup>. La relación de esta colección de leyes con el libro de Ezequiel, sobre todo por lo que respecta al énfasis que ambas obras ponen sobre la santidad, es reconocida por muchos autores<sup>17</sup>.

Estos capítulos contienen preocupaciones éticas, unidas estrechamente a la preocupación por la santidad. La exhortación a santificarse expresa el fin de la Alianza con Yahveh: ser santos, es decir, ser puestos a parte de las otras na-

ciones, y comportarse como Él ("Sed santos porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo", Lev 19,2). La santidad, tema dominante y clave para la comprensión de estos capítulos, no es exclusivamente una categoría ritual, sino que posee un carácter fuertemente ético. Se instruye acerca de la integridad del culto, pero sobre todo se regulan las relaciones interpersonales con el prójimo y con Dios<sup>18</sup>. Israel queda vinculado por medio de la obediencia a Dios.

En el centro del Código de Santidad se encuentran los capítulos 18-20. Esta sección central contiene, por un lado,

---

denanzas", en combinación con los verbos "seguir", "observar" y "guardar", que lo ponen en relación estrecha con el Deuteronomio (Lev 18,4.5.26.30; 19,19.37; 20,8.22; 22.31; 25,18; 26,3.14.15.21.23.27.42.43.46); Yahveh es quién santifica y pide igualmente santidad (Lev 19,2; 20,7.8.24.26; 21,6.15.23; 22,9.16.32; la mayoría de las leyes están formuladas de forma categórica, y generalmente el castigo descrito para las infracciones es el de la pena de muerte. Una lista más completa se encuentra en P.J. BUDD, *Leviticus*, 239-241 y J.E. HARTLEY *Leviticus*, 248.

16. Cf. J.L. SKA *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, Roma, Dehoniane, 1998, 171-172. Este exegeta aporta una buena síntesis de la perspectiva de H en relación al sacerdotal. Para P: 1) Dios da la tierra en posesión a los descendientes de Abraham (cf. Gen 17,8; 28,4; Ex 6,4.8); 2) Él es quien libera a Israel para convertirlo en "su pueblo"; 3) ve la Alianza más como juramento unilateral e irrevocable de Dios a Abraham (Gen 17; Ex 6,2-8); 4) la santidad es más bien cultural y ritual; y 5) no se ha planteado el tema de la separación de las naciones. No obstante, no conviene subrayar excesivamente las diferencias entre el Código de Santidad y el Sacerdotal, ya que entre ellos existe una relación más fuerte que con otros textos. Así piensa P.P. JENSON, *Graded Holiness*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 24-25.
17. Cf. J.R. PORTER, *Leviticus*, 137. Son también reconocidas las afinidades entre el vocabulario de H y el Deuteronomio.
18. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 248; B.A. LEVINE, *Leviticus*, 111.
-

diferentes leyes que gobiernan las relaciones sexuales (Lev 18 y 20)<sup>19</sup>, y por otro, normas de carácter cúllico y ético, que quedan en el centro (Lev 19). Este capítulo central ofrece una información relevante para los lectores: la observancia de las leyes morales no es más importante que el cumplimiento de las leyes cúllicas en orden a que Israel sea un pueblo santo para su Dios. Por su parte, en las prescripciones y prohibiciones de Levítico 18 y 20 se encuentran los fundamentos de la moralidad social, cuya piedra angular es la institución del matrimonio. Toda violación del carácter sagrado del matrimonio es juzgada como una ofensa atroz<sup>20</sup>.

## 2.2. DATOS PARA LA ESTRUCTURACIÓN DE LEVÍTICO 18 Y 20

El capítulo 18 del Levítico contiene el conjunto de prohibiciones sobre el incesto más completo que encontramos en toda la Biblia, incluidas en un marco más amplio donde se regulan otras cuestiones como el adulterio, la homosexualidad y el bestialismo<sup>21</sup>. Todos estos temas se retoman nuevamente en el capítulo 20. El hecho de encontrarnos con dos capítulos tan seguidos que tratan materias similares, plantea la pregunta por su origen y las mutuas influencias.

Tomando como punto de referencia Lev 20, algunas constataciones apuntan a un "background" diferente<sup>22</sup>: 1) sólo

19. Los dos capítulos no son exactamente iguales, ni en la formulación, ni en el contenido, ni en la estructuración interna. La mayor diferencia estriba en el hecho de que las normas sexuales del capítulo 20 están acompañadas de las sanciones correspondientes.

20. Cf. J.H. HERTZ, *Leviticus*, London, Oxford University Press, 1932, 172.

21. El v. 21 se distingue del resto de prohibiciones porque prohíbe el culto a Molek.

22. Según Porter las dos listas (la de Lev 18 y 20) tuvieron en mente dos diferentes tipos de organización social, y la que refleja el capítulo 20 ciertamente es posterior. Cf. J.R. PORTER, *Leviticus*, 164. Bigger sugiere un origen diferente basándose en las diferencias de formulación de ambos capítulos. Cf. S. BIGGER, "The Family Laws of Leviticus 18 in their Setting", *JBL* (1979) 187. Mas discutida es la cuestión de si a la hora de editar el capítulo 20 se tuvo o no a la vista Lev 18. Para algunos exegetas es bastante probable. Entre ellos, E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus. A Commentary*, Louisville, Kentucky, John Knox Press, 288-289; para otros, en cambio, no es fácil que estemos ante un fenómeno de dependencia literaria, porque cada uno de los textos tiene su propia forma y posición, y su núcleo original independiente. Esto significaría, entonces, que el Código de Santidad se habría formado sin un plan perfectamente concebido, uniendo conjuntos de preceptos que ya existían previamente. Así piensa M. NOTH, *Leviticus*, 146.

las leyes de Lev 20 contemplan los castigos que han de darse a los transgresores; 2) las prohibiciones están formuladas de un modo menos apasionado (el vocabulario es de menos colorido y las formulaciones son más voluminosas); 3) la organización de las leyes es diversa a la del cap. 18; 4) el vocabulario también es diferente (se usan verbos como *šākab*, “acostarse”, *lāqah*: “coger”<sup>23</sup>, y mucho menos, *‘erwat* + *gillāb* “descubrir la desnudez”). No obstante, no conviene olvidar que ambos capítulos del Levítico comparten una afirmación fundamental: están convencidos de la conexión existente entre culto pagano y degeneración sexual con las causas del exilio<sup>24</sup>. De hecho, ambos conjuntos legales han tenido al menos dos redactores comunes, el responsable del Código de santidad y el legislador sacerdotal.

### 2.2.1. Articulación interna de Lev 18,1-30

En este capítulo, que recuerda la forma de un tratado de alianza<sup>25</sup>, se distinguen dos bloques de materiales: uno que prohíbe las relaciones incestuosas y otro que legisla sobre otras conductas sexuales no permitidas. En términos generales, el primer grupo lo constituyen las normas sobre el incesto (vv. 6-18), y el segundo grupo, las prohibiciones de ciertas prácticas sexuales (vv. 19-23)<sup>26</sup>.

Con respecto al primer grupo (vv. 6-18), objeto de nuestro estudio, es preciso hacer algunas aclaraciones: a) el v. 6 permanece como una ley general que constituye *el pórtico de entrada* para el conjunto de leyes que vienen a continuación, más aún, es una regla heurística, a la que algunos autores confieren una identidad diferente<sup>27</sup>. Se prohíbe la

23. El uso de estos dos verbos subraya el contexto matrimonial de estas leyes.

24. Cf. B.A. LEVINE, *Leviticus*, 135.

25. Se reconocen los elementos fundamentales de estos tratados: v. 2: preámbulo: “Yo soy el Señor”; v. 3: prólogo histórico: “Egipto, donde tú has estado”; v. 4: estipulaciones básicas: “cumple mis leyes”; v. 5: bendiciones: “vivirás”; vv. 6-23: estipulaciones detalladas; vv. 24-30: maldiciones. Cf. G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 249-250. Del mismo parecer se muestra: R.K. HARRISON, *Leviticus*, 183-184.

26. Así piensan: P.J. BUDD, *Leviticus*, 251; M. NOTH, *Leviticus*, 134; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 249.

27. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 285, quien claramente lo coloca aparte en su estructuración de este capítulo. Horton considera que los vv. 6-7 funcionan en el texto como “reglas heurísticas”, pero divide el capítulo entre los vv. 6-18 y 19-23. Cf. FL. HORTON, “Form and Structure in Laws Relating to

relación sexual con todo pariente, tanto los casos que se especifican a continuación como aquellos otros que hubiera que dilucidar, y entre los que están contemplados, a la luz de Lev 21,2-3, la madre, la hija y la hermana, es decir, las *s'ér b'sārô*, "parientes próximos"<sup>28</sup>; b) mientras los vv. 7-16 describen relaciones propiamente incestuosas, los vv. 17-18 prohíben establecer vínculos matrimoniales con mujeres que están estrechamente relacionadas unas con otras<sup>29</sup>.

Estos dos conjuntos de prohibiciones están encuadrados por dos secciones parenéticas (vv. 2b-5 y los vv. 24-30)<sup>30</sup>, peculiares tanto en contenido como en lenguaje (formas plurales, amenazas, admoniciones). En ellas se expresan con toda claridad las consecuencias de transgredir la voluntad de Dios en materia sexual. Tales ofensas amenazan el derecho de Israel a la tierra de Canaán, y eventualmente pueden provocar el exilio<sup>31</sup>.

---

Women: Leviticus 18,6-18", *Seminar Papers 1973*, Vol. I, Cambridge, Massachusetts, 1973, 29. Porter cree que el v.6 es una adición hecha en el "course of preaching". Cf. J.R. PORTER, *Leviticus*, 144. Por su parte Gerstenberger, considera que el v. 6 pertenece al primer marco (vv. 1-6) que encuadra las prohibiciones legales que contiene Levítico 18, ya que se distingue del resto por la expresión "Yo soy Yahveh", y porque utiliza la segunda masculino plural, en lugar del singular, propio de los vv. 7-23. Gerstenberger lo ve, por tanto, como una interpretación tardía de la lista de relaciones incestuosas. Cf. E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 247-248.

28. En Lev 21,2-3 se dice que madre, padre, hijo, hija y hermana no casada son carne de una persona, por tanto, sus parientes.
29. Así piensa B.A. LEVINE, *Leviticus*, 118. J.E. Hartley considera que los vv. 17b-18 son prohibiciones adicionales sobre uniones matrimoniales, pero no precisamente consideradas incestuosas, mientras que la regla contra la relación sexual con una madre y su hija (v. 17a) entra de lleno en el círculo que este autor ha denominado como relaciones incestuosas de primer grado. Son varias las razones que aduce: cambio de terminología (se usa el verbo *lāqah*, "tomar por esposa"); y de la "declaratory formula" por *zimmāh*, variando así el tono de la ofensa, que es considerada en estos casos como una violación ética. Por tanto, en estos versículos se estarían prohibiendo dos tipos de vinculación matrimonial. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 285.289. Gerstenberger excluye igualmente el v. 18 de las relaciones incestuosas y lo incluye con el segundo grupo de preceptos (vv. 18-23). Cf. E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 251-252.
30. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 118; M. NOTH, *Leviticus*, 134. Otros autores prefieren delimitar la primera sección parenética a partir del primer versículo (vv. 1-5): Cf. P.J. BUDD, *Leviticus*, 251; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 249. Y otros, la amplían hasta el v. 6 (vv. 1-6): Cf. E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 246-247.
31. Cf. B.A. LEVINE, *Leviticus*, 118.

El horizonte primero en el que surgieron estas leyes pudo haber sido el funcionamiento del grupo familiar y del clan. Ahora bien, el legislador sacerdotal las dejó insertas en un contexto donde se percibe, por un lado, la amenaza que siente Israel con respecto a las otras naciones, y por otro, la preocupación por la santidad. De hecho, en todo el capítulo se repite siete veces que Israel no puede comportarse como lo hacen los pueblos que habitaron en Canaán antes que él: vv. 3(2x),24,26,27,29,30. Por otro lado, en seis ocasiones se dice que “Yo soy el Señor (tu Dios)”: vv. 2,4,5,6,21,30.

### 2.2.2. *División y principales secciones de Lev 20, 1-27*

En este capítulo se encuentran dos conjuntos diferentes de leyes, el primero de ellos (vv. 2b-6) contiene normas contra los sacrificios a Molek y la brujería; y el segundo (vv. 9-21) regula una variedad de conductas, principalmente de tipo sexual, y entre las que se hallan las reglas contra el incesto (vv. 11-12.14.17.19-21). Además, se incluyen dos seccio-

nes parenéticas que cierran las secciones legales, y que son importantísimas para conocer las intenciones de los redactores: 1) vv. 7-8: una exhortación a la santidad y a la obediencia<sup>32</sup>; 2) vv. 22-26: promesa de la tierra y separación de las otras naciones. Este último tema (ausente explícitamente de 18,24-30), es fundamental tanto para la comprensión de las leyes sobre el incesto, como para entender la estrecha conexión que el Código de Santidad tiene con el conjunto de normas y decretos sobre pureza ritual (Lev 11-15)<sup>33</sup>. Por último, los vv. 1-2a funcionan a modo de introducción y el v. 27 especifica la ley contra la brujería castigada con la muerte<sup>34</sup>.

## 2.3. LAS PROHIBICIONES DEL INCESTO: RASGOS DE ESTILO Y VOCABULARIO

### 2.3.1. Leyes apodícticas (Lev 18)

El lenguaje, la estructura de las oraciones y el contenido es más bien monótono. Se trata de prohibiciones categóricas o apodícticas formuladas de un modo semejante a las leyes del Decálo-

32. Se concluyen las leyes contra la brujería y se encabezan las leyes sobre transgresiones sexuales.

33. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 332.

34. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 330; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 276.

go: “No hagas...”, o “no harás...”, y donde no se especifican los castigos correspondientes a cada una de las transgresiones, como sucede en Lev 20 y en otros códigos legales. Como es normal en este tipo de leyes, se prescribe un castigo colectivo: “Ser vomitado de la tierra”, 18,28; y que en nuestro caso se incluye dentro del marco general de las admoniciones contra el culto pagano.

Destaca el uso característico de los posesivos de segunda persona masculino singular (*kā*): “*tu* madre”, “la esposa de *tu* padre”, “la hija de *tu* hijo”, etc. En algún caso, como en los vv. 9 y 11, el posesivo se repite incluso tres veces. Se dirigen, por tanto, a un tú masculino, que puede identificarse con el cabeza de familia, es decir al padre, cuya responsabilidad es determinar cualquier infracción, lo que explicaría, a su vez, el hecho de que no se explicitaran en el

texto las sanciones<sup>35</sup>. Sólo en 18,24 el legislador se dirige a una mujer, a propósito de la bestialidad.

El objeto directo precede al verbo, lo cual es extraño a la sintaxis hebrea, aunque probablemente así fueron formuladas en el estadio primitivo: *‘erwat... lō’ t’gāllēh*, la desnudez de... no descubrirás. De este modo, se ayudaba a identificar claramente el principio legal, favoreciendo la memorización de los preceptos<sup>36</sup>.

En conjunto, las prescripciones de los vv. 7-16 están formuladas de acuerdo a dos modelos básicos, con algunas variaciones. El primer modelo (vv. 7,11, 14,15) puede esquematizarse como sigue: “La desnudez de tu... no descubrirás. Ella es tu... No descubrirás su desnudez”; mientras que el segundo modelo (vv. 8,10,12,13,16) se formula del siguiente modo: “La desnudez de tu... no descubrirás. Es la desnudez de tu...”<sup>37</sup>.

35. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 285; B.A. LEVINE, *Leviticus*, 117; A. PHILLIPS, “Some Aspects of Family of Family Law in Pre-exilic Israel”, *VT* 23 (1973) 361. Otros autores, sin embargo, se inclinan por pensar que están dirigidas a un adolescente que entra en la pubertad. Así, E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 247.

36. Cf. F.L. HORTON, “Form and Structure”.

37. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 286-287. El v.9 no sigue ninguno de estos modelos. Bigger considera, en cambio, que existen cuatro formulaciones diferentes: Forma A (vv. 7 y 15, y con modificaciones los vv. 11 y 14), forma B (vv. 8 y 16), forma C (vv. 9 y 10), forma D (vv. 12 y 13). Cf. S.F. BIGGER, “Family Laws”, 196-203.

### 2.3.2. Leyes casuísticas (Lev 20)

En cuanto a la **forma**, en el capítulo 20 nos encontramos con leyes de tipo casuístico<sup>38</sup> introducidas con expresiones del tipo: “cualquier israelita que...”<sup>39</sup>, “si...” (todas las del incesto)<sup>40</sup>, “el que...”<sup>41</sup>, y que son claramente diferentes de las que hemos encontrado en el capítulo 18. Cada una de ellas va acompañada de su castigo correspondiente (pena de muerte, exterminio, esterilidad, ser quemado). Un redactor posterior habría incluido las motivaciones que interpretan esos preceptos.

Como las anteriores, estas leyes están dirigidas a un varón, excepto en 20,16. Nuevamente estamos ante el caso de relación sexual con una bestia. El v. 19 está formulado en segunda persona masculino singular. El resto de leyes, en

tercera masculino singular, *w' is ʔser*, “si un hombre...”. Como el resto del capítulo 20, estas normas se dirigen especialmente a los líderes de la comunidad que han de persuadir a toda la comunidad israelita de que las conductas descritas son contaminantes, y por consiguiente, deben apartarse de ellas, porque de lo contrario incurrirían en una gran culpa<sup>42</sup>. Se busca unificar y fortalecer el comportamiento ético de una comunidad que confiesa su fe en Yahveh. Estableciendo límites externos se busca afianzar y consolidar a esa comunidad creyente, diferenciándola de otras<sup>43</sup>.

### 2.3.3. La justificación de las prohibiciones del incesto

Una característica común a los capítulos 18 y 20 del Levítico es la exis-

38. La forma apodíctica del v. 19 es excepcional.

39. Cf. Lev 20,2

40. Cf. Lev 20,4.6.10.11.12.13.14.15.16.17.18.20.21

41. Cf. Lev 20,9.

42. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 332.

43. Ciertamente los pueblos del Oriente antiguo observaron tabúes sexuales similares a los de Israel. El motivo por el cual los textos dicen que practican esas costumbres catalogadas como abominables no es otro, al menos desde el punto de vista psicológico, que el querer distinguir perfectamente lo erróneo, aplicándose a otros. Cf. E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 302-304.

tencia de “motive clause”<sup>44</sup>, es decir, de proposiciones subordinadas o frases que expresan el motivo o justificación que subyace a una prescripción legal, o que expresan un incentivo para obedecerla<sup>45</sup>. En nuestros textos probablemente han sido añadidas en diferentes tiempos en el proceso de transmisión de la tradición<sup>46</sup>.

En la Biblia hebrea, estas proposiciones se introducen de varias maneras<sup>47</sup>. En concreto, en los capítulos bajo estudio, de dos formas: con la conjunción *kî* (Lev 18,10.13; 20,19), y de forma asindética [Lev 18,6.7.8.9.11.12.14.15. 16.17.18; 20,11.12.14 2x 17 2x 20. 21 2x]<sup>48</sup>. Están formuladas de manera escueta<sup>49</sup>. Según el uso normal, las pro-

44. Es de destacar el estudio que hacen de este tipo de oraciones en los códigos legales del Antiguo Testamento: B. GEMSER, “The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law”, *VTSup* 1 (1953) 50-66 y R. SONSINO, *Motive Clauses in Hebrew Law*, Michigan, Scholar Press, 1980. Un análisis comparativo de estas “motive clause” presentes en estos capítulos del Levítico con las que aparecen en el *Rollo del Templo* se encuentra en: G. BRIN, *Studies in Biblical Law. From the Hebrew Bible to the Dead Sea Scrolls*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, 120-123. No seguimos la opinión de J.E. Hartley que prefiere hablar en cambio de “declaratory formula”, entendidas como justificación o comprobación (“substantiation”) de la prohibición correspondiente. Hartley reconoce solamente “declaratory formula” en Lev 18, mientras que en el capítulo 20 distingue además las “reason” que el legislador da en una ley. En el cap. 18 sus “declaratory formula” coinciden con lo que hemos denominado “motive clause”, pero en el cap. 20, correspondería a lo que Hartley ha denominado “reasons”. En este capítulo, las “declaratory formula” buscan persuadir al que escucha estas leyes definiendo esos actos como contaminantes y como acciones con las que se incurre en una gran culpa, mientras que las “reason” están dirigidas a la conciencia ética del que escucha y lo sitúa en oposición a tal conducta. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 286-287.330-332.

45. Las “motive clause” se distinguen de las notas explicativas, porque éstas no expresan la racionalidad de la ley. Se distinguen igualmente de las parénesis legales, cuyo primer objeto es invitar a la obediencia. Cf. R. SONSINO, *Motive Clauses*, 65-69.

46. Cf. F.L. HORTON, “Form and Structure”, 29.

47. Pueden ser introducidas por partículas gramaticales (conjunciones simples y compuestas, y preposiciones), o bien de modo asindético. Cf. R. SONSINO, *Motive Clauses*, 70-76.

48. En hebreo la causalidad puede ser expresada por la simple yuxtaposición de la oración principal y la subordinada. Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l’Hébreu Biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923, n.170b.

49. Algunas de estas formulaciones son: “es tu propia desnudez”, “es carne de tu madre”, “es la misma desnudez de tu padre”, “es tu tía”, etc.

posiciones de nuestro texto que expresan el motivo o justificación de la ley van a continuación de la prescripción correspondiente, aunque también se encuentran a veces precediéndolo<sup>50</sup>. Sin embargo, un estudio F.L. Horton sobre Lev 18,6-18 revela que la función de estas proposiciones no es evidente, ya que la pretendida justificación no es otra cosa que la afirmación repetida de la prohibición<sup>51</sup>. Según él, estas oraciones justificativas están apuntando a algo que va más allá de ellas mismas, y por tanto, no pueden entenderse aisladamente, sino en estrecha conexión con los vv. 6 y 7, los cuales las proveen de la

racionalidad adecuada para su comprensión y cumplimiento<sup>52</sup>.

#### 2.3.4. Conducta transgredida, conducta castigada

La característica principal que diferencia las leyes contra el incesto de Lev 18 de aquellas que se encuentran en Lev 20 es que este último capítulo especifica los castigos correspondientes a las conductas transgresoras. Sin embargo, ambos capítulos coinciden en formular los preceptos pensando en el varón que realiza un acto ilícito, pero haciendo recaer la responsabilidad de la acción sobre hombres y mujeres implicados<sup>53</sup>. De

50. De un modo más preciso, en Lev 18, la justificación a las prohibiciones se encuentra o bien en el centro, una vez que se ha formulado la ley y antes de retomarla nuevamente. (Por ejemplo, en el v. 15: "la desnudez de tu nuera no descubrirás, *ella es la esposa de tu hijo*, no descubrirás su desnudez"); o bien, se encuentra al final. (Por ejemplo, en el v. 8: "la desnudez de la esposa de tu padre, no descubrirás, *es la desnudez de tu padre*"). La única excepción es el v. 9, donde no aparece ninguna justificación a la ley, probablemente debido a las ampliaciones de que fue objeto.

51. Cf. F.L. HORTON, "Form and Structure", 27.

52. "Vs. 7 was designed as a rationale for the prohibitions which followed it which shared the same format. As the tradition was expanded to include consideration of the nakedness of the mother, so was vs. 7 expanded to include the mother, and its motive clause was devoted entirely to the mother. The addition of vs. 6 as a general heading for the series changed the legal grounding of the entire collection from 'erwah to se'er". (F.L. HORTON, "Form and Structure", 31).

53. Ver los plurales en casi todas las formulaciones: "ambos son reos de muerte" (vv. 11,12); "caiga su sangre sobre ellos" (vv. 11,12); "han cometido una depravación" (v. 12); "los quemarán" (v. 14); "serán públicamente excluidos" (v. 17); "cargarán con su culpa" (v. 19); "cargarán con su pecado" (v. 20); "morirán sin hijos" (v. 20); "no tendrán hijos" (v. 21). Excepciones: "es cosa aborrecible" (v. 14, se refiere

todos los castigos que se estipulan en las prescripciones del capítulo 20, muerte<sup>54</sup>, apedreamiento<sup>55</sup>, extirpación del pueblo<sup>56</sup>, ser quemado<sup>57</sup> y esterilidad<sup>58</sup>, en las prohibiciones del incesto no se menciona el apedreamiento. En cuanto a la manera de ser ejecutados en caso de incumplimiento se especifica únicamente el ser quemados hasta morir<sup>59</sup>.

Las leyes están organizadas de mayor a menor gravedad: primero, las que determinan la muerte del transgresor (vv. 9-16), en segundo lugar, las que prescriben la expulsión (vv. 17,18), y

por último, las que castigan con no tener hijos (vv. 20-21).

El castigo a muerte se estipula para los casos más graves de incesto. En dos ocasiones esta pena se cualifica por medio de la fórmula “su sangre sobre...” (vv. 11,12). La penalización para aquellos que toman por esposa a una mujer y su madre es el fuego<sup>60</sup>. Es un modo de limpiar una ofensa catalogada como *zimmāh*, es decir, “infamia”, “depravación”, donde se percibe claramente una preocupación por la pureza<sup>61</sup>. Otras dos veces el incesto se penaliza con la expul-

---

a la acción punible, pero el castigo está en plural); “cargará con su culpa” (v. 17, donde se subraya que la acción recae sobre el hermano, responsable del honor de la hermana); “es una inmundicia” (v. 21, define igualmente el acto).

54. Cf. Lev 20, 9.10.11.12.13.15.16.

55. Cf. Lev 20,2.

56. Cf. Lev 20,5.6.17.18.19.

57. Cf. Lev 20,14.

58. Cf. Lev 20,20.21.

59. Este tipo de muerte sólo aparece en Gen 38,24 y Lev 21,9. No es claro el motivo que condujo a castigar de este modo ofensas en relación a la prostitución y al caso de tomar una mujer y su hermana como esposas. El fuego tiene connotaciones cúlticas (cf. Dt 13,16; Jos 7,25), y es un medio por el cual se elimina la impureza. (Cf. P.J. BUDD, *Leviticus*, 294-295).

60. Se entiende que serán quemados una vez que han sido apedreados. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 339.

61. “Burning as a form of punishment may go back to God’s use of this means to put to death those who dared to enter the sanctuary with something foreign or those who brazenly challenged his purpose (e.g., 10:12; Num 16:35)”. (J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 339). “Burning signals a purification ceremony. Some sacrifices (cf. Lev. 1; 4:1-21) are totally incinerated in order to destroy the malevolent power attaching to them. So also is one to deal with the three persons who have entered into a prohibited sexual association and thereby released malevolent and deleterious forces”. (E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 296-297).

sión de la comunidad (vv. 17,18). En la literatura sacerdotal, “ser exterminado” de la comunidad incluye una serie de castigos provenientes de Dios, que pueden ir desde la muerte inmediata o prematura del transgresor a la muerte de sus descendientes<sup>62</sup>. Los dos últimos casos castigan a los culpables sin descendencia (vv. 20-21), lo contrario de lo que se esperaría de la relación sexual entre un hombre y una mujer. Además, se añade otra fórmula: “será culpable” (vv. 17,19,20), subrayando así la certeza de que el castigo será ejecutado<sup>63</sup>.

### 2.3.5. Campo semántico de la santidad

El concepto de santidad, central en el corpus legal de Lev 17-26, se refleja en la

llamada que los legisladores hacen a los israelitas para que sean santos (Lev 19,2) cumpliendo una serie de normas y preceptos que afectan, entre otras esferas de la vida, a la sexual. La raíz *qđš*, “santo”<sup>64</sup>, se encuentra explícitamente en Lev 20 [vv. 7(2x).8.26(2x)]<sup>65</sup>. Además, en este mismo capítulo se halla otro término clave, *hbđyl*, “separar”, [vv. 24,25 (2x), 26]<sup>66</sup>. La noción de separación está estrechamente vinculada con la de santidad. Yahveh ha santificado a su pueblo, es decir, lo ha puesto a parte y, por consiguiente, los israelitas deben mantenerse alejados de las naciones “abominables”, buscando activamente la proximidad con el Dios santo, es decir, evitando toda conducta prohibida<sup>67</sup>. Lev 20,12 considera que un hombre y su nuera han

62. La amenaza del juicio divino deja sin escapatoria a todos los que infringan la ley, aunque nadie llegue a saberlo. Cf. B.A. LEVINE, *Leviticus*, 241; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 242.285.

63. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 331. El v. 19 no especifica el castigo.

64. Dos veces es verbo: en el v. 7 aparece el perfecto Hithpael (santificarse), y en el v. 8 un participio Piel (santificar). En los vv. 7 y 26 tenemos el adjetivo *qđđš* (2x en sing. y una en pl.).

65. H.P. MÜLLER, “*qđš*”, santo”, en: E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento II*, Madrid, Cristiandad, 1985, 741-768.

66. Este término “separar” está en conexión con las leyes relativas a los alimentos [Lev 11; 20, 25(2x)], y referido a la separación de las naciones (Lev 11,47; 20,24.25).

67. Las exigencias de santidad impuestas a los israelitas van más allá de la esfera ritual, alcanzando otras facetas de la vida social, económica y política. Cf. J. JOOSTEN, “Le cadre conceptuel du Code de Sainteté”, *RHPR* 75 (1995) 390.

cometido un *tebel*, “depravación”, “confusión”, “destrucción”, “destrozo”<sup>68</sup>, de la misma forma que se juzga el bestialismo (18,23).<sup>69</sup>

El lenguaje de impureza es especialmente significativo en Lev 18. La raíz *tm*’, “impuro”, “contaminado”, “manchado”, aparece seis veces [vv. 24(2x), 25,27,28,30]. Tres veces lo encontramos en Lev 20 [v.25(3x)]<sup>70</sup>. El vocablo *tô’ēabāh*, “abominación”, “execración”, “sacrilegio” (Lev 18,26.27.29.30), designa todas las conductas sexuales descritas previamente y que Israel ha de excluir necesariamente de su ámbito de actuación porque son incompatibles con la naturaleza de Dios<sup>71</sup>. El término *tahor*, “puro”, “limpio” se encuentra en

Lev 20,25 (2x), y está referido a las animales que pueden o no sacrificarse y comerse, en una clara alusión a las leyes rituales (Lev 11-15)<sup>72</sup>. En Lev 18,17 y 20,14 (2x) las ofensas son registradas como *zimmāh*, es decir, “infamia”, “depravación”, un término donde late la preocupación por la pureza<sup>73</sup>. No deja de sorprender que la unión incestuosa entre un hombre y su cuñada sea calificada de *niddāh*, “impureza”, “inmundicia”, una expresión asociada normalmente con la menstruación<sup>74</sup>.

La santidad de Dios es incompatible con la impureza, de ahí que quienes se vean envueltos en relaciones incestuosas, homosexuales, adúlteras, etc., serán vomitados [*qî*’, 18,25,28 (2x); 20,22] de

68. De la raíz *hbl*, “hacer estrago”, “dañar”. “perjudicar”, “destronar”, “arrasar”. Cf. L.A. SCHÖKEL, *Diccionario de hebreo-español*, Madrid, Trotta, 1994, 229.

69. La confusión estriba en que se ha transgredido un límite, cuya consecuencia es la pérdida del honor del hijo. Acarrea impureza porque “lo natural” es que una esposa se empareje exclusivamente con su marido.

70. Consúltese F. MAASS, “*tm*’, ser impuro”, en: E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Madrid, Cristiandad, 1978, 918-921.

71. Consúltese E. GERSTEMBERGER, “*t’b*, destestar”, en: E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teológico II*, 1316-1322.

72. Véase F. MAASS, “*thr*, ser puro”, en: E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teológico I*, 1978, 895-902.

73. Este vocablo en Ez 16,43 tiene el mismo valor de *tô’ēbah*, “abominación”. Cf. L.A. SCHÖKEL, *Diccionario hebreo-español*, 221.

74. Este término que aparece en Lev 15,19.20.24.25(2x).26.33, establece una conexión con las leyes de pureza ritual.

la tierra que habitan, lugar de la presencia de Dios. La sanción del *karet* forma también parte integral de la comprensión de la pureza que tiene el legislador. Son excluidos del pueblo todos aquellos que, con sus conductas, desdibujan las barreras que separan lo sagrado y lo profano, alejando de sí el peligro de la impureza. A veces, como en Lev 20,17 aparece unido a la expresión “*wônô (âm) yissâ*”, “su culpa recaerá sobre él (ellos)”. El hebreo *âwôn*, “distorsión”, “iniquidad”, “culpa”, se emplea principalmente para calificar determinadas conductas y sus consecuencias como transgresoras. Las leyes del incesto, enmarcadas en un contexto donde la preocupación fundamental es la relación de Dios con cada persona, usan este vocablo para

designar, no una experiencia psicológica, sino la consciencia de haber realizado un acto contrario a la voluntad de Dios<sup>75</sup>.

### 3. ABSTENERSE DE MUJERES CON QUIENES SE COMPARTEN LAZOS DE SANGRE O AFINIDAD

#### 3.1. MUJERES PROHIBIDAS SEGÚN LEV 18,6-18

De acuerdo con Lev 18,6-18, los israelitas varones no pueden mantener relaciones sexuales con las siguientes mujeres<sup>76</sup>, con las cuales les unen lazos de consanguinidad (vv. 7,9,10,11,12,13) y relaciones de afinidad (vv. 8,14,15,16, 17,18):

75. Véase R. KNIERIM, “*âwôn*, perversión”, en: E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teológico* II,315-321.

76. Para algunos autores, estas leyes del cap. 18 están pensando exclusivamente en relaciones sexuales: Cf. A. NOORDTJIZ, *Leviticus*, 183; M. NOTH, *Leviticus*, 134; J.R. PORTER, *Leviticus*, 145. Según otros autores, en la mente del legislador estuvo además presente la prohibición de estos matrimonios: Cf. F. BROWN-S.R. DRIVER-C.A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1977, 163; GOTTWALD, *The Tribes of Yahveh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*, London, SCM, 1979, 302; J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 286; R.K. HARRISON, *Leviticus*, 186; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 253. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1984, 627. De cualquier forma, es evidente que, si se prohíben las uniones incestuosas se está considerando igualmente ilegítimo el matrimonio entre parientes. Por otra parte, estas leyes presuponen que, cuando se trata de mujeres casadas con otros hombres, éstos no están vivos o bien se han divorciado de ellas. De no ser así entraríamos en el campo del adulterio, ya cubierto por la ley.

1. su madre: 18,77.
2. su madrastra (la mujer del padre): 18,8.
3. su hermanastra<sup>78</sup>, sea hija de su padre o de su madre (tenida en un matrimonio anterior): 18,9<sup>9</sup>.
4. su nieta, bien por parte de su hijo o por parte de su hija: 18,10.
5. la hija de su madrastra, nacida de su padre<sup>80</sup>: 18,11.
6. su tía carnal (por parte de padre): 18,12.

77. Para algunos autores, la mención del padre en este verso es un añadido posterior. Originalmente el texto se refería solamente a la madre, con quien se prohíbe la relación incestuosa. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 294; J.R. PORTER, *Leviticus*, 145. M. NOTH, *Leviticus*, 136. Sin embargo, otros exegetas prefieren interpretar este versículo con una doble prohibición: la relación incestuosa con la madre y la relación homosexual con el padre. Cf. A. PHILLIPS, "Uncovering the Father's Skirt", VT 30 (1980) 39; D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1947, 87. Otros autores, como S.F. BIGGER, consideran que la formulación original era con el padre, a la que posteriormente se añadiría "la madre", tal y como sugiera la "motive clause", donde el redactor aclaró el sentido de "descubrir la desnudez del padre". Es decir, la relación sexual con la madre es tan grave como descubrir la desnudez del padre. La relación entre hijo y padre es tan estrecha y tan importante para el mantenimiento de la autoridad en la familia que la relación sexual con la esposa del padre fue vista como una ofensa cometida directamente contra "su marido". Cf. S.F. BIGGER, "The Family Laws", 196-197.
78. Optamos por la traducción de "hermanastra", tal y como entiende el Targum Onkelos. Cf. B.A. LEVINE, *Leviticus*, 120. Otros autores se inclinan por "his full sister". Cf. G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 255). A. Brenner deja también abierta la posibilidad de interpretación: "maternal and/or paternal sister". Cf. A. BRENNER, "On Incest", 120.
79. En este versículo aparece la expresión "môledet bayit/môledet hûs". Algunos la interpretan como si se estuviera refiriendo a la legitimidad o no del nacimiento. Cf. R.K. HARRISON, *Leviticus*, 186; J.H. Hertz, *Leviticus*, Oxford UP, London 1932, 178; D. HOFFMANN, *Das Buch Leviticus*, vol. II, Berlin, Popelauer, 1905-6, 14; M. NOTH, *Leviticus*, 136. Otros como sinónimo de *bat 'ab* ó *bat 'em*, lo cual sería una redundancia. En los dos casos toman *môledet* como "nacido de", pero entonces la vocalización sería distinta: *mûledet*. En cambio, *môledet* habría que entenderlo como viviendo en la "familia" o fuera de ella. Así piensan: S. RATTRAY, "Marriage Rules, Kinship Terms and Family Structure in the Bible", *SBL Seminar Papers 1987*, Atlanta, Scholar Press, 1987, 537; S.F. BIGGER, "The Family Laws", 200; B.A. LEVINE, *Leviticus*, 120; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 256.
80. Entre los autores que interpretan *môledet* como "nacida del mismo padre": A. BRENNER, "On Incest", 120; C.M. CARMICHAEL, *Law, Legend, and Incest*, 20; E.S. GERSTENBERGER *Leviticus*, 245; F.H. GORMAN, *Leviticus*, Gran Rapids-Edinburgh, Eerdmans-Handsels, 1997, 107; B.A. LEVINE, *Leviticus*, 121. No están de acuerdo otros estudiosos, para quien la interpretación correcta sería: hija de la madrastra y un pariente de su padre. Así piensa: S. RATTRAY, "Marriage Rules", 537. S.F. Bigger se sitúa en esta línea considerando que se trata de una niña nacida de un matrimonio anterior y con quien no se tienen la-

7. su tía carnal (por parte de madre): 18,13.  
 8. su tía política (mujer del hermano del padre): 18,14<sup>81</sup>.  
 9. tu nuera (la mujer de tu hijo): 18,15.  
 10. tu cuñada (la mujer de tu hermano): 18,16<sup>82</sup>.

Añadimos otras dos categorías, sin olvidar que no se trata de relaciones incestuosas propiamente dichas:

11. una mujer y su hija, así como también sus descendientes (por parte de la mujer): 18,17. Con diferentes interpretaciones: o bien, su hijastra o la hija de su hijastra<sup>83</sup>, o bien, una madre y su hija (v. 17a) o prohibición de casarse con una mujer y su nieta (v. 17b)<sup>84</sup>.

12. una mujer y su hermana, es decir, su cuñada (la hermana de la esposa, mientras la esposa está todavía viva): 18,18. Esto implicaría que si se divorcia de la mujer, no puede casarse tampoco con la hermana. Sólo es posible este segundo matrimonio en caso de que la primera esposa haya muerto. Es un caso análogo al del levirato, si bien no se presenta como obligatorio.

### 3.2. MUJERES PROHIBIDAS SEGÚN LEV 20

Dentro de Lev 20 se pueden distinguir una serie de prescripciones que prohíben ciertas relaciones dentro de la familia: vv.11-21, las cuales podrían ser comparadas con las que encontramos

---

zos de parentesco natural. Esta ley se incluiría buscando garantizar la armonía familiar. Cf. S.F. BIGGER, "The Family Laws", 197.

81. De nuevo, como en el v.7, se formula en masculina ("la desnudez del hermano de tu padre"). Por tanto, el incesto está al mismo nivel que descubrir los genitales del marido. Cf. S.F. BIGGER, "The Family Laws", 197.

82. Una excepción a esta regla se encuentra en la ley del levirato (Dt 25,5ss). De hecho, el *status* de una viuda cambia dentro de la familia. Cf. S.F. BIGGER, "The Family Laws", 199; R.K. HARRISON, *Leviticus*, 187; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 257. Según esto, por encima de las leyes del incesto está la necesidad de dar continuidad al linaje de un varón. Existe, por tanto, una jerarquía de valores. No están de acuerdo: J.A. BEWER, "The Ge'ulla in the Book of Ruth", *AJS* 19 (1903) 144; R. PATAI, *Family, Love and the Bible*, London, Macgibbon & Kee, 1960, 86.

83. Así, RATTRAY, "Marriage Rules", 537.

84. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 285. La misma interpretación es sostenida por: F.H. GORMAN, *Leviticus*, 107.

en Lev 18,6-18.19-23, si bien son menos extensas. Dentro de las prohibiciones propiamente sobre el incesto, Lev 20 prohíbe explícitamente las relaciones de un hombre con:

1. madre/madrasta. v. 11 (cf. 18,7.8).
2. nuera o hija política: v. 12 (cf. 18,15).
3. madre e hija: v. 14 (cf. 18,17<sup>a</sup>).
4. hermana/media hermana: v. 17<sup>85</sup> (cf. 18,9).
5. tía carnal por parte de madre o padre. v. 19 (cf. 18,12.13).
6. tía política o esposa del tío: v. 20 (cf. 18,14).
7. cuñada: v. 21<sup>86</sup> (cf. 18,16).

Comparándolo con el capítulo 18, se notan algunas ausencias. Falta la prohibición de relaciones sexuales con la nieta (18,10), la hija de la madrastra (18,11) y la nuera (18,15. Como puede observarse este cap. 20 está preocupado con

las relaciones incestuosas dentro de un círculo más restringido que el del cap. 18<sup>87</sup>. Las ofensas están más explícitamente relacionadas con el matrimonio, y, por tanto, con la descendencia legítima, tal y como deja de manifiesto el vocabulario que se usa: *sākab*, “acostarse” (vv. 11,12,20), *lāqah*:, “coger” (vv. 14,17,21), combinado con *gālāh* ‘*erwāh*, “descubrir la desnudez” (vv. 11, 17,19,20,21).

### 3.3. UNA AUSENCIA LLAMATIVA: LA PROHIBICIÓN DEL INCESTO CON LA PROPIA HIJA

Llama la atención que no se mencione la prohibición del incesto con la propia hija. No es fácil explicar esta omisión, sobre todo teniendo en cuenta que otras colecciones legales del Antiguo Oriente, como el Código de Hammura-

85. Atendiendo a la formulación de este versículo, muy ampliada, se podría pensar que la corte tuvo un especial interés en este caso. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 331.

86. Detrás de esta prohibición parece reflejarse una polémica contra la ley del levirato, tal y como demuestra el uso del verbo *laqah*, una réplica que no tendría mucho éxito puesto que con el matrimonio de levirato se garantizaba la descendencia, el linaje y los derechos de propiedad. Cf. A. BRENNER, “On Incest”, 123.

87. Dt 27,14-26 hace un elenco de mujeres prohibidas dentro de la familia aún más reducido: la mujer del padre, la hermana del padre o de la madre y la suegra. Cada una de estas prohibiciones está introducida por el término *ārūr*, “maldito sea”. Ez 22,10-11 se refiere a la esposa del padre, a la nuera y a la hermana.

bi<sup>88</sup> y las Leyes Hititas<sup>89</sup>, la mencionan expresamente. Aunque algunos comentaristas pasan por alto esta omisión, otros se han esforzado por buscar una solución a este problema, ya que el incesto entre padre e hija es de los que, al

menos desde la mentalidad actual, se considera más grave, aunque se encuentre entre los más frecuentes. Las explicaciones son muy variadas, y no todas convincentes<sup>90</sup>. Desde nuestro punto de vista, y ateniéndonos a los datos que

88. Cf. CH 154: el incesto entre padre e hija es sancionado con el exilio.

89. Cf. LH 189: el incesto entre padre e hija es castigado con la muerte.

90. Como exponemos a continuación, el abanico de opiniones es amplísimo: 1) La explicación más simple es la de quienes piensan que dicha omisión se produjo de forma accidental durante el proceso de transmisión literaria, lo cual es difícil de explicar ya que los textos fueron reelaborados antes de quedar fijados en la forma que hoy tienen. Cf. E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London, Longmans Green & Co., 1944, 198-199; A. NOORDTJII, *Leviticus*, 185; J.R. PORTER, *Leviticus*, 146. 2) Otros autores razonan comparando la legislación levítica con los códigos del Oriente antiguo, y consideran que la prohibición del incesto, aunque no explícitamente formulada, de hecho está incluida porque se encuentra tanto en las Leyes Hititas (LH 195), como en el Código de Hammurabi (CH 154). Dado que la legislación levítica amplía los casos allí contemplados, es normal que se suponga el incesto con la propia hija. Cf. G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 254. Sin embargo, en ninguno de los otros dos textos (Lev 20,11-21 y Dt 27,20-23), se encuentra esta prohibición. Por tanto, es difícil de aceptar la omisión por este motivo. 3) No se explicita porque ya está incluida en otros preceptos. Si se prohíbe la relación con la nieta, *a fortiori*, se condena con la propia hija. En concreto, los sabios judíos hicieron derivar la prohibición del incesto entre padre e hija de distintas prohibiciones expresadas explícitamente en el capítulo 18. En concreto, de Lev 18,17 (un mujer y su hija), Lev 18,10 (hija del hijo e hija de la hija) y de Lev 19,29 (no profanarás a tu hija prostituyéndola). Cf. L. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible*, 228, n.24; B.A. LEVINE, *Leviticus*, 120; T. MEACHAM, "The Missing Daughter", 255. Parece más lógico pensar que si se especifican las relaciones más lejanas, con mayor razón las más cercanas. 4) Según otros autores, el escritor quiso mantener un ritmo de diez o doce prohibiciones, y por tanto, suprimió la de la hija. Esto no explicaría el por qué no eligió suprimir una pariente más lejana, y no justo la hija. Cf. S. BIGGER, "The Family Laws", 187-203; K. ELLIGER, "Das Gesetz Leviticus 18", *ZAW* 26 (1955) 1-7. 5) Otros alegan razones de tipo socioeconómico: la ausencia resultaría probablemente de que la lista de mujeres con quienes se prohíben las relaciones sexuales proviene de un elenco de tiempos pre-bíblicos, cuando probablemente se permitía el incesto entre padre e hija. No obstante, la Torah no lo admitiría puesto que un padre es quien debe guardar la castidad de la propia hija hasta su matrimonio, de donde se derivaría para él un beneficio económico (cf. Ex 22,16-17; Dt 22,13-21). Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 287; J. ROMNEY WEGNER, "Leviticus", en: C.A. NEWSON-S.H. RINGE (eds.), *The Women's Bible Commentary*, London-Louisville, SPCK, Westminster

ofrece el texto levítico, la explicación más convincente está ligada al v.6 donde aparece la expresión *še'er b'sārō*, "su pariente próximo". Dicha expresión hay que entenderla a partir de Lev 21,2, donde se explicita que, los *š'erō haqqārōb 'elāyw*, "parientes cercanos de alguien",

son su madre, padre, hijo, hija, hermano y hermana nunca casada. Por tanto, madre, hermana e hija, están incluidas automáticamente en la expresión paralela del v. 6. A partir de este versículo, Levítico 18 describe el resto de relaciones prohibidas. Al repetir de nuevo el

---

John Knox Press, 1992, 41. Si bien ésta podría ser una razón, ello no explicaría por qué no se incluye explícitamente tampoco la prohibición del incesto entre hermano y hermana de padre y madre.

6) Para los exegetas que consideran que las leyes sobre el incesto pertenecen a un tipo de literatura apologética, la cual habría reaccionado en contra de ciertas conductas sexuales mostradas por los patriarcas, el hecho de no incluir la prohibición del incesto entre padre e hija se debería a que esta conducta no es contemplada en las narraciones patriarcales, con excepción del caso de Lot y sus hijas. No obstante, esta narración deja bien claro que no es una conducta a seguir (el fruto de esas uniones son dos pueblos enemigos de Israel: Moab y Amón). Hasta aquí comparten el razonamiento Carmichael y Meacham, pero este último considera además, que los códigos sobre el incesto reflejarían, junto con una corta sección en Ez 22.11-12, una polémica sacerdotal contra la casa de David. La pista estaría igualmente en la "hija perdida" puesto que David y su casa fueron ejemplo de varias conductas no permitidas, pero entre las que no se cuenta el incesto entre padre e hija. Cf. C.M. CARMICHAEL, *Law, Legend, and Incest in the Bible*, 25; T. MEACHAM, "The Missing Daughter", 257-259.

7) Por último, para Jonathan R. Ziskind la omisión del incesto entre padre e hija es también intencional. De haber existido su formulación habría sido: *'erwat bitt'kā lō' tegallēh 'erwat'ka hī*, "la desnudez de tu hija, no descubrirás". Las dos últimas palabras expresarían una verdad de perogrullo para el medio social donde estas leyes tuvieron vigencia, ya que la sexualidad de una hija es claramente algo que pertenece al dominio del padre. Ahora bien, si la ley prohibiera el incesto entre padre e hija, esto podría entenderse como un medio "legal" de desacreditar la autoridad del padre dentro de la familia. Por este motivo, el escritor sacerdotal tuvo miedo de explicitar esta prohibición. De este modo, garantizaba que su programa de reforma de la legislación del matrimonio no se viniera al traste. Según Ziskind, las prescripciones levíticas sobre el incesto se traducirían en un claro beneficio para las mujeres dentro de la red familiar, ya que ningún pariente podría tener relaciones sexuales con ellas, ni durante la vida del esposo..., ni después de la muerte. Por tanto, podrían elegir alguien fuera de la familia para casarse. El legislador resolvió el conflicto entre moralidad y principio legal o ni condenando ni permitiendo explícitamente el incesto entre padre e hija. Cf. JR. ZISKIND, "The Missing Daughter", 125-130. En nuestra opinión es cierto que la sexualidad de una hija está bajo el control del padre, pero no para acostarse con ella, sino para entregarla virgen en matrimonio y mantener íntegro su honor y el de su familia.

---

caso de incesto con la madre (18,7), se está subrayando lo aborrecible de este tabú, del que hay que abstenerse por encima de todo<sup>91</sup>.

#### 4. DE LAS PROHIBICIONES DEL CUERPO FÍSICO AL ESTABLECIMIENTO DE FRONTERAS SOCIALES Y RELIGIOSAS

##### 4.1. ENTRE LA FASCINACIÓN Y EL TEMOR: EL CONTROL SOBRE LA SEXUALIDAD

La preocupación por el cuerpo se deja sentir en muchos textos bíblicos. La legislación levítica es un ejemplo claro de ello. Por un lado, las leyes rituales de pureza (Lev 11-15), preocupadas por guardar perfectamente las entradas y salidas del cuerpo (alimentos que pueden ingerirse, enfermedades de la piel, fluidos que salen del cuerpo, relaciones sexuales, contacto con un cadáver), y por otro, el Código de Santidad (Lev 17-26), regulando abundantemente cuestiones relativas al buen uso de la sexualidad,

si bien, cada uno de ellos aborda los temas desde una perspectiva diferente (ritual o ética).

Entre todos los aspectos relacionados con el cuerpo, maternidad y sexo son los que han ejercido una mayor atracción sobre los legisladores de la Escuela de Santidad, quienes han sabido perfilar las consecuencias socio-religiosas de las conductas pervertidas, a la vez que han contribuido a desacralizar la sexualidad, situándola en un ámbito secular y creatural. La relación sexual entre varón y mujer, estrechamente vinculada a la procreación, es catalogada como lícita o ilícita, como una conducta que lleva a la vida o una transgresión que conduce a la muerte. Sólo dentro del matrimonio el ejercicio de la sexualidad es visto como bueno. Es esta institución, fundamental para la construcción de la sociedad israelita, la que garantiza que los hijos sean legítimos, y por tanto, miembros de pleno derecho del pueblo y de la comunidad la Alianza.

91. Cf. S. RATTRAY, "Marriage Rules", 542. Sin realizar una explicación tan exhaustiva, pero llegando a la misma conclusión, es decir, que la prohibición del incesto con la hija está contemplada ya en el 18,6: cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 287; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 254.

Las prohibiciones del incesto participan de esta mentalidad. A través de ellas nos introducimos en la visión que los redactores del Código de Santidad (H) tenían de la sexualidad, y que se deja sentir igualmente en otros textos. Fascinados y temerosos por el poder del sexo, elaboraron unas leyes reguladoras de las relaciones sexuales dentro y fuera de la familia. El control sobre el cuerpo físico es un microcosmos que deja traslucir las dinámicas de control social y religioso. Las entradas y salidas del cuerpo son perfectamente custodiadas, como lo son las de la familia y la sociedad.

Acostumbrados a la invisibilidad de las mujeres en los textos bíblicos, estos detallados cuerpos legales sobre conductas transgresoras dentro y fuera del matrimonio nos permiten visibilizar claramente el papel que desempeñan hombres y mujeres en la relación sexual, y desde ahí acceder a los roles que les son asignados y permitidos dentro de la estructura social y religiosa. El mundo de la sexualidad es una cuestión

que afecta a los dos sexos, pero de forma desigual y diferente. Las mujeres se hacen visibles en el único mundo que les pertenece, la familia y la casa. Fuera de esas fronteras, ni la sexualidad ni otras actividades son apropiadas para ellas. El lugar social que corresponde al sexo femenino está de puertas para dentro, al contrario que para el otro sexo, cuyo protagonismo se deja sentir sobre todo en la esfera pública, sin que por ello renuncien a sus prerrogativas dentro del mundo privado y familiar.

Es cierto que las normas que prohíben relaciones incestuosas son recíprocas y paralelas, pero eso no nos puede engañar. La perspectiva es androcéntrica, y no rompe la dinámica tradicional, que sigue siendo patriarcal. Las reglas del incesto se preocupan por delimitar el matrimonio legítimo para un varón; por ello, habla de *lō' t'gillēh 'erwāh...* "no descubrirás la desnudez de...", una expresión que generalmente designa las relaciones sexuales consideradas tabú<sup>92</sup>. Las relaciones incestuosas son transgre-

92. El profeta Ezequiel usa, en cambio, la expresión *wā kasseh 'erwatek* ("cubrir tu desnudez") como expresión de matrimonio (Ez 16,8). Cf. R. BIALE, *Women and Jewish Law*, New York, Schocken Books, 1984, 177.

soras, y por tanto, la posible descendencia permanecerá en los márgenes sociales y religiosos.

Como la mayor parte de la legislación bíblica, estas leyes están dirigidas a un varón como persona individual. Él es el referente que el legislador tiene detrás, tal y como hemos visto en la formulación de las prohibiciones. Quien descubre la desnudez de la mujer es el hombre, y no al revés. Frente a su iniciativa y actividad, ella se muestra pasiva y receptora<sup>93</sup>. El es el único que parece tener necesidades sexuales<sup>94</sup>. Unos datos que son corroborados por otros pasajes, donde la dinámica sexual está regida igualmente por los varones. La descendencia les pertenece<sup>95</sup>. El derecho de exclusividad es unilateral. La mujer está ligada de por vida a un solo hombre, mientras que éste puede tener múl-

tiples relaciones sexuales, como demuestra el mantenimiento de la poligamia, y las relaciones sexuales permitidas con esclavas y otras mujeres no pertenecientes a ningún otro hombre. Las mujeres aparecen como objeto de deseo, como vientres fecundos, o como madres de sus hijos, que garantizan la pureza del linaje<sup>96</sup>.

Es frecuente que estos detallados códigos sexuales hagan uso de formulaciones negativas, tal y como encontramos en las leyes contra el incesto<sup>97</sup>. La legislación levítica está más preocupada de fijar las fronteras que no se pueden transgredir que de fomentar una visión positiva de la sexualidad. Hombres y mujeres han de abstenerse de conductas catalogadas como abominación: relaciones incestuosas, adúlteras, homosexuales y trato sexual con animales (Lev 18 y 20).

93. Una excepción presente en nuestros textos es 20,17 (mutuamente "se descubren la desnudez"). Curiosamente la única regla que está dirigida a una mujer también es la que prohíbe el bestialismo (18,23). Cf. R. BIALE, *Women and Jewish Law*, 179; L. EPSTEIN, *Marriage Laws in the Bible*, 235; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 253.

94. Excepciones a esta regla vigente en la época patriarcal: Gen 18,12; 38,13ss y el Cantar de los Cantares. Cf. E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 249,n.4.

95. Otros textos sacerdotales que van en esta dirección son las genealogías. Ver, p.e., Gen 5.

96. Entre otros, cf. A. BRENNER, "On Incest", 119.

97. Que la sexualidad es una preocupación central para los legisladores levíticos se muestra claramente por el hecho de que han quedado codificadas con mucho detalle las conductas que se quieren evitar.

De la misma manera que Israel debe abstenerse de relacionarse con las naciones extranjeras.

Los hechos que acaecen en el mundo privado adquieren un valor social, más aún, religioso. Cualquier infracción constituye una amenaza para la vida de la comunidad que debe ser castigada. No es indiferente el hecho de que los castigos sean contemplados de manera recíproca para las dos personas implicadas en la relación. Como veíamos en el análisis de los textos levíticos, la ley hace recaer la responsabilidad sobre hombres y mujeres implicados en la conducta desviada. ¿Qué significado dar a este hecho? ¿Se está pensando que la mujer ha consentido o animado a la conducta castigada?<sup>98</sup>. Si es así, ¿no es un modo (el de siempre) de decir que la mujer induce a lo malo, como en el Génesis? La re-

ciprocidad está pensada en términos de castigo, y desde luego, no es extraño para una mentalidad patriarcal el hecho de conceder la iniciativa y la actividad al varón, y al mismo tiempo acusar a la mujer de seductora e inductora al mal.

#### 4.2. LA FAMILIA PATRIARCAL, PIEDRA ANGULAR DE LA SOCIEDAD Y LA COMUNIDAD DE LA ALIANZA

##### 4.2.1. Definición de familia

Las reglas sobre el incesto definen los límites dentro de los cuales un varón puede moverse para buscar esposas (la práctica de la poligamia no es contestada)<sup>99</sup>, que en cualquier caso, aunque no lo explicita, será una mujer de su propio pueblo, prefiriendo las mujeres de la misma tribu (Num 36; cf. Jue 21)<sup>100</sup>. Es decir, la Ley provee una definición de familia estableciendo una distinción entre

98. Esta es la explicación que Hartley da al hecho de que el castigo esté dirigido tanto a hombres como mujeres. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 339-340.

99. Como hemos visto en la parte del análisis de los textos sobre el incesto, éstos distinguen claramente entre la madre y la otra esposa del padre (Lev 18,7.8). Otras veces se habla de tomar dos mujeres (Lev 18,17.18; 20,14). Las situaciones de poligamia eran normales en la antigua sociedad hebrea. Cf. J.R. PORTER, *Leviticus*, 146. Por su parte, en un estudio realizado sobre Lev 18,18,A. Tosato ve que este versículo estaría vinculado no tanto a la preocupación del incesto, cuanto a la poligamia y al divorcio, tal y como se ha interpretado en Qumrán. Cf. A. TOSATO, "The Law of Leviticus 18:18: A Reexamination", *CBQ* 46 (1984) 199-214.

100. Cf. E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 249; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 253.

mujeres prohibidas y permitidas. Un hombre no puede casarse con mujeres con quienes está relacionado por lazos de sangre, ni tampoco puede casarse con mujeres que han llegado a ser sus parientes cercanos (afines) por un previo matrimonio con un hombre con quien le unen lazos de sangre. Cuando un hombre y una mujer se casan llegan a ser "una sola carne" (Gen 2,24)<sup>101</sup>. Por tanto, cuando una mujer se casa con un hombre, pariente de sangre de otro, llega a ser como hermana de este segundo. Tal lazo no se rompe ni con el divorcio ni con la muerte. Dicha mujer llega a ser parte integral y permanente de la familia del es-

posado, de la misma manera que los hijos/as nacidos de esa unión. Se convierte en "hermana" del hermano del marido. De ahí que éstos no puedan casarse nunca<sup>102</sup>. En último término la mujer está referida a un varón más para que cuide y controle su sexualidad. Además del marido, el hermano o el padre de éste.

Junto a las prohibiciones del incesto, claramente exogámicas, se favoreció la endogamia dentro de los clanes pertenecientes a la misma tribu, tal y como reflejan los matrimonios entre primos<sup>103</sup>, la ley del levirato (Dt 25,5-10), que busca asegurar la descendencia masculina del hermano muerto, o el episodio de

101. Cf. R.K. HARRISON, *Leviticus*, 186; J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 294.

102. Cf. G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 255. El argumento es desarrollado ampliamente por el mismo Wenham en: *JJS* 30 (1979) 38-40, donde además aporta datos que confirman esta hipótesis y que se encuentran en las leyes del Oriente Antiguo: "For example, the laws of Hammurabi (129, 157-158) and the Hittite laws (189-198) explicitly distinguish between offences committed with a woman during her husband's lifetime and after his death. The notion that in marriage a man becomes a brother to his wife's sisters and to his brother's wives, and therefore may not marry them, is clearly expressed in a letter from the Hittite king Suppiluliumas to his Armenian vassal Huqqanas. Since Huqqanas has married a sister of the Hittite king, he may not marry any of her sisters (p. 38, n.12). 'My sister whom I, the Sun, have given you in matrimony has many sisters of different degrees; and you have acquired these (as sisters) too since you have (taken) their sister (as a wife). But in the land of the Hittites there is an important rule: a brother does not take his own sister or cousin (as a wife); it is not permitted...

When you return to Hajasa (ie. Armenia), you should no longer take the wives of your brothers (who are, as it were) your (sisters?)'.

103. Los matrimonios entre primos están ampliamente reflejados en los textos bíblicos. La legislación levítica no los prohibió. Cf. R. PATAI, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, Garden City, New York, Doubleday, 1959, 26-31.

Num 36,1-12. La preocupación subyacente no es otra que garantizar la línea patrilineal de la familia inmediata o del clan, y asegurar la retención de la herencia ancestral dentro de la tribu<sup>104</sup>. Junto a ello, hay que considerar la prohibición de casarse con extranjeros, que después del exilio se hizo especialmente rígida (Esd 9,1-2). Si bien las leyes levíticas sobre relaciones sexuales ilícitas no incluyen los matrimonios con mujeres o hombres extranjeros, está claro por las parénesis que enmarcan estos textos jurídicos que es preciso apartarse de las naciones extranjeras y de sus costumbres abominables. Cuánto más establecer vínculos matrimoniales<sup>105</sup>.

#### 4.2.2. Comunidad familiar y pueblo de la Alianza

La familia es una de las principales instituciones en Israel<sup>106</sup> que modeló el discurso teológico en el Antiguo Testa-

mento<sup>107</sup>. Con mucha frecuencia, la relación de Dios con el pueblo es expresada por medio de metáforas tomadas del mundo familiar. Dios es padre, marido, *gō'ēl*, y madre (ocasionalmente); mientras Israel asume los roles de esposa, hijo e hija, siervo, residente extranjero, viuda, etc. La institución del matrimonio proveyó a Israel de las imágenes necesarias para expresar su vínculo con Dios. Yahveh aparece como el marido que toma a Israel como esposa (Jer 2,2; Ez 16; Os 2), y la fidelidad a la alianza es vista en los mismos términos que se da en el matrimonio, o bajo moldes de promesas condicionadas a expresiones de obediencia.

No es indiferente, por tanto, ahondar en el significado de las leyes sobre el incesto para comprender mejor las metáforas familiares que Israel usó para describir su relación con Dios. Si bien se trata de conductas individuales, las

104. Así piensa: B.A. LEVINE, *Leviticus*, 254.

105. Es cierto, no obstante, que en la práctica estos matrimonios mixtos se siguieron celebrando, pero también es cierto que emparentar con esos pueblos es visto como la causa que conducirá a apartarse de Yahvé (Dt 7, 2-4). Cf. R. PATAL, *Sex and Family in the Bible and the Middle East*, 31-39.

106. La otra fue la monarquía, seguida después por la institución del sacerdocio y el templo.

107. Cf. L.G. PERDUE, "The Household, Old Testament Theology, and Contemporary Hermeneutics", en: L.G. PERDUE et aliter (eds.), *Families in Ancient Israel*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1997, 223-257.

repercusiones recaen sobre todos los miembros de la familia y, por extensión, sobre toda la sociedad, que se construye a sí misma en base a la responsabilidad corporativa de sus miembros, y fomentando las relaciones de solidaridad. Las leyes sobre el incesto reflejan hasta qué punto son fuertes los lazos familiares, que es necesario proteger esa unidad, regulando claramente las relaciones sexuales dentro de ella. Si la unidad familiar falla, las repercusiones se dejarían sentir en el ámbito social, económico y también religioso. La identidad corporativa y la solidaridad familiar son la clave de comprensión de la existencia humana en todas las esferas de la misma, incluida la religiosa. Traducido en términos teológicos, esto significó que Israel se comprendió a sí mismo en términos de alianza. Dios mismo es quien pide al pueblo que cumpla esas leyes para salvaguardar los cimientos de “su pueblo”.

Las leyes del incesto, encuadradas en un contexto que quiere dejar clara la preocupación de Israel por marcar las diferencias con sus vecinos, apuntan a un concepto de alianza concebida también en términos de la relación exclusiva entre Dios y el pueblo elegido, una perspectiva que las reformas de Esdras y de Nehemías acentuarán aún mucho más. De hecho, la preferencia por los matrimonios dentro del mismo clan (Num 36,1-12) o el no legislar en contra del emparejamiento de primos o la ley del levirato apuntan a una sociedad que se vive hacia dentro, en una dinámica más bien endogámica.

#### 4.3. SEXUALIDAD, HONOR Y GÉNERO

Las dos colecciones de leyes sobre el incesto son más bien parcas en el uso de un lenguaje específico sobre el honor y la vergüenza<sup>108</sup>. No obstante, una lectura atenta de los textos nos demuestra que este valor central de los pueblos del

108. Se percibe principalmente a partir de los castigos que se especifican para cada una de las ofensas. La misma formulación de las prohibiciones del incesto es de por sí clarificadora. Lev 18 y, en algunos casos, Lev 20, se expresan diciendo: “no descubrirás la desnudez de...”, es decir, “está prohibido desnudar las vergüenzas de...”, porque “es la vergüenza de...” (generalmente un varón), lo cual equivale a proclamar su deshonor. L.A. Schökel traduce de este modo: “no desnudar las vergüenzas de...”, “es la vergüenza de N”. Cf. *Biblia del Peregrino*. Edición de estudio, tomo I, dirigida por L.A. SCHÖKEL, Bilbao, Estella, Ega, Mensajero, Verbo Divino, 1996, 257. Estas traducciones ayudan a comprender me-

Mediterráneo antiguo se erige también como una clave importante para comprender estas prescripciones.

#### 4.3.1. El honor familiar es el honor del padre

Las reglas que prohíben los matrimonios con parientes cercanos traslucen una organización familiar claramente patriarcal, donde quedan definidos los roles asociados al sexo femenino y masculino<sup>109</sup>. En estos textos, la figura del padre destaca entre todas las demás. Él es el principal responsable de los destinos familiares, y por tanto, es también el encargado de controlar adecuadamente la vida sexual de sus parientes, especialmente de las mujeres, que han de llegar vírgenes al matrimonio. El buen nombre de una familia está unido

al buen nombre del patriarca, el cual depende de la buena conducta de todos los miembros.

Ambas listas son encabezadas por la prohibición más grave de todas, tener relaciones sexuales con las mujeres del padre (Lev 18,7.8; 20,11). El castigo fijado para estos casos es la muerte (20,11). Una vez más estos textos apuntan a las cuestiones del honor, como aparece en Lev 18,7, donde se afirma: "No ofenderás a tu padre teniendo relaciones sexuales con tu madre". La relación sexual con la madre es tan grave que consiste en descubrir la desnudez del padre, es decir, supone cuestionar de raíz su autoridad. Se subraya también la unidad del matrimonio, pero, desde luego, no en plano de igualdad<sup>110</sup>. El principio que guía las leyes del incesto no es que

---

por que, transgrediendo estas normas, se están violando no sólo los derechos de propiedad, sino que se están minando las bases del poder, confundiendo los roles y resquebrajando el status de los diferentes miembros de la familia.

109. Cf. K. STONE, *Sex, Honor, and Power*, 39.

110. En este sentido me muestro en desacuerdo con la opinión de J.E. Hartley: "Both the father's nakedness and the mother's nakedness are the guiding principle for the incest laws, because it was their nakedness, either by blood line or by marriage, that excluded a son from sexual relationships with next of kin; in any such relationship he dishonors his father or his mother. As for this specific law, the reference to the nakedness of both parents expresses the unity of a married couple -that they are one flesh (Gen 2:24). The dishonoring of a wife by uncovering her nakedness is at the same time the dishonoring of her husband, i.e., the uncovering of his nakedness (Gen 49:4; Deut 23:1...). In this view a marriage bonds a husband and a wife more closely than does a blood relationship." (J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 294).

esas relaciones deshonran por igual al padre que a la madre. Ni mucho menos. El honor familiar se mide por el honor del cabeza de familia. Del mismo modo, cuando en Lev 18,8, se prohíbe el que un hijo tenga relaciones sexuales con la esposa del padre, se entiende que este hijo buscaría, en primer lugar, hacerse con la posición de padre, es decir, con su autoridad, mejorando su *status*<sup>111</sup>.

Estas prohibiciones preservan, fundamentalmente, el honor masculino, porque se defiende el rol de los varones como guardianes de la integridad sexual

de las mujeres que les han sido confiadas, y en cuanto a sus esposas, se ratifica el derecho a la exclusividad sexual de sus mujeres. Quien se atreva a traspasar esas fronteras está desafiando no sólo su derecho de propiedad, sino que además está cuestionando su poder y su *status*. Una afrenta física significa la ruptura de esos límites sociales y personales. A través de las reglas contra el incesto se negocian, por tanto, las relaciones entre los varones. Las mujeres, por su parte, reciben el *status* de “objetos” que se intercambian<sup>112</sup>.

111. J.E. Hartley considera que Lev 20,9, donde se prohíbe maldecir al padre y a la madre, ofrece una clave interpretativa adecuada para los casos que se legislan a continuación. Las transgresiones sexuales descritas a partir de 20,10 amenazan la solidaridad de la familia porque ofenden a aquellos que han dado vida al grupo, maldiciéndolos. Por un lado, la prohibición de maldecir a ambos padres sitúan esas prescripciones en línea con las anteriores, es decir, se pretende evitar que sean violados los límites establecidos en Israel; pero, al mismo tiempo, hay una novedad. El papel de la mujer es más visible. Ambos cónyuges parecen moverse en un plano de mayor igualdad. Cf. J.E. HARTLEY, *Leviticus*, 294.339-340. No obstante, no conviene olvidar el papel subordinado que la mujer tuvo en la familia. La solidaridad en el hogar está regida y custodiada por varones. Todavía, no obstante, conviene detenerse en otro dato que aporta Lev 20,17, donde se prohíben las relaciones sexuales entre hermanos. La conducta transgresora se describe como: “él ve su desnudez y ella ve la desnudez de él”. Es el único caso donde se da esa reciprocidad, que habría que interpretarla afirmando que ambos, él y ella, están igualmente implicados en la relación sexual. Es decir, se habla de una mujer que es sexualmente activa. Sin embargo, leyendo más atentamente este versículo, se observa que se enfatiza más la responsabilidad del hermano. En último término él es el responsable del honor de su hermana, por eso, ha de cargar con su iniquidad. Si bien la ley parece que tiene una “brecha”, la ideología patriarcal permanece inalterada.

112. “One presupposition of this logic (la de aquellas sociedades donde las mujeres están subordinadas a los hombres) is that men have the right to be agents of the exchange of women, while women are

El honor femenino apenas se tiene en cuenta<sup>113</sup>, aunque se conceda a las mujeres y a sus parientes un cierto *status*. Su comportamiento propio es la vergüenza, puesta de manifiesto en la moderación y timidez, la obediencia, la virginidad y la fidelidad conyugal. El honor masculino, en cambio, está ligado a la autoridad, la disposición a sostener y defender la propia reputación, así como también al mantenimiento "íntegro" de la descendencia patrilineal. Las mujeres interesan como "receptáculos" que han de garantizar que la semilla masculina dé frutos puros y legítimos. Es responsabilidad de ellas mantener la "pureza sexual". Por tanto, responden del honor de sus hombres. Por eso, también son castigadas: se entiende que no han presentado una conducta apropiada, es decir, han sido "desvergonzadas".

#### 4.3.2. Roles asignados

A través de las leyes sobre el incesto accedemos igualmente a la comprensión de los roles propios de varones y mujeres. A ellos está reservado, en primer lugar, el ser protectores de la vida sexual de las mujeres, tanto dentro como fuera de la familia. Las leyes del incesto garantizan que los hombres del círculo familiar son absolutamente "fiables", ya que si éstos no lo fueran, no podría suponerse que las mujeres contarían con una verdadera protección de los de fuera<sup>114</sup>. Mientras que fuera del círculo familiar, se admite que el honor de un hombre se acrecienta cuando reta y transpasa los límites de otros hombres, es decir, cuando se apodera de sus mujeres; en la familia ese comportamiento es inviable.

En segundo lugar, la formulación de las leyes, "no descubrirás la desnudez

---

often reduced to the status of **exchange objects**. Thus, men established and negotiate their relations with one another through their **relations with women**. Women, though important to the process, serve as 'a conduit of a relationship' **between men**." (K. STONE, *Law, Sex, and Honor*, 47).

113. Según Gerstemberger, el honor **femenino** se tendría en cuenta solamente en Lev 18,13. Cf. E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 249.

114. En esta línea se sitúa R. Biale, **quien cita además a Maimónides**, para quien las prohibiciones del incesto proveen igualmente de protección a las mujeres de 'una familia extendida' puesto que las protegen del acoso sexual de los de fuera (al incluirlas dentro de la familia) y además, las protegen de los varones del entorno familiar. Cf. R. BIALE, *Women and Jewish Law*, 180.

de...” nos aporta otro dato interesante. Es propio de la conducta sexual de los hombres, no sólo tomar la iniciativa en la relación sino ser ellos los sujetos activos de la misma; una conducta asociada con el mundo masculino, pero rarísimamente con el mundo femenino (ver, por ejemplo, Lev 20,17). La prohibición recae sobre la mujer, y no sobre la conducta sexual. Dicho de otro modo, es propio del hombre “descubrir la desnudez de las mujeres”, pero algunas le están prohibidas por motivos de parentesco. El mensaje transmitido no es que el varón ha de jugar otro rol en la relación sexual, sino que determinadas mujeres no son para él. Si llegara a tener una relación incestuosa no se dudaría de su hombría, sino simplemente se consideraría que ha transgredido una ley. Por tanto, estas leyes dejan intacto el esquema androcéntrico que estructura y da coherencia a la sociedad israelita, y que está muy presente en otros textos que hablan igualmente de materias relacionadas con la sexualidad.

En tercer lugar, una mujer pertenece en exclusividad a un hombre (ese es el honor que le corresponde), pero no al revés. La práctica de la poligamia y las le-

yes sobre adulterio son un ejemplo claro de ello. El honor de un hombre se mantiene a costa de la castidad de las mujeres, que ha de ser custodiada estrechamente. Su reputación queda en entredicho cuando no es capaz de asegurar la pureza sexual de las mujeres de su familia.

Al no contemplar para nada la capacidad de las mujeres para detener el avance sexual de los miembros masculinos de su familia, se está transmitiendo un mensaje de dependencia y de incapacidad. Como si en la vida las mujeres hubieran de esperarlo todo de los varones. Del éxito quen ellos tengan en la vigilancia de las mujeres depende su valoración en relación con otros hombres. Se establece así una competitividad masculina que se vehícula a través del manejo de la sexualidad, la propia y la de las mujeres.

#### 4.3.3. Violar el tabú del incesto es trasgredir la Alianza con Dios

El mantenimiento del honor no es una cuestión que queda reducida al ámbito familiar o social. Tiende sus puentes de comunicación igualmente hacia la esfera religiosa, que cataloga estos com-

portamientos como conductas agradables a Dios. De hecho, los cultos paganos y la degeneración sexual se asocian a las causas del Exilio.

El honor como conducta agradable a Dios está estrechamente ligado a la noción de santidad. Los **textos jurídicos** sobre el incesto hablan de Yahveh como un Dios que se ha reservado a un pueblo para sí: “Os he separado de los pueblos para que seáis míos” (Lev 20,26). Una idea que se refuerza con el modo repetitivo que la divinidad tiene de autopresentarse: “Yo soy Yahveh, vuestro Dios” (Lev 18,2.4.5.21.30; 20,7.8.24). Dios se reserva de modo **exclusivo** a Israel, como un marido a su esposa. Esa exclusividad se traduce, tal y como queda reflejado en estos textos, en que Israel debe asegurar y garantizar la pureza del pueblo, evitando las uniones incestuosas, adúlteras, homosexuales y con **bestias**, lo que en términos generales, se resume como “no seguir las costumbres de las naciones extranjeras”. A Israel se le exige que se viva “en castidad”.

El rol de Dios como autoridad suprema es indiscutible. **Nadie puede** cuestionar su poder porque **será expulsado** de la comunidad de la **Alianza**.

Yahveh es quien dirige los destinos de Israel y, por tanto, quien sanciona como divinos los preceptos que se han de observar escrupulosamente en materia sexual. Israel, como “mujer”, ha de observar una conducta adecuada, determinada por la obediencia y la no disposición al riesgo de “mancharse” juntándose con los otros pueblos.

Si los israelitas no cumplen las normas y preceptos que prohíben las relaciones sexuales ilícitas, Dios hará sentir su ira porque su conducta no le es agradable y han roto la Alianza. El Código de Santidad establece una separación neta entre el “nosotros” (israelitas) y el “ellos” (los demás pueblos), algo que se desarrollará ampliamente en la concepción que tiene de la pureza. Los *goayím* no son vistos como un *alter* con quien se puede dialogar, sino como una amenaza a la propia identidad cultural y religiosa, que sólo se preserva afirmando las barreras de separación.

#### 4.4. SANTIDAD, PUREZA Y RELACIONES INCESTUOSAS

Las prohibiciones del incesto reflejan una honda preocupación del legislador

por las cuestiones de santidad y pureza, tal y como muestra la abundancia de términos alusivos a estos temas en el contexto parenético en el que estas leyes están enmarcadas (Lev 18,2b-5.24-30; 20,7-8.22-28). Las prohibiciones sexuales son centrales, por tanto, para la creación de un orden social permanente y para subrayar la separación entre los israelitas y sus vecinos<sup>115</sup>. Toda desviación amenaza la institución del matrimonio, y, por consiguiente, amenaza la estructura social y religiosa del pueblo elegido.

Después de la pérdida de la independencia política, Israel sintió la necesidad de asegurar su identidad nacional y religiosa. Para ello, y como tendencia natural de todo grupo humano, se compara con otros grupos con quienes no en-

cuentra lazos de unión. Ese distanciamiento se resalta en distintas esferas de la vida, pero especialmente, en las comidas y en las relaciones sexuales.

La legislación levítica concede gran importancia a las conductas sexuales transgresoras, que considera propias de las otras naciones, pero no de Israel. Esto no significa que los otros pueblos circundantes se comportaran de manera tan diferente. De hecho, nos consta que las culturas del antiguo Oriente durante el primer milenio a.C. tuvieron un ethos sexual semejante al de Israel, al menos por lo que respecta al incesto y al adulterio<sup>116</sup>. Hay muy pocas evidencias sobre homosexualidad y bestialismo<sup>117</sup>. Estas referencias a las naciones se deberían, por tanto, a la vehemente actitud

115. R. BIALE, *Women and Jewish Law*, 175; J. BLENKINSOPP, "The Family in First Temple Israel" en: L.G. PERDUE et aliter (eds.), *Families in Ancient Israel*, 75.

116. Aunque en el antiguo Egipto se favoreció el matrimonio entre hermano y hermana dentro de la familia real, no consta que esta práctica se extendiera al pueblo en general. En el Código de Hammurabi y las Leyes Hititas se prohibían también algunos casos de incesto, aunque menos de los que aparecen en la Biblia Hebrea (en concreto, sólo los contemplados en los vv. 7-8 y 15 del cap. 18 del Levítico). Cf. L.L. GRABBE, *Leviticus*, 79; B.A. LEVINE, *Leviticus*, 118; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 251.

117. Cf. E.S. GERSTEMBERGER, *Leviticus*, 257. Según algunos autores, estas prácticas, sin embargo, fueron bastante comunes en la culturas del Oriente Próximo. Cf. O.J. BAAB, "Homosexuality", *The Interpreters Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, 1962, 639; B.A. LEVINE, *Leviticus*, 118; G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 252.

negativa de la literatura sacerdotal hacia los pueblos extranjeros y sus modos de vida<sup>118</sup>.

#### 4.4.1. La metáfora de la pureza/impureza en el Levítico

Un primer acercamiento al libro del Levítico revela que asuntos muy diferentes son catalogados como impuros. Se usa la misma metáfora para realidades y comportamientos muy variados. En Lev 11-15 son impuros leprosos, menstruantes, parturientas, hombres con gonorrea; pero también alcanza a casas y animales, tejidos y comidas. Por otra parte, Lev 17-26, considera también impuras las relaciones sexuales ilícitas como el adulterio o el incesto. En un segundo momento, puede observarse que estos dos bloques de textos acentúan dos aspectos diferentes de la impureza: las leyes rituales de pureza (Lev 11-15) están vinculadas al Templo y al culto, mientras que las leyes de santidad (Lev

17-26) interpretan la pureza principalmente en clave ética. Sin embargo, pureza ritual y ética no se excluyen. Ambos aspectos son igualmente importantes. La pureza ha de alcanzar no sólo a las personas concretas, sino también a la tierra que habitan y al culto que celebran. Sólo de este modo Israel es santo y se diferencia de las otras naciones separándose totalmente de ellas<sup>119</sup>. Entre ambos conjuntos legales (Leyes rituales y Código de Santidad) existen conexiones formales que justifican la afirmación que acabamos de hacer, tal y como aparece en la exhortación final del capítulo 20, donde se encuentra el vocabulario típico de las reglas rituales: *thr*, *tm'*, *šqs*, *rms*<sup>120</sup>.

##### a) Cuerpo físico

Las normas que prohíben las relaciones incestuosas establecen una limitación clara al ejercicio de la sexualidad, delimitando lo que son conductas ordenadas y desordenadas, lícitas y transgre-

118. Cf. B.A. LEVINE, *Leviticus*, 119. Otros autores encuentran, sin embargo, suficiente justificación a esta actitud tan negativa en los datos que existen sobre prácticas de incesto, homosexualidad y bestialismo en fuentes egipcias, cananeas e hititas. Así: G.J. WENHAM, *Book of Leviticus*, 252.

119. Cf. J. NEUSNER, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, E.J. Brill, 1973, 7-31.

120. Cf. Lev 11, 10.11.12.13.20.23.41.42.43.44.46; 20.25.

soras. A nivel familiar se favorecen las relaciones exogámicas, es decir, un varón ha de buscar esposa fuera de sus parientes. Toda unión endogámica es considerada desintegradora. En cambio, tomando como punto de referencia a Israel, las relaciones sexuales necesariamente han de ser endogámicas. Se perpetúa así una estrategia defensiva del matrimonio.

Tomando en cuenta la legislación ritual y de santidad, se percibe que el sexo está en un cierto sentido bajo sospecha, pero de maneras diferentes. Por un lado, Lev 15 considera que hombre y mujer son impuros cuando mantienen relaciones de pareja. No obstante, lo que hace impura la relación es el semen. En sí misma, la unión sexual es necesaria porque garantiza la procreación. Es una impureza no evitable, natural, que sólo ha de limpiarse con el correspondiente rito de purificación. Una vez limpios y puros, *hombre y mujer pueden entrar en el Templo y participar del culto*. Por su parte, Lev 18 y 20 abordan el tema sexual bajo otra perspectiva, la ética. En este caso, la relación sexual en sí misma no es el problema, sino la mujer que se elige para el matrimonio. Ahí está lo éti-

camente incorrecto. En este caso, *la relación sí es evitable, y por tanto, también la impureza*. Interviene la voluntad. Se exige a los israelitas que se aparten de esos comportamientos inmorales y que no transgredan los límites establecidos a su sexualidad. Si alguien no frena su deseo sexual es culpable y, por tanto, recibirá un castigo. No hay ritos de purificación.

#### *b) Cuerpo social*

Las fronteras fijadas al funcionamiento del cuerpo se transfieren al campo familiar y social. Detrás de las leyes del incesto subyace, en primer lugar, la pregunta por el matrimonio lícito o ilícito. ¿Dónde y a quién elegir como esposa? Una cuestión que no es indiferente, ya que si no se cumplen esas reglas la estructura familiar se debilita y, por consiguiente, queda amenazada de muerte la existencia de la sociedad y de la comunidad religiosa. Los hijos que nacieran de una unión incestuosa serían considerados bastardos. Su árbol genealógico es defectuoso. Desde el nacimiento están desposeídos de *status*. No son íntegros y, por tanto, quedan exclui-

dos. El judaísmo rabínico prohibirá su matrimonio con sacerdotes, levitas ó israelitas plenos<sup>121</sup>.

En segundo lugar, las normas sobre el incesto miran a delimitar perfectamente las fronteras entre Israel y las demás naciones. Del mismo modo que un hombre no puede unirse en matrimonio con una pariente suya, así tampoco Israel puede vincularse con las naciones. Una relación incestuosa es ilícita, tan abominable como seguir las costumbres de los extranjeros y paganos. Especialmente Lev 20 hace hincapié en el hecho de la separación<sup>122</sup>. Yahveh ha separado a Israel de los pueblos para que sea suyo. Se le pide que no actúe como ellos porque si no será expulsado de la tierra que habita, tal y como determina la segunda sección parenética de Lev 18, 24-30 y 20,22. La dinámica que se establece es endogámica y prohibitiva. La estabilidad y la armonía de la sociedad depende de que no se mezclen con otras culturas y otras religiones, a quienes se les atribuyen todas las conductas ilícitas,

calificadas de abominables e impuras. Mientras los israelitas permanecen en el lado de la pureza y la santidad, los *goayîm* quedan excluidos de ese ámbito.

La santidad en general está asociada con las características propias de una categoría dominante, mientras la impureza lo está con las clases subordinadas. El pueblo santo puede entrar en el templo y en la tierra (centro), mientras que las demás naciones permanecen más allá de la periferia, fuera. Los israelitas son "visibles", mientras que los otros pueblos son reducidos a la esfera de la "invisibilidad" (abstenerse de seguir sus conductas). Los israelitas que cumplen esas normas pueden "tocarse", los extranjeros son "intocables". No cumplen esos preceptos y, por tanto, son impuros. Puesto que la impureza se contagia, es preciso mantenerse alejados de ellos. Según esto, la perspectiva bajo la cual se miran las relaciones entre pueblos y religiones es jerárquica, como la relación entre varón y mujer, como la relación

121. Cf. B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 194-195.

122. Se repite cuatro veces la raíz *ldb* al Hiphil, "separar" (Lev 20,24.25 (2x).26). Sólo la última está referida a Israel y las naciones.

entre distintos grupos dentro de Israel, en relación al culto.

### c) *Cuerpo teológico*

Por último, todos estos preceptos provienen directamente del Dios santo (cf. 18,1; 20,1). No se trata de simples reglas que afectan al cuerpo físico sin más transcendencia, ni tan siquiera tienen repercusiones exclusivamente en el cuerpo social, sino que sus consecuencias alcanzan también al cuerpo teológico<sup>123</sup>. Separarse de las mujeres de la propia familia establece fronteras religiosas. Quien obedece estas reglas permanece en la tierra y se erige como pueblo diferente, apartado por Dios. Es decir, entra en la esfera de la santidad, reservada a los puros: "Sed santos porque Yo, Yahveh, soy santo" (Lev 19,2). Las leyes contra el incesto son los medios que Dios ofrece al pueblo para santificarse (cf. Lev 20,7). Por tanto, el concepto de santidad que se maneja es dinámico. Los israelitas pueden y deben abstenerse de mantener relaciones sexuales prohibidas. La fidelidad a Dios se eva-

luará según pongan empeño o no en observar escrupulosamente esos preceptos. Ahora bien, conviene distinguir los diferentes compromisos que Lev 18 y 20 dejan traslucir para hombres y mujeres. A los varones les corresponde no iniciar una relación incestuosa (fidelidad activa); a las mujeres en cambio, no exponerse (fidelidad pasiva). Si unos y otras no se ajustan a esos papeles el castigo recaerá sobre ambos, porque su conducta no ha sido agradable a Dios.

La expulsión de la tierra es vista como una condena por haber transgredido no una regla física sino religiosa. Al favorecer las relaciones incestuosas se hacen acreedores de impureza, contaminando la tierra que los vomitará. Es decir, si eso sucede, quedan excluidos del pueblo de la Alianza, porque todo el pueblo está bajo amenaza de exclusión. Dios es incompatible con la impureza, y, por consiguiente, es incompatible con las otras naciones. La estrategia defensiva del matrimonio se traduce en un concepto de alianza particularista, donde sólo entra Israel si obedece las leyes de Dios.

123. Cf. P.P. JENSON, *Graded Holiness*, 144-145.

## CONCLUSIÓN

Las leyes reflejan las preocupaciones que tiene la sociedad israelita del post-exilio. La regulación de la vida sexual es de suma importancia para asegurar la descendencia legítima de los varones y reforzar las fronteras que separan a Israel del resto de las naciones. El sistema de parentesco se regula a partir de un concepto de familia *extensa*, donde a los varones no les está permitido tener relaciones sexuales ni casarse con mujeres de su misma sangre o con quienes tienen una relación de afinidad. Ahora bien, junto a las prohibiciones del incesto, claramente exogámicas, se favoreció la endogamia dentro de los clanes pertenecientes a la misma tribu. De este modo, Israel subrayaba la distancia con respecto a los otros pueblos.

Desde una perspectiva androcéntrica, estas prohibiciones dejan de manifiesto la diversidad de roles asignados a hombres y mujeres, el desigual reparto del poder y el *status* en función del género, la distribución de los espacios que

les son propios a unos y otras. La figura del *pater familias* destaca sobre todas. Es su honor, y en general, el de los varones, el que se preserva. Ellos, a quienes la ley se dirige exclusivamente, son los guardianes de la integridad sexual de las mujeres, las cuales interesan como “receptáculos” que han de garantizar que la semilla dé frutos “puros”. Las prohibiciones del incesto están enmarcadas por sendas secciones parenéticas que resaltan la preocupación por la santidad y la pureza. Yahveh ha separado a Israel de los pueblos para que sean suyo. Dios se reserva a Israel de modo exclusivo, tal y como hace un marido con su esposa.

Las leyes estipulan los castigos que recaerán sobre ellos si no cumplen estas leyes. La perspectiva no es otra que la de ruptura de la Alianza. Las normas contra el incesto son uno de los medios que están a disposición del pueblo para santificarse y, en último término, para no ser excluidos de la Alianza, como los otros pueblos, cuya impureza les aparta del Dios santo.

# LA SINGULARIDAD DE JESÚS EN EL CONTEXTO GENERAL DE LAS RELIGIONES

*Manuel Gesteira Garza*

## I. EL FUNDADOR DEL CRISTIANISMO

### I.1. LA IMPORTANCIA DEL DIÁLOGO CRISTIANISMO-RELIGIONES

El diálogo interreligioso es hoy un reto urgente para el ámbito cristiano, tanto por la trascendencia del hecho religioso como medio de contacto del hombre con el Misterio (y más aún en el contexto del ateísmo moderno); como también por la acelerada globalización del mundo: si ciertas religiones en otros momentos pudieron sernos más lejanas, hoy se nos han acercado despertando inusitado interés, planteándonos interrogantes nuevos y generando a veces hostilidad e incluso guerras religiosas.

En este diálogo con las religiones es preciso respetar la dimensión salvífica fundamental de éstas, ya que por su medio Dios se comunica a los hombres, que establecen contacto con él y responden a su manifestación<sup>1</sup>. Sin embargo, desde una perspectiva cristiana, es necesario defender también la singularidad del fundador del cristianismo, precisando y definiendo las principales claves que la expliciten. En este caso, más que apelar a la realidad del cristianismo en su posterior proyección histórica, es preciso remontarse a los gestos y actitudes singulares de Jesús y su entorno inmediato; pues en el decurso de su historia, el cristianismo sufrió a veces

---

1. Sobre las nuevas actitudes que reclama el diálogo con las religiones, cf. E. Gil Coria, "El diálogo interreligioso": *EstEcl* 71 (1996) 229-59; J. Arregui, "Apuntes para un diálogo interreligioso" (I): *Lumen* 45 (1996) 3-25 (abundante bibliografía).

un retorno al espíritu general de las religiones olvidando sus orígenes y su singularidad primera. De ahí que el problema que se nos plantea no es tanto el diálogo genérico entre Cristianismo y Religiones, sino cómo compaginar la pretensión de absolutividad y universalidad que suele caracterizar a toda religión, con esa misma pretensión que define de manera singular el hecho cristiano original. Una cuestión que reclama una respuesta basada en datos objetivos y no en la mera experiencia individual.

### 1.2. LOS FUNDADORES DE RELIGIONES

La fenomenología religiosa puede ayudar a concretar ciertas preguntas que las religiones plantean al cristianismo y a su pretensión de universalidad y unicidad (pues ésta se ve interpelada por otras figuras que han ayudado a un sinnúmero de hombres a descubrir la presencia del Misterio y la vía para acercarse a él); contribuyendo a la vez a una profundi-

zación teológica de “ese núcleo del cristianismo que es la *fe en Jesucristo* como hierofanía *personal* en la que Dios se reveló al hombre” de forma singular, otorgándole su Espíritu y abriéndole el camino de la salvación<sup>2</sup>.

Especial interés tiene la cuestión de los “fundadores de religiones” porque, además de delimitar la temática (no son muchos los “fundadores”), aporta claves decisivas para esclarecer temas como la *originalidad cristiana*, la *especificidad religiosa del cristianismo* y la posible *determinación de su esencia*.

En sus etapas más antiguas las religiones aparecen vinculadas a la vida y las costumbres ancestrales, humanas y religiosas, de los pueblos sin que destaque en ellas un fundador; al revés de lo que sucede con otras religiones posteriores, como el confucianismo (Confucio), el budismo (Gautama Buda), la religión de Israel (Moisés), el cristianismo (Jesús) y el islam (Mahoma)<sup>3</sup>.

2. J. Martín Velasco, “Jesús de Nazaret, fundador del cristianismo y los fundadores de otras religiones”, en: O. González de Cardedal, etc., *Salvador del Mundo* (Salamanca 1997) 248-49. Una presentación de las hipótesis recientes sobre Jesús, salvador único y universal, en: M. de França Miranda, “Jesús Cristo, obstáculo ao diálogo inter-religioso?”: *RevEclBras* 57 (1997) 243-264.

3. Cf. *id.*, o.c., 217-220. *El hinduismo y sus ramas tienen fundadores (algunos divinizados) pero sus nombres no se conservan.*

Las figuras de los fundadores, aunque no del todo equiparables entre sí, muestran ciertos rasgos comunes (como el de profeta, reformador, sacerdote o taumaturgo). Así la actuación del fundador conlleva una experiencia fundante del Misterio, distinta en cada caso, pero que suele ir acompañada de algunos signos ya desde la infancia, de una cierta oscuridad en la juventud y de una experiencia decisiva que preside y guía su edad adulta. Este dinamismo se ordena a la *salvación* desde una crítica de la religiosidad vigente, y genera en torno al fundador un círculo de discípulos que rompiendo otras vinculaciones anteriores, prolongan en la historia su figura concreta y su decisión original. Finalmente la muerte del fundador va unida a veces a una exaltación o retorno a la divinidad, apareciendo en algún caso la veneración e incluso el culto al fundador (así en el cristianismo y en parte en el islam; en menor grado en el budismo y el confucianismo).

Sin embargo la personalidad de los diversos fundadores de religiones es bien distinta en sus facetas concretas. Por lo que son difícilmente equiparables entre sí pues, junto a ciertos rasgos simi-

lares hay entre ellos notables diferencias. Como características generales comunes cabe señalar: la habilidad para armonizar extremos tan difíciles como la hondura y la capacidad de comunicación, la interioridad y la acción eficaz exterior, la fortaleza sin incurrir en la violencia o la crispación, la exigencia radical y la máxima compasión. Por otra parte la experiencia religiosa de sus discípulos va vinculada no solo al mensaje sino a la persona del fundador; y si éstos juegan un papel importante en el desarrollo ulterior del movimiento religioso, su función nunca es equiparable a la del fundador. En todo caso el que Jesús sea el fundador del Cristianismo no implica que todas las concreciones posteriores del hecho cristiano provengan de su voluntad explícita. Aunque sí tengan en él su raíz y fundamento último.

### 1.3. JESÚS COMO "FUNDADOR" DE UN MOVIMIENTO RELIGIOSO. ALGUNOS RASGOS PECULIARES

a. Por el contenido y estilo de su enseñanza

J. Martín Velasco distingue entre "fundadores-maestros" (Laot-se, Con-

fucio, Buda) más centrados en una enseñanza filosófica o moral que en una religión estrictamente dicha. Y “fundadores-*profetas*” más orientados hacia una reforma religiosa desde la conciencia de una revelación y una misión recibidas de Dios: así Zaratustra, Moisés y los profetas judíos y sobre todo Jesús. En este caso el fundador lo es de una religión personalizada (donde su relación con Dios acaece como encuentro personal con él por la plegaria) y a la vez tendente a la transformación no sólo del individuo sino de la sociedad, desde una conciencia de vocación y misión orientada a la liberación-renovación de la humanidad global.

Todos los fundadores de religiones remiten en principio a Dios como realidad trascendente que ellos proclaman, adquiriendo el fundador —en ese contexto— mayor o menor relevancia. Así Buda aparece como el indicador del camino. Zaratustra “se difumina tras el

mensaje que anuncia” escapando a toda divinización. En Mani (s. III d.C.) predomina la orientación profética: no se considera salvador sino anunciador de una vía de salvación que él consignó por escrito. Mientras Mahoma se tuvo por el último profeta de Allah cuya palabra se encarna no en él, sino en el libro del Corán<sup>4</sup>.

b. Por el carácter histórico, no mítico de su persona.

Cuando alguna vez aparece la divinización de un fundador religioso, se trata más bien de una “heroización mítica”, como es el caso de los numerosos “héroes-dioses”<sup>5</sup>. Pero las diferencias respecto de Jesús son importantes: sobre todo porque se trata de personajes legendarios que sus adeptos creyeron reales o históricos sin serlo; de modo que la divinización acaece aquí por una heroización que remite a antiguas claves mí-

4. Cf. J. Martín Velasco, o.c., 219-27.233-38. Aunque luego el islam, además de la adoración única a Allah, rinda culto a Mahoma.

5. Cf. id. o.c., 240-44.245s. Así en el caso de Hércules tenido por el estoicismo como hijo de Dios y salvador, que nacido de mujer padece la tentación y sufre las “doce pruebas” para acabar su vida arrojándose al fuego en una especie de suicidio. Su muerte es seguida de prodigios y una apoteosis victoriosa de los poderes infernales.

ticas. En cambio en el caso de Jesús hay una clara *desmitización* al destacar en él su realidad humana concreta: un Jesús que “pasando por uno de tantos” sufrió la pobreza y el desamparo en un anonimato hasta el extremo de una muerte en cruz, que el Nuevo Testamento resalta sin ambages (Flp 2,6ss; 2 Cor 8,9). Nada hay aquí de mitización-divinización de un héroe, antes bien una “desdivinización” de Dios y del hombre. No es pues a través de la exaltación a la potencia y la categoría divinas –por la elevación a la esfera de un Dios imaginado– como Jesús encarna la realidad salvadora de Dios, sino haciéndose en todo igual a nosotros. En Jesús acaece pues una ruptura con los héroes divinizados que obliga a sus discípulos a confesarle como hombre verdadero, humilde y pobre; y desde ahí afirmado en su relación filial única y singular respecto de Dios como Padre (y además sin romper con el monoteísmo). De ahí que el cristianismo hunda sus raíces no sólo en el Resucitado y en la actuación del Espíritu (que profundiza la obra de Jesús) sino en la

*humildad de la vida* y la *pretensión* del *Jesús histórico* así como en su muerte en la cruz: es ahí donde él se distancia de los héroes divinizados, incorporados –como seres míticos y legendarios– al “panteón” de los dioses.

En principio destacan, como peculiares de Jesús, los rasgos siguientes: una nueva conciencia *mesiánica* que rompe con los esquemas del judaísmo al implicar una *filiación singular respecto de Dios*, expresada en el uso del *abba*; la decisión que él reclama en relación con su persona –a favor o en contra de él–, unida a la conciencia de una nueva alianza entre Dios y el hombre personificada por él de forma nueva. Y el anuncio del reinado de Dios para los *marginales* por la sociedad religiosa de su tiempo. En Jesús pues toma carne una nueva imagen de la divinidad unida a una nueva realización del hombre. Una experiencia nueva de Dios que adquiere en la experiencia humana de Jesús su mejor proyección histórica<sup>6</sup>.

Así la nueva relación con Dios que acaece en Jesús genera una nueva rela-

6. Cf. J. Martín Velasco, o.c. 230-233 que insiste en el apelativo “pionero” (ἀρχηγός) de la fe y la salvación, aplicado a Jesús (cf. Hch 3,15.15,31; Hb 2,10; 12,2).

ción con este por parte de sus adeptos que, más allá de la mera imitación o veneración de un modelo (en las religiones), implica la prolongación de la vida y el gesto del fundador en una *nueva comunión* íntima con él (obra del Espíritu) que hace de sus seguidores no una *mera* fraternidad, sino una honda *solidaridad mística* con él y con los demás (la Iglesia como *cuerpo* de Cristo).

## 2. LA ACTITUD DE JESÚS ANTE LAS RELIGIONES

### 2.1. JESÚS ANTE LOS PAGANOS

En Jesús se manifiesta una **actitud dialéctica** respecto a las religiones. Vivió gran parte de su vida en la “Galilea de los gentiles”, territorio fronterizo entre el judaísmo y la gentilidad, al parecer sin un contacto prolongado con el ámbito pagano<sup>7</sup>.

En una primera instancia Jesús parece mostrarse reticente ante otras religiones. Así cuando prohíbe a sus discípulos –en su primera misión– dirigirse a los paganos (aunque sólo en Mt 10,5s; 15,24); o cuando, en diálogo con una mujer cananea que le pide la curación de una hija, Jesús parece rechazarla por ser pagana. Pero tampoco faltan signos de una apertura de Jesús a los paganos: acaba reconociendo la honda religiosidad de la mujer cananea y poniéndola como ejemplo de fe para Israel (Mt 15,21-28); acoge a un centurión romano y alaba su fe (Mt 8,5-13); realiza milagros de curación para unos “extranjeros” no judíos (cf. Mt 8,28-34 y Lc 8,26-39; Mc 5,1-20; 7,31-37)<sup>8</sup>. Y anuncia la incorporación de otros pueblos al reino de Dios: “Os digo que vendrán de oriente y occidente, del septentrión y el mediodía, y se sentarán a la mesa del reino de Dios” (en el diá-

7. Cf. Mt 4,15. Por el “camino del mar”, al norte del lago de Galilea, circulaban gentes muy diversas que contribuían a una paganización del judaísmo. M. Limbeck, “Die Religionen im Neuen Testament”: *ThQ* 169 (1989) 53.

8. Cf. J. Jeremias, *Jésus et les païens* (Neuchâtel 1956) 7-33 (trad. esp.: *La promesa de Jesús para los paganos*, Madrid 1974, 9-54). Cf. también: J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid 1991) 162s; y sobre todo: id., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander 2000) 78-81.

logo con el centurión: Mt 8,10-11; o en el marco de una referencia escatológica: Lc 13,29)<sup>9</sup>. O la alusión a Tiro y Sidón, ciudades paganas que, con Sodoma y Nínive, serán tratadas en el día del juicio con menor rigor que el pueblo de Israel (Mt 11,20-24; 12,41). Por último, un criterio definitivo, según Jesús, para el juicio final remite no a la mera pertenencia al judaísmo o a la gentilidad, sino al comportamiento con nuestros semejantes a los que el propio Jesús pone en estrecha relación consigo mismo (Mt 25,31-32; la expresión “todas las gentes” reaparece en Mt 28,19)<sup>10</sup>. Una idea similar se refleja en la figura del buen samaritano (Lc 10, 30-37) o en la invitación al banquete de bodas del reino a “todos los que encontréis, buenos y malos” (Mt 22,9-10; Lc 14,15-24). Pues el Padre celestial hace salir el sol sobre malos y buenos (Mt 5,44-45; Lc 6,35s).

## 2.2. LA NUEVA APORTACIÓN DE JESÚS

El monoteísmo nos exige afirmar un único Dios, creador y salvador de todo ser humano: él es el que elige a todos para la salvación; y el que como tal se manifiesta y actúa en toda religión. Pero si las religiones en su estructura esencial tienden a revelar a Dios al hombre y a aproximar a éste a Dios, hay que reconocer también que la religión pura no existe: sino que acaece en unas estructuras creaturales (mito-rito-ética) no sólo imperfectas sino a veces pecaminosas. Por eso cabe decir que las religiones nos acercan a lo *exterior* de Dios; nos conducen –en mayor o en menor grado– hasta el vestíbulo del templo donde Dios mora (algo que sucede también en el cristianismo cuando éste se queda en mera religión). En cambio Jesús, según el Nuevo Testamento, no nos deja en los atrios sino que rompiendo el velo

9. Si la primera multiplicación de los panes tuvo lugar en territorio judío (Mc 6,30-44; Mt 14,13-23); la segunda acaece en tierra pagana (Mc 8,1-9; Mt 15,32-38). Entre ambas se sitúa el encuentro con la cananea y la referencia a la mesa del Señor abierta a los “hijos” y los extraños (cf. Mc 7,24-30; Mt 15,21-28).

10. Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 36-45 (trad. esp., 66-73), quien habla de dos etapas en la vida de Jesús: la de Galilea, más cerrada frente al paganismo; y otra poco anterior a la subida a Jerusalén, en la que –ante el fracaso en Galilea (cf. Mt 11,20-24)– Jesús se habría dirigido a los gentiles en tierras de Tiro y Sidón: *ibid.*, 26ss. Pero esta hipótesis ¿tendría suficiente fundamento?

(del templo y de su carne) “como camino nuevo y vivo” nos conduce a la intimidad de Dios. “Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie va al Padre si no es por mí”(Jn 14,4-6; cf. Heb 10,20) ”.

Jesús se sitúa así entre la “dependencia” y la “innovación”. Por la primera se enmarca en el contexto de una genealogía (cf. Mt 1,1-18; Lc 3,23-37; Rom 1,3), de unas raíces humanas y religiosas anteriores, en su caso judías (así como el judaísmo es una rama del ancestral tronco común de las religiones). Pero a la vez él es un innovador por su inserción singular en el Misterio en el que está enraizado como Hijo único de Dios Padre (cf. Gal 4,3-5). Esta innovación acaece, no tanto por la mera negación de claves religiosas (y humanas) previas, sino por una radicalización y profundización de las mismas. Pues Jesús, lejos de negar el monoteísmo judío en el que está incardinado, lo llevará a toda su radicalidad, distanciándose sólo de un monoteísmo superficial, incoherente con la propia fe judía.

Así pues, la tesis que habla del respeto y la valoración positiva de la virtud *salvífica fundamental* aportada por las religiones, a través de las que Dios se comunica como salvador al ser humano y éste toma contacto con él y responde a su manifestación, no es discordante con el espíritu del monoteísmo (que al afirmar un único Dios propugna también una única salvación universal). Pero por otra es también ineludible para el cristiano el defender la singularidad de Cristo en el marco de las religiones, explicitando las claves de esa *singularidad*.

### 3. LA APERTURA INICIAL DEL CRISTIANISMO A LAS RELIGIONES

#### 3.1. LA PREDICACIÓN MISIONERA DE PABLO

No fue Pablo el primero en proclamar el mensaje de Cristo a los paganos, pues ya antes de su conversión el evan-

---

11. A. Torres Queiruga, “Cristianismo y religiones”: *ST 85* (1997) 3-36, al comparar las religiones, insiste en evitar la dialéctica de lo *bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso*: “todas las religiones son verdaderas, aunque no todas lo sean en el mismo grado”. Rechaza la postura de un “universalismo indiferenciado” (J. Hick y R. Panikkar) así como la de un “exclusivismo arbitrario”: propugnando un diálogo enriquecedor orientado a una “plenitud futura”: la *revelación de Dios en la realización plena del hombre*.

gelio les había sido anunciado (así a la centurión Cornelio y su familia: Hch 10 y 11). Fue a raíz de la persecución suscitada a la muerte de Esteban cuando tuvo lugar la dispersión de los discípulos, entre los que había “algunos de Chipre y de Cirene que, llegando a Antioquía, predicaron también a los griegos” el evangelio de Jesús, “de modo que creyó y se convirtió un gran número”. Al llegar la noticia a la Iglesia de Jerusalén, ésta se alegró enviando a Antioquía a Bernabé quien, al ver “la gracia de Dios, exhortaba a todos a perseverar fieles al Señor”(Hch 11,20-21.-24-25). A esta labor se incorpora Pablo Aunque de este momento no nos quede sumario alguno de la predicación apostólica, el nuevo nombre de “cristianos” que los discípulos reciben (hacia el año 38) en Antioquía (Hch 11,19-26) demuestra ya una cierta ruptura respecto del judaísmo<sup>12</sup>.

A raíz de su conversión, Pablo “predicaba en las sinagogas (de Damasco) a Jesús como Hijo de Dios” y Mesías (cf.

Hch 9,20.22). Pero pronto se convertirá en el predicador más importante entre los paganos: misión que inicia en Antioquía de Pisidia. Y aunque de este momento se conserva un discurso dirigido a los judíos siguiendo un esquema similar al de Esteban, donde se hace un recuento de las proezas de Dios en la historia de Israel hasta su culminación en Jesús (cf. Hch 7 y 13,14-42), ante el rechazo de los judíos, Pablo y Bernabé deciden volverse a los paganos, apelando al “mandato del Señor”, referido a Israel (en Is 49,6): “Yo te haré luz de las naciones para que lleves la salvación hasta los confines de la tierra”, y aplicado ahora a la Iglesia (Hch 13, 46-47).

Un primer esquema del anuncio del “evangelio de Jesucristo” a los paganos se refleja en la actuación de Pablo y Bernabé en Listra donde, después de curar a un paralítico, son aclamados como Hermes y Zeus: “dioses en forma humana han descendido a nosotros”. Ambos rechazan indignados, como ido-

12. Pronto la iglesia de Antioquía superó en número a la de Jerusalén que, por la persecución de Agripa, se había vuelto más radicalmente judía y nacionalista (cf. Hch 12). Cf. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1981) 221-25.

látrico, el sacrificio que el pueblo quería ofrecerles<sup>13</sup>; y Pablo les invita a abandonar “los dioses falsos” y a convertirse “al Dios vivo que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que contienen”, manifestándose por sus beneficios, enviando desde el cielo lluvias y cosechas, dándoos comida y alegría en abundancia” (Hch 14,11-17). En este caso Pablo no insiste ya en la historia salvífica de Israel, sino en Dios como *único creador* de todo –cielos y tierra–, que se preocupó y cuidó de los hombres. **Resalta la fe monoteísta, aunque apelando a Dios, no como Padre sino como Creador universal que cuida del hombre.**

### 3.2. EL CONCILIO DE JERUSALÉN

Convocado en la primavera del año 48, trató de responder a los problemas originados por la confrontación entre la Iglesia judeo-cristiana inicial y la pagano-cristiana posterior (Hch 15,3.7-9).

Ante la reacción de los cristianos judaizantes (“fariseos que habían creído”: Hch 15,5), que pretendían una sumisión de los pagano-cristianos a la religiosidad de Israel sin sobrepasar los límites de la ley judía, el concilio afirma que la salvación no viene por las obras de la ley sino por la fe en Cristo: principio que constituye el corazón del evangelio (cf. Gal 2,16; Rom 3,21s). De ahí que rechace la vigencia de la ley de Moisés, considerando a Cristo como el único salvador. Destaca ahora la coincidencia entre Pedro y Pablo al reafirmar ambos la necesidad de la *justificación por la fe* para todos los que creen, pues Dios no hace ya distinción entre judíos y paganos dando a todos el Espíritu Santo y “purificando por la fe sus corazones”, de manera que “por la gracia del Señor Jesucristo creemos ser salvos nosotros (judeo-cristianos) lo mismo que ellos (pagano-cristianos)” (Hch 15,8-9.11; cf. Rom 3,20-24; Gal 2,1-10.16; Ef 2,8-10).

13. Hay un cierto paralelismo entre el **primer discurso** de Pedro en Jerusalén (Hch 2,22ss) y el de Pablo en Antioquía de Pisidia. Si bien **Pablo concluye** su discurso, dirigido “a los judíos y los que teméis a Dios (paganos)”, apelando a la **buena nueva** de la *justificación*: por la fe en la resurrección de Cristo “se os anuncia el perdón de los **pecados** y de todo cuanto por la ley de Moisés *no podíais ser justificados* (Hch 13,37-39). **Una tesis con la que Pedro se mostrará de acuerdo** en el concilio de Jerusalén (Hch 15,11). Cf. J. Roloff, *o.c.*, 208.

También Santiago concuerda con Pedro y Pablo en el modo “en que Dios, por primera vez, eligió tomar de los gentiles un pueblo consagrado a su nombre”, buscando ahora respaldo en “la palabra de los profetas”: reedificaré la tienda de David para que “busquen al Señor todas las naciones que van a llevar mi nombre” (Am 9,11-12 [LXX]; cf. Jer 12,15; Is 45,21).

### 3.3. EL DISCURSO DE PABLO EN ATENAS

#### a. La misión de Pablo en Tesalónica

Después del concilio de Jerusalén Pablo emprende su segundo viaje dispuesto “a transmitir (παρεδίδοσαν) –a las Iglesias del Asia Menor– los decretos (δόγματα) dados por los apóstoles y los ancianos en el concilio de Jerusalén, para que los observasen”; y las iglesias se afianzaban en la fe y crecían en número (Hch 16,4-5). Luego pasa a

Europa encaminándose a Filipos y Tesalónica donde, por su predicación, se adhieren a la fe algunos judíos y un gran número de paganos, que “pasaron del culto a los ídolos a la adoración del Dios vivo y verdadero” (1 Tes 1,9; cf. Hch 17,1-9).

En Tesalónica nos encontramos con una grave imputación de los judíos (similar a la que sufrió el propio Jesús): Pablo y su comunidad son acusados de revoltosos políticos, pues “revolucionan el mundo” al actuar “contra los edictos del emperador, diciendo que hay otro rey: Jesús” (Hch 17,5-9; cf. 1 Tes 2,4-16). Aparece aquí, con un rostro nuevo, el pecado de la idolatría, relacionado ahora con el culto al emperador romano (y sus efigies)<sup>14</sup>. Recobra así especial relieve la advertencia de Pablo en 1 Tes 1,9 donde, entre los ídolos de los que él quiso apartar a la comunidad, se contaba la divinización del emperador. La actitud de

14. La “revolución” de Pablo no era de orden político sino religioso: contra el culto idolátrico al emperador, relevante en Tesalónica. Frente al poder terreno defiende el nuevo ideal y la praxis de Cristo: la fraternidad, el amor y la paz. Es curioso el paralelismo con la pasión de Jesús, acusado también de erigirse en rey frente al César (Lc 23,1-5; Mt 27,2-14; Mc 15,1-5; Jn 18,33-38; 19,12), y el episodio del denario y la “efigie del César” (Mt 22,17-22; Mc 12,13-17). Cf. J. Roloff, o.c., 126-127. O. Cullmann relaciona 1 Cor 12,3 con el culto al César y el rechazo de Jesús como Señor: *Cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1998) 291s.

Pablo alarmó a los politarcas (y al pueblo), al ir contra los intereses del imperio romano que debían defender. Esta confrontación con la *idolatría* del poder terreno obligó a Pablo a huir de Tesalónica, encaminándose hacia Atenas (Hch 17,7-8).

#### b. La actuación de Pablo en el areópago

La confrontación más importante de Pablo con la religiosidad politeísta, idólatrica, tuvo lugar en Atenas (cf. Hch 17,22-31). Aunque cierto paralelismo entre el discurso de Pablo en el areópago y su predicación en Listra (cf. Hch 14,6-18) parece indicar que, a grandes rasgos, hubo una coincidencia básica en la forma de presentar a los paganos la persona y el mensaje de Jesús.

Roloff constata un núcleo histórico en el episodio del areópago. Pablo expresa lo que había visto: que “la ciudad estaba llena de ídolos”; e “irritado en su interior”, discutía a diario en el ágora

con los judíos y otros hombres religiosos, estableciendo contacto con filósofos epicúreos y estoicos (Hch 17,16-18). En este marco los oyentes consideran el anuncio de Jesús (por Pablo) como una más entre las “divinidades extranjeras” (ξένων δαιμονίων). Pues bien, Pablo inicia su discurso calificando a los atenienses de “muy religiosos” (v. 22: δεισιδαιμονεστέρους, término ambiguo, que puede significar también supersticiosos). Y tomando pie de un altar a un “dios desconocido” que ellos adoran sin saber quién es (v. 23), pretende anunciarles al único Dios.

#### c. Una triple interpretación del “Dios desconocido”

En primer lugar destaca la hipótesis (que prevaleció en el ámbito católico) según la cual en este pasaje (como en Rom 1,18-32) Pablo se estaría refiriendo, no a la religión sino a un conocimiento de Dios por la mera razón a partir de la creación. Algo que hoy se descarta<sup>15</sup>.

15. Del que es signo el debate entre K. Barth (y su rechazo del conocimiento racional de Dios -en el Vaticano I: DS 3004.3026-: *Kirchliche Dogmatik* I/1, VIII) y H.U. von Balthasar, *K. Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln 1951) 67-180, que acepta la clave de una “analogía fidei” o “analogía cristológica”.

Una segunda hipótesis remite a “un Dios más entre los múltiples dioses de las religiones”. Según Roloff Pablo no identifica en principio a ese “dios desconocido” con el Dios de Israel, pues no utiliza el artículo determinado, sino que remite a “un” dios desconocido, refiriéndose más tarde a “lo divino” (v. 29). Por esta alusión a la divinidad en sentido genérico, neutro, Pablo considera ese culto como ambiguo: más como un fallo del politeísmo que como una expresión latente del verdadero Dios. Desde esta ambigüedad, y reconociendo el interés de los griegos por adorar a todos los dioses posibles<sup>16</sup>, Pablo insistiría en que, al actuar así, los paganos desconocen a la única divinidad verdadera y universal: que no es algo abstracto (un mero concepto genérico formado a partir de una multiplicidad de dioses, según la mentalidad griega) sino

muy concreto y sólo como tal **universal**: *el* (único) Dios (v. 24.27.29.30) creador de “todo”: el mundo y el hombre (v. 24-25). Pablo se enfrentaría así a un politeísmo incapaz de llegar al único Dios: perdido entre una abigarrada multiplicidad de *imágenes* que implican, tanto las representaciones idolátricas (v. 29), hechura de manos humanas, como el conjunto de templos, sacrificios y altares (v. 23): una religiosidad exterior que él critica por lo que entraña de oscurecimiento del Misterio.

Una tercera hipótesis se plantea la cuestión de si, tras ese “dios desconocido” al que se refiere Pablo, no late una reminiscencia del “*Dios escondido*, el Dios de Israel, el salvador” (del Deuterocanónico) ante el que “se postrarán todos los confines de la tierra”, abandonando los ídolos (Is 45,14-25). De ser así, el discurso de Pablo en Atenas se haría eco

---

16. Ningún altar “al Dios desconocido” ha sido encontrado en excavaciones arqueológicas (Roloff, o.c., 259). Según san Jerónimo esta inscripción podría referirse “a los dioses de Asia, Europa y África: los dioses desconocidos y errantes” (*Ad. Titum* I,12: PL 26,606s). Pablo se enfrenta así a un culto politeísta que, desde un cierto talante *universalista*, erigía altares a divinidades conocidas o ignoradas. Un eco de esta aspiración podría ser la estela de Astorga (España), dedicada a todos “los dioses y diosas a los que es debido y lícito invocar en el panteón (di[i]s deabusque quos ius fasque est precari in pantheo)”.

de una situación similar a la vivida por Israel en la deportación a Babilonia (siglo VI a.C) donde el pueblo judío se vio inmerso en una religión pagana, idolátrica. Allí aprendió a apreciar ciertos valores de las religiones (sobre todo que Dios no está lejos del hombre religioso sincero: cf. Is 55; 56,1-7), pero a la vez se hizo capaz de discernir otras claves que aportaban luz nueva sobre la relación entre el judaísmo y las religiones: como la de un Dios creador del mundo y del hombre (reflejada en Gn 1, algo posterior al exilio).

En este caso el Dios que Pablo quiere anunciar no sería otro que el del monoteísmo bíblico; pues, frente a los que adoran “ídolos de madera y ruegan a un Dios incapaz de salvar”, el Señor había afirmado: “no hay Dios justo ni salvador fuera de mí”. Por eso “volveos a mi y seréis salvos, *confines de la tierra*, porque yo soy Dios y no hay otro”. Pues “ante mi se doblará *toda* rodilla y *confesará toda lengua* diciendo: en Yahvé tengo justicia y fuerza” (Is 45,20-24)<sup>17</sup>: a él vendrán *todos* los pueblos.

### 3.4. DIOS CREADOR DEL UNIVERSO.

#### LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN PAGANA

Ahora bien, si el nuevo Dios que Pablo anuncia es el creador de todo, no se trata ya de un dios entre otros sino del Dios bíblico: de “Yahvé, que creó los cielos” y “modeló la tierra, la fabricó y la afianzó: no la creó vacía sino que la formó habitable. Yo soy el Señor y no hay otro” (Is 45,18; cf. Is 42,5 y Hch 4,24).

No obstante, y dada la confrontación con “los filósofos epicúreos y estoicos, que trababan conversación con él”, cabe pensar que Pablo no dejó de lado la dimensión racional, reconociendo en el ser humano cierta capacidad para abrirse hacia la hondura del Misterio y entablar contacto con él. Aunque a lo más que puede llegar la religión idolátrica sea a anhelar o vislumbrar ese Misterio; pues en ella el verdadero Dios está doblemente escondido: por su dimensión esencialmente trascendente, y además por las deficiencias de su representación o sus “imágenes”.

Si en su crítica al politeísmo y al culto a los ídolos (y en la insistencia en el

17. El texto de Is 45,24 (cf. 44; 45,18ss; 46,1-10) jugó un papel central en la primera predicación: se refleja literalmente, aplicado a Dios, en Rom 14,11; y, aplicado a Jesús, en Flp 2,9-11.

monoteísmo) Pablo podía coincidir en parte con el estoicismo, se distancia de éste al no apelar a un mero conocimiento racional de Dios, ni a un monoteísmo superior al politeísmo desde unas meras claves filosóficas<sup>18</sup>; sino que se trata de anunciar al Dios revelado en Jesús así como de una *conversión* al Dios vivo y de una liberación del ser humano de los poderes que lo esclavizan: pues los dioses falsos no son inofensivos sino que ejercen su poder sobre el hombre.

El diálogo es llevado con maestría, tratando de relacionar la religión concreta con la revelación en Cristo, para conducir a sus oyentes “desde los ídolos, hacia Dios para servir al Dios vivo y verdadero” (1 Tes 1,9). Un Dios que, siendo creador de todo, lo abarca todo, desbordando toda localización espacio-temporal.

#### a. Una nueva imagen de Dios

La religiosidad pagana de la época tendía hacia un universalismo sincretis-

ta, tratando de prestar adoración al mayor número de divinidades posible acogidas en un “panteón” que las albergue y las recuerde. En cambio Pablo, siguiendo los pasos de Jesús, propugnará un universalismo cualitativamente nuevo, cuyo punto de partida será el monoteísmo: un sólo Dios, creador de todo y por ello principio único y unificador de todo lo existente: la humanidad y el mundo.

Así, a la multiplicidad de imágenes idolátricas Pablo va a contraponer una *imagen nueva*, vinculada a un misterioso *parentesco* entre Dios y el hombre. Pues en Dios no sólo “vivimos, nos movemos y existimos”, sino que “somos linaje suyo”. Es desde esta “estirpe” de Dios desde donde el Apóstol establece la nueva imagen-parentesco, desdeñando como idolátrica toda otra imagen material<sup>19</sup>. La afirmación de que Dios “no está lejos de cada uno de nosotros”, unida a la fórmula triádica: “en él vivi-

18. Sobre la relación de Pablo con el estoicismo, cf. J. Roloff, o.c. 259-260. También se ha apuntado un posible paralelismo entre Pablo y Sócrates quien insistiendo, en el mismo areópago, en la voz divina de la conciencia moral, fue acusado de introducir “divinidades nuevas”. Cf. Platón, *Apol. Socrates* 24b; Jenofonte, *Memor.* I, I, I.

19. Incluidas aquellas imágenes que brillaban por su perfección artística y que los antiguos consideraban como aureoladas por el resplandor de la divinidad. Pablo parece tenerlo en cuenta al rechazar que

mos, nos movemos y existimos”, expresa la nueva relación entre Dios y el ser humano como *imagen viva de Dios*. También tiene que ver con el *Dios vivo* tanto el origen de la vida humana como la exigencia de no buscar a Dios en los “ídolos muertos” que son mera imagen del hombre mortal que los ha *creado* e incapaces de representar a la *divinidad* como creadora y como trascendente a sus criaturas.

#### b. Cristo verdadera y definitiva imagen de Dios y “linaje suyo”

Especial interés tiene, en este contexto, no sólo el anuncio de Dios como creador del cosmos y de todo sino el que haya creado, “procedente de uno, todo el género humano”<sup>20</sup> (Hch 17, 24-27).

Es además una novedad el que esta clave del “linaje-imagen” desemboque, no sólo en un “*día que Dios tiene señalado para juzgar el mundo con justicia*”

(algo que ya afirmaba el judaísmo) sino en “*un hombre al que designó, y acreditó*” como juez por la resurrección de entre los muertos (Hch 17,31). Al futuro escatológico general (del judaísmo) se incorpora ahora como novedad un “hombre último” como la clave que cierra el arco desde el *linaje humano inicial* (imagen desde el principio) hasta la *plenitud final* del *hombre nuevo*, Jesucristo. Con la resurrección de Cristo comienza una nueva etapa en la relación de Dios con la humanidad (hasta que “*todos se conviertan en todas partes*”: Hch 17,30-31) y que, siendo la máyor piedra de escándalo para judíos y griegos, es afirmada como la clave de la salvación (Hch 4,2; 7,54; 13,45).

En su predicación inicial, Pablo insiste en la resurrección de Cristo como prototipo de una humanidad nueva (cf. Hch 17,31) que no es mera prolongación de unos valores humanos anteriores sino una *nueva creación* que Dios saca de la muerte (“dando ser tanto a lo que es co-

---

“lo divino” sea equiparable a una imagen “de oro, plata o piedra, esculpida por el arte o la destreza humana”. Este resplandor cede en comparación con el “linaje divino”, o con la nueva imagen desde el “parentesco” o la “filiación” (Hch 17,29).

20. Alusión al Adán *primero*, sin citarlo; que reaparece en la fórmula “por medio de un hombre” en relación con Jesús “hombre último”, también sin nombrarlo (Hch 17,26.31) (Roloff, o.c.,261).

mo a lo que no es": Rom 4,17)<sup>21</sup>. Aunque en este momento el mensaje de la cruz queda más relegado a un segundo plano; quizá porque la figura del crucificado resultaba demasiado disonante en el ámbito helenístico pagano. Si bien es verdad que tampoco el discurso acerca de la resurrección encontró audiencia en una cultura que sólo admitía la inmortalidad del alma.

### 3.5. I COR 1,17-2,16: ¿UNA

REVISIÓN POR PARTE DE PABLO DE  
SU PREDICACIÓN EN EL AREÓPAGO?

Pablo actuó en Atenas él sólo (Hch 17,15; Tes 3,1-2). Ante el escaso éxito de su mensaje sobre la resurrección de Jesús, dejó Atenas y se fue a Corinto (Hch 18,1), sin que tengamos noticia de que volviese a aquella ciudad ni les haya escrito carta alguna.

Pues bien; cabe pensar que la insistencia posterior del Apóstol, en la primera carta a los Corintios, sobre la sabiduría de Dios vinculada a la "locura de la

cruz" y como "necedad" que desbarata la "sabiduría" humana (propiciada por la cultura pagana); o bien como "debilidad" mucho más fuerte que el "poder" (en el que confiaba el judaísmo) (cf. 1 Cor 1,17 a 2,10), fuese una reflexión nueva de Pablo al hilo de su experiencia negativa en Atenas. Pablo retorna ahora al misterio de la cruz como una clave nueva en el diálogo con las religiones, corrigiendo en parte intuiciones anteriores y replanteándolas desde la óptica de la cruz entendida no como mera negación sino en lo que implica de autodonación generosa y de amor absoluto por parte de Jesús, fiel reflejo del amor en plenitud de Dios. Estaríamos así ante una reformulación del mensaje de Pablo que desembocará en la posterior insistencia en el abajamiento radical (la "kenosis") de Cristo, del que encontramos ya un primer eco en 1 Cor 1,27-29, luego en 2 Cor 8,9 (Cristo "siendo rico, se hizo pobre por nosotros para enriquecernos a todos"); y finalmente en Flp 2,6-9.

21. Este juicio divino, como la creación, será universal. Pero, siendo la retribución divina una tesis general en las religiones, la novedad radica ahora en que el juicio se realizará por medio del Resucitado. Así a judíos y griegos se les exige por igual la fe en la resurrección de Cristo (Hch 13,34; 1 Tes 1,9). Cf. R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, EKK V/2 (Zürich 1985) 138.140.

No falta algún exegeta que excluye esta hipótesis<sup>22</sup> de una reacción de Pablo al rechazo sufrido en Atenas así como del desplazamiento de su mensaje de la resurrección hacia la muerte de Cristo, y contraponiendo así en mayor grado la fe cristiana y la religiosidad pagana. Pero disiento de esta opinión y pienso que así sucedió, por las razones siguientes. En primer lugar, por la novedad de la dialéctica tan radical que Pablo establece en 1 Cor entre los criterios de la religión (judía o pagana) y la locura de la cruz: “los judíos piden signos, los griegos buscan sabiduría; mas nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles; pero poder y sabiduría de Dios para los llamados, judíos o griegos”; desde una sorprendente novedad del *principio cris-*

*tiano* que para Pablo afecta incluso al Dios de Jesucristo, pues “la *locura de Dios* es más sabia que los hombres y la *flaqueza de Dios* más poderosa que los hombres” (1 Cor 1,22-25).

En relación con esta “inversión de términos”<sup>23</sup>, sorprende por un lado la ausencia de toda mención de la *cruz* en la predicación inicial de Pablo en los Hechos (tanto a los judíos como a los paganos) así como en Rom o en 2 Cor; término que aparece en cambio dos veces en 1 Cor 1,17-18 (y en Gal 5,11; 6,12.14 –Pablo se gloria del “escándalo de la cruz”–; y Ef 2,16; Flp 2,8; 3,18; Col 1,20; 2,14). Algo similar sucede con el verbo *crucificar* que, utilizado 2 veces por Pedro referido a Jesús (Hch 2,36; 4,10), está ausente en la primera predicación de Pablo, reapareciendo 4 veces en 1 Cor 1,13.23; 2,2.8 (y luego sólo en Gal 3,1;

22. Así R. Pesch, o.c., 141: “No tenemos certeza de que Pablo, recordando más tarde su llegada a Corinto (1 Cor 2,1-5), esté reviviendo su experiencia en Atenas. Tampoco es del todo claro quien es el verdadero responsable de la tradición que nos relata la estancia de Pablo (en Atenas) y su discurso en el areópago”. Y en parte J. Roloff (o.c., 266) quien, resaltando la obra de Lucas, destaca la fuerza de la predicación de Pablo que genera algunas conversiones en Atenas. Cf. además A. Robertson-A. Plummer, *First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (Edinburgh 21978) 16-29.

23. El “anonadamiento” como principio fundamental del misterio cristiano hunde sus raíces en la vida y la palabra de Jesús: “los últimos serán los primeros” (Mt 19,30; 20,16; Mc 10,31; Lc 13,30); o “el perder la vida es ganarla” (Mt 10,39; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33); y culmina en el misterio de la cruz (2 Cor 8,9; Flp 2.6).

5,24; 6,14). Tampoco la fórmula “morir por nosotros” se refleja en los Hechos (excepto una mención genérica en Antioquía de Pisidia: Hch 13,28), mientras aparece también en 1 Cor 8,11; 15,3 (y luego en Rom 4,25; 5,6; Gal 2,20; Ef 5,2). En suma: es claro que la “locura de la cruz” como sabiduría de Dios destaca con especial fuerza en 1 Cor. Lo cual es una novedad en el mundo de las religiones.

### 3.6. LAS RESTANTES EPÍSTOLAS PAULINAS Y LOS ESCRITOS DE JUAN

En otros momentos posteriores de su misión apostólica, Pablo insistirá cada vez más en la novedad del Dios que se ha manifestado en Cristo, mostrándose más crítico respecto a las religiones paganas. Así en 1 Tesalonicenses (escrita probablemente en Corinto hacia el año 50) Pablo constata como los cristianos de Tesalónica se han convertido, “abandonando los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero”. Siendo antes “hijos de la ira”, ahora confían “en Jesús su Hijo, a quien resucitó de entre los muer-

tos, quien nos libró de la ira venidera” (1 Tes 1,8-10; cf. Hch 14,15). En este contexto llega a afirmar incluso que “los gentiles *no conocen a Dios*” (1 Tes 4,5) calificando a las religiones como “idolatría”, en una clara contraposición al culto al único Dios. De ahí la necesidad de una conversión “de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero” (1 Tes 1,9; cf. 2 Tes 1,8). Pablo considera los ídolos como “cosas vanas”, irreales, siendo Dios real y genuino; como “muertos”, siendo Dios el viviente; como algo que no puede salvar, siendo Dios el salvador. Y es bien significativo el que la epístola empiece hablando de “Dios *Padre nuestro*” y de la esperanza “en nuestro Señor Jesucristo, *su Hijo*, que vendrá de los cielos y nos rescatará de la ira venidera” (1 Tes 1,1,3)<sup>24</sup>.

El anuncio de Dios va inseparablemente unido al de Cristo (1 Tes 1,10; cf. Rom 3,30; 1 Cor 8,4-6; Gal 3,20); aunque Pablo insista sobre todo en la esperanza del retorno del Resucitado más que en el decurso de la vida de Jesús y en su muerte. El que se ha incorporado a Cristo no es como los paganos “que ca-

24. W. Hendriksen, *1 and 2 Thessalonians* (Carlisle 1976) 54-57.

recen de esperanza”, sino que tiene un futuro, pues el Señor volverá pronto (1 Tes 4,13-14: cf. el “maranatha” de 1 Cor 16,22).

*1 Corintios* (escrita en Efeso hacia el 56) contrapone la inanidad de los ídolos al único Dios verdadero que ahora se presenta, no ya como *mero Creador* sino además como *Padre* “del cual proceden todas las cosas” (resaltando así la novedad de una “paternidad creadora”). Desde esta perspectiva las religiones serán contempladas de forma más restrictiva que desde la anterior óptica de la mera creación (en Atenas). Pues desde la paternidad divina revelada en Jesús, la idolatría ya no es mera inconsciencia o desconocimiento sino que adquiere mayor relieve: es un pecado contra el amor, contra la paternidad de Dios y la filiación divina manifestadas en Jesús. De ahí la insistencia de Pablo en que los gentiles “desconocen a Dios” (en la hondura inefable de su paternidad) adorando a “ídolos mudos”, cuya inanidad resalta (1 Cor 12,2; 15,34). Pues “el ídolo no es nada” mientras que nosotros, frente a “los muchos dioses y señores (en las religiones), tenemos un solo Dios, *el Padre*, de quien todo procede, y

un solo Señor Jesucristo”(1 Cor 8,4-6). Las potencias demoníacas utilizan a los ídolos para tiranizar al hombre; por eso hay que guardarse del culto y los sacrificios paganos (1 Cor 8,7-13; 10,19-28).

Este desconocimiento de Dios por parte de la gentilidad (cf. 1 Cor 1,21; 15,-34) se acentúa en la carta a los *Gálatas*: “antes no conocíais a Dios y servisteis a los que no son realmente dioses. Ahora que habéis conocido a Dios o, mejor: habéis sido de Dios conocidos” (Gal 4,8-9); donde el verbo *conocer* remite, no a un mero conocimiento teórico, intelectual, sino al conocimiento en sentido hebreo, que incluye una comunión vital e implica la respuesta amorosa: la voluntad y el comportamiento ético.

*2 Corintios* radicaliza aún más la disociación entre creyentes y no creyentes en Cristo, excluyendo todo “concierto” entre el “templo” de Dios y los “ídolos” (cf. 2 Cor 6,14). Así 1 y 2 Cor identifican prácticamente la religión pagana con la idolatría y el desconocimiento del Dios verdadero (1 Cor 8,4-5; 12,2; 15,34; 2 Cor 6,14); cuya verdad radica en la ecuación “paternidad-filiación-fraternidad”, como características del espíritu del cristianismo.

En la Carta a los *Romanos* Pablo personaliza la idolatría al identificarla, no con los meros ídolos externos, sino con los pecados que brotan de nuestro interior: pues el hombre rinde culto a sus propios instintos y apetencias adorándose, en suma, a sí mismo (Rom 1,21-31). Esta carta sirve también de puente entre el discurso de Pablo en Atenas y sus escritos posteriores. En ella el Apóstol insiste en el Dios único y universal, que invita a todos –judíos y gentiles– a reconocerle en la creación, obra suya. Y aunque Pablo confiesa que el judaísmo, en principio, está por encima de la gentilidad pues le “ha sido confiada la palabra de Dios” (Rom 3,1-2), sin embargo tanto los judíos como los paganos “no tienen excusa” ante el justo juicio divino (cf. Rom 2,1.9-11; 3,9-19.23-30). Los paganos porque, pudiendo conocer la divinidad, no la reconocieron de hecho confundiendo “la gloria del Dios incorruptible” con los ídolos, es decir: “con la semejanza de la *imagen del hombre corruptible*” (Rom 1,18-23). Pero

tampoco los judíos, porque aunque escuchando en su corazón –al igual que los gentiles– el eco de la ley divina, no le prestaron oído ni la cumplieron (cf. Rom 2,14-15). En consecuencia todos –judíos y paganos– están encerrados en la cárcel del pecado y todos “están privados de la gloria de Dios”. Pablo trata entonces de superar esta antinomia desde el nuevo principio de la justificación, no por las obras (como en las religiones), sino por la fe en la salvación gratuita otorgada de forma singular en Cristo y comunicada por su palabra salvadora (Rom 3,21-28).

Para la carta (deuteropaulina) a los *Colosenses* el conocimiento de Dios viene por la renovación que acaece al revestirnos de Cristo, *hombre nuevo e imagen de Dios* en plenitud (Col 3,10). En esta carta prevalece la impostación cristológica de la creación, que sitúa toda la historia humana a la luz nueva de Cristo<sup>25</sup>, siendo así ya no mera historia de pecado sino historia salvífica. Dios, liberándonos por Cristo “del poder de

25. Una clave destacada por Karl Rahner: todo hombre se sitúa en el contexto previo del “existencial sobrenatural”: de un “cristianismo anónimo” que sustenta y acompaña la evolución religiosa de la humanidad. Cf. id., “El Cristianismo y las religiones no cristianas”, en: *Escritos de Teología* (Madrid 1964) V,135-156.

las tinieblas”, nos incorpora “al reino del Hijo de su amor” y nos capacita para “participar en la herencia de los santos en la luz” (Col 1,12-14).

En esta carta la idolatría es identificada de nuevo con un catálogo de pecados (impureza, fornicación, **avaricia**) por los que incurrimos en la **ira de Dios** (Col 3,5-6). Desde esa identidad con los apetitos terrenos, los ídolos **ya no son** meras “cosas” inertes, sino **algo vivo**, que forma parte de nuestra **propia** realidad humana. Por eso es **preciso desnudarse** del hombre *viejo* y **vestirse del nuevo** (Col 3,9), incorporándonos a la muerte y resurrección de **Cristo como** principio de una “**nueva creatura a imagen del Creador**” (cf. 2 Cor 4,4; 5,17). Así por la incorporación a **Cristo en el** bautismo, quedan superadas **las** diferencias entre pueblos, razas o culturas-religiones (1 Cor 12,13; Gal 3,28); de modo que en Cristo ya no hay griego o judío: en él todos somos uno, lo que conlleva la necesidad de la mutua acogida, el amor y el perdón (Col 3,5-14).

En la carta (deuteropaulina) a los *Efesios*<sup>26</sup> aparece un contexto nuevo:

orientado no sólo hacia el pasado de la creación *antigua*, sino hacia el *futuro* de la **nueva creación** escatológica, así como al *hombre nuevo* y la *vida nueva*. Desde la insistencia en los “ídolos muertos”, éstos aparecen ya como un **pasado** que pervive en el “hombre viejo” (calificativo que engloba a judíos y gentiles: Ef 2,1-9.11-13; 4,17-19; Col 3,-10). Efesios aporta una novedad al destacar junto al Dios, *Padre* además de *Creador*, la realidad no sólo del “Dios vivo” sino también *vivificador*: “Dios, rico en misericordia, nos *vivificó* por su gracia” (Ef 2,1-10). La *justificación* se explicita ahora como *vida* y *vivificación*. Desde este prisma los paganos aparecen como “ajenos a la *vida de Dios* por su ignorancia y el endurecimiento de su corazón” (Ef 4,17-19).

Así, desde la *nueva creación futura* y la *vida de Dios* comunicada, Efesios discierne la diferencia entre las religiones y el cristianismo, apelando a la novedad de la vida divina vinculada a la nueva creación y la humanidad nueva, frente al hombre viejo y los ídolos muertos (cf. ya 1 Cor 8,4; 10,19). En es-

26. Algo posterior a Colosenses. Cf. H. Conzelmann, *Der Brief an die Epheser* NTD 8 (Göttingen 1985) 86-88.197-98; R. Penna, *Lettera agli Efesini* (Bologna 1988) 215.

te contexto Efesios llega a utilizar el duro calificativo de “ateos” (“sin Dios”), referido a “los gentiles según la carne”, de los que se afirma que, “incircuncisos”, estaban “sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y *sin Dios* en el mundo (ἄθεοι)” (Ef 2,11-13: única vez que el término “ateos” aparece en todo el Nuevo Testamento). Por eso es necesario el paso del “hombre viejo” al “hombre nuevo creado según Dios” (Ef 4,24) que se identifica con Cristo. Si bien estos calificativos aluden, más que a grupos cerrados (judíos, paganos o cristianos), a actitudes concretas dentro de esos grupos.

En todo caso, a pesar de juicios tan negativos, late en Efesios un hálito de esperanza al comenzar contemplando la creación y la historia humana a la luz del misterio primordial de Cristo. En su designio salvífico universal Dios había decidido –en Cristo– antes de los siglos la recapitulación final de la humanidad en un solo cuerpo (cf. Ef 1)<sup>27</sup>. Todo tiende así en Cristo hacia un misterio de fi-

liación que envuelve la creación y la historia en una luminosa “atmósfera cristológica”. En este marco resalta el sentido *universalista* de esa “humanidad nueva”, donde “ya no hay judío ni griego..., sino que *todos sois uno* en Cristo Jesús” (Ef 4,24; cf. Gal 3,28); pero planteado no como mera consecuencia de la *creación primera* por Dios (como en el areópago), sino *desde Cristo* como el *hombre primordial* (verdadera “imagen de Dios invisible”: cf. 2 Cor 3,18; Col 1,15; Heb 1,3) quien, por designio de Dios, hizo de los dos pueblos uno reconciliándolos en un solo cuerpo y un *único hombre nuevo*, estableciendo la paz entre “los de lejos” y “los de cerca” (Ef 2,11-13). Un dinamismo que, realizado ya en la vida y la obra de Jesús, encontrará su plenitud en la escatología.

Juan mantiene una postura similar a la de Pablo. Destaca al “Dios desconocido” pero resaltando, más que una incognoscibilidad por la razón, la inaccesibilidad del Misterio en cuanto amor (o “agape”) infinito que desborda toda

27. Cf. P. Selvadagi, “Il dibattito cristologico nella teologia delle religioni”: *Lateranum* 63 (1997) 100ss.104-109.

comprensión y se revela en su gesto de entrega radical en la humanidad de Jesús el Hijo único. De hecho “a (este) Dios nunca le vio nadie. El Hijo que estaba en el seno del Padre nos lo ha dado a conocer” (Jn 1,19; cf. 1 Jn 4,12). Una tesis ya anticipada en Mateo: “nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo quiera revelárselo” (Mt 11,27=Lc 10,27; Jn 6,46; 3,11; 17,6). Aunque desde esta perspectiva el Dios incognoscible en si mismo (como Amor sufriente), no nos sea lejano sino cercano (como tal Amor): él lo creó todo por su Palabra que alumbra a todo hombre; aunque no siempre éste haya prestado atención a esa luz misteriosa (cf. Jn 1,3.-10). La creación está orientada desde el principio a la encarnación del Verbo. Luego en Jesús, “lleno de gracia y de verdad” (Jn 1,14; 17,5; 1 Jn 1,1.3), resplandece “la gloria de Dios” (Jn 1,14; 17,22.24; cf. 2 Cor 3,7) y su revelación plena. El es el “camino nuevo y vivo” que nos conduce a la intimidad de Dios como Padre (cf. Jn 14,6-10; Heb 10,19-20). En el cuarto evangelio la dialéctica

Cristo-religiones se refleja en la confrontación entre Jesús y “los judíos”; mientras se mantiene una cierta apertura hacia los paganos que “quieren ver a Jesús” y de quienes él afirma que, exaltado en la cruz-resurrección, “atraerá a todos” hacia él (cf. Jn 12,20-23.32s).

En resumen: la predicación primera nos sitúa ante una dialéctica<sup>28</sup>: al destacar la novedad del evangelio de Cristo y del Dios cristiano, se acentúa más la contraposición a las religiones.

#### 4. REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA SINGULARIDAD DE JESÚS FRENTE A LAS RELIGIONES

##### 4.1. LA PATERNIDAD DE DIOS, EJE DEL NUEVO MONOTEÍSMO RADICAL DE JESÚS

Jesús no anuncia un Dios distinto del Dios de las religiones; al igual que el Antiguo, el Nuevo Testamento resalta el misterio de un Dios al que ningún ser humano ha podido contemplar: “a Dios nadie lo vio jamás” (Jn 1,18; cf. Jn 3,11;

28. Sobre esta dialéctica, cf. J. Dupuis, *Hacia una teología* (o.c.), 81-87; M. Gesteira Garza, “Las religiones ante la revelación bíblica”: *RET* 56 (1996) 339-351.

6,46; 17,6; 1 Jn 4,12; Rom 1,20; Col 1,15; 1 Tim 1,17). Pero Jesús nos lo ha dado a conocer de forma nueva, revelándonos no un Dios nuevo sino un *nuevo semblante* o una nueva forma de ser de Dios como “abba”-Padre.

Para Jesús, ese “Dios desconocido” al que adoran los hombres de todas las religiones, es único y no plural. De ahí que la tensión más profunda de *toda religión* –como es la búsqueda del Misterio–, sea de por sí positiva y merezca todo nuestro respeto. Las divergencias entre las religiones sobrevendrán, en cambio, a nivel de las formas concretas (más o menos depuradas) que cada religión adopta en su configuración concreta: en su formulación “teológica”, en su estructura cultural o en el comportamiento ético que propugna. Pero en los estratos más profundos de toda religión –en la actitud religiosa fundamental– todas las religiones coinciden en un objetivo principal: la intercomunidad –al menos básica, elemental– del hombre con Dios. En un doble sen-

tido: como comunión de Dios (como creador y salvador) con el hombre, y como comunión nuestra con él. Así, cuando un ser humano de cualquier religión ora y adora a Dios, o le da gracias, esta oración llega a los oídos del verdadero y único Dios que existe, con el que se identifica también el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, al que Jesús el Hijo oró y adoró y al que oramos y adoramos los cristianos; pues no hay otro fuera de él. Sostener lo contrario sería hacer profesión de politeísmo<sup>29</sup>.

El monoteísmo se convierte así, paradójicamente, en la mejor defensa de la unidad profunda no sólo entre todas las religiones sino también entre los hombres religiosos (y la humanidad sin más). Al afirmar un único Dios, se está propugnando que todo hombre puede y debe relacionarse con ese Dios único. Las religiones aparecen así vinculadas por una corriente subterránea que desborda, en principio, sus diferencias. Así lo afirmó Jesús al alabar la fe de algunos paganos; y lo reconoció Pablo cuando a

29. Por eso, al situar a Dios del lado de nuestras banderías, “guerras santas” y discriminaciones, donde Dios deja de ser Padre *nuestro*, de todos y para todos (pues “no tiene acepción de personas”: Hch 10,34; Rom 2,11; Gal 2,6; Ef 6,9; Col 3,25), para serlo sólo de algunos ¿no hemos hecho de Dios, también nosotros los cristianos, un ídolo incurriendo así en un politeísmo larvado?

la pregunta: “¿Acaso Dios es solamente Dios de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles?” responde: “Sí, también lo es de los gentiles, pues *no hay más que un solo Dios*” que justifica por la fe a los circuncisos (judíos) y a los incircuncisos (paganos)” (Rom 3,29-30).

Por otra parte, el monoteísmo de Jesús, que él afirma inequívocamente (cf. Mc 12,29-30), se fundamenta y se refuerza desde su experiencia original de una paternidad de Dios muy singular, que “hace salir el sol sobre los buenos y los malos” (Mt 5,45=Lc 6,35 [Q]), con un gesto de bondad y acogida universal para todo ser humano. Esta clave implica unos paradigmas nuevos de comprensión: la confrontación judaísmo-gentilidad es sustituida ahora por una nueva dialéctica, en la que los “últimos” (los alejados o los pecadores, a los que Jesús invita; así como los enfermos, los marginados y los pobres, tanto judíos como paganos: cf. Lc 4,18s) serán los “primeros” en el reino de Dios; mientras los primeros (ya sean judíos o paganos) serán últimos. Esto implica una apertura básica cara a la salvación de todo ser humano (de cualquier raza, religión o cultura), que tiende a desbordar

las fronteras usuales (incluso religiosas) que dividen a la humanidad.

Jesús, pues, se muestra capaz de bajar al terreno de la religiosidad esencial, en vez de quedarse en el nivel más superficial de la religión fáctica, concreta. Siendo radicalmente monoteísta, es más judío que los propios judíos, pero a la vez se distancia del judaísmo *fáctico* (en lo que éste tiene a su vez de infidelidad a sus propias raíces), rompiendo con él y desbordándolo. Se distancia así de un monoteísmo (teórico), afirmado por Israel (así como por el cristianismo), pero negado en la práctica por un comportamiento que desmiente el universalismo implicado en ese monoteísmo. Desde este monoteísmo radical, Jesús intenta superar la división de la humanidad en compartimentos estancos: la religión no puede ser cauce de enfrentamiento, ni puede imponerse por otra fuerza que no sea el brillo de su propia luminosidad o su capacidad de convicción o de persuasión: como el “fermento en la masa” (cf. Mt 5,14-15; 13,33) o como la “sal” o la “luz” que actúan por su propia virtud (Mt 5,13-16; cf. Mc 9,50; Lc 11,33; 14,34). Y en la que debe predominar en todo caso una sin-

cera conversión desde una nueva actitud de verdadero servicio o *diakonía* a todo ser humano por encima de un mero proselitismo o una mera agregación cuantitativa de miembros desde la imposición o coacción exterior.

En suma: al romper con ciertos esquemas religiosos concretos (sábado, templo, legalismo, etc.), Jesús se distancia del judaísmo como religión fáctica; mientras afirma y lleva a la práctica las esencias más puras y las intuiciones más válidas, no sólo de la religiosidad judía sino también de la religiosidad universal.

#### 4.2. UN UNIVERSALISMO NUEVO: NO CUANTITATIVO SINO CUALITATIVO

Consecuencia inmediata del monoteísmo es el universalismo. Pues el espíritu monoteísta (a pesar de los diversos nombres de Dios) remite a un Dios único y por ende universal, raíz y origen último de *todo el género humano*, que procede por igual de ese Dios universal, único Creador y Padre de la humanidad entera.

a. Un *universalismo radical*, no excluyente sino abarcante es la consecuencia primera del monoteísmo de Jesús, que se

caracterizó, más que por la cantidad de personas con las que él entabló contacto, por la hondura de ese contacto. En su vida y su actuación él fue capaz de bajar a ese terreno profundo donde los seres humanos, por encima de las diferencias (de edad, sexo, raza, estado o condición), coincidimos fundamentalmente. De ahí su atención singular a las personas concretas que acudían a él: justos y pecadores, sanos o enfermos, ricos y pobres; aunque con una especial predilección por estos últimos. El se presenta como médico que cura al hombre no por ser judío o pagano, justo o pecador, hombre o mujer sino por ser sin más un ser humano, necesitado de ayuda y salvación. De ahí su capacidad de sobrepasar los límites de lo individual para, sin olvidar a la persona concreta, bajar al nivel profundo de lo *humano*: del misterio de la vida y la muerte, de la enfermedad y la búsqueda de la salud, del pecado y la salvación, del dolor y el gozo, de los anhelos más íntimos que a todos nos igualan y donde un ser humano es equiparable sin más a otro ser humano. Jesús toca al hombre en ese punto álgido, en esa raíz donde éste adquiere su máxima densidad (y universalidad).

b. Un universalismo *centrífugo* y no *centrípeto*. Generalmente las religiones tienden hacia un dinamismo centrípeto, constituyéndose en el centro del mundo (el “umbilicus mundi”). El que quiera salvarse tendrá que acercarse a la divinidad en los ámbitos sagrados donde esta mora (Sal 86,9; Is 27,13; 60,3-14; 66,23 etc.).

Pero, frente al universalismo centrípeto, propiciado también por Israel al afirmar la centralidad de Jerusalén y el templo como el lugar de la presencia salvadora del único Dios y al que deberán afluir todas las gentes para rendirle adoración (cf. Is 60; Zac 8,21ss, etc.), Jesús va a invertir los términos convirtiendo un universalismo *centrípeto* en otro *centrífugo*, donde Dios, en vez de esperar a que la humanidad venga en su búsqueda, abandonará el templo de Jerusalén y tomando su bordón de peregrino –haciendo de Jesús su “templo itinerante”– saldrá en busca del hombre, al que se “aproxima” como pastor de la oveja perdida o como padre del hijo pródigo. Situando así el peso y la iniciativa de la salvación en Dios mismo, que se acerca a nosotros. No otra cosa es el misterio de la encarnación: en

Cristo, Dios, “siendo rico, por amor a nosotros se hizo pobre para enriquecernos a todos” (2 Cor 8,9; cf. Flp 2,6-8). Ante este Dios que sale al encuentro del hombre, es éste el que podrá alejarse de Dios; pero sin que Dios, en Cristo, pueda alejarse ya del ser humano, ni volverle las espaldas. Una clave que resulta nueva en el ámbito de la religión.

#### 4.3. JESÚS Y LA SUPERACIÓN DE LAS FALSAS IMÁGENES DE DIOS

##### a. La idolatría como el pecado primordial del hombre

El politeísmo mantiene una multiplicidad de dioses quizá desde el intento de reflejar (como en un espejo roto) las facetas diversas de un Misterio desbordante. Aunque siempre con el peligro de caer en la divinización de seres creaturales (personas o cosas).

Si en la etapa final del Antiguo Testamento se dio ya un rechazo del politeísmo, Jesús considerará al politeísmo no como mera idolatría exterior –veneración de múltiples imágenes divinas– sino como idolatría *interiorizada*, latente en todo hombre incluso el religioso, y coincidente con la adoración de las creaturas

(o del propio yo) en un politeísmo práctico. Pues de hecho, aún los que nos confesamos monoteístas (y cristianos) *somos* en la práctica idólatras, creadores de dioses a nuestra imagen y semejanza, en los que nos proyectamos nosotros mismos (nuestros deseos o sueños) pres-tándoles adoración. Consciente de esta realidad Jesús, por encima de un politeísmo exterior (la adoración de ídolos como mera representación icónica de la divinidad), sitúa la idolatría en el plano existencial: el ser humano, personal y colectivamente, es creador de ídolos.

Esto significa que desde el punto de vista cristiano la idolatría, más allá de unas imágenes materiales externas, remite a la realidad y la fuerza del *pecado*, al que todos (cristianos, judíos o gentiles) estamos sometidos por igual. De hecho Jesús habla no sólo de “la dureza del corazón” humano (Mt 19,8=Mc 10,5; cf. Mc 8,17) sino también del pecado “que brota del corazón del hombre”; pues no es lo que proviene de fuera lo que contamina o mancha al hombre, sino lo que

procede de dentro, del corazón: de ahí nacen la idolatría y la adoración de falsos dioses (Mt 15,19=Mc 7,21; cf. Mt 5,28). Pablo a su vez identifica a la idolatría con diversos catálogos de pecados (cf. Rom 1,20-32; Ef 4,17-23; Gal 5,19-22; Col 1,21; 2,16.21-23)<sup>30</sup>.

Por eso no cabe pensar que la frontera entre el monoteísmo y el politeísmo (así como entre teísmo y ateísmo) sea de carácter puramente sociológico-religioso; antes bien, lejos de dividir grupos humanos (por ejemplo, a teístas frente a ateos) esa frontera pasa por el centro de nuestro propio corazón. Ya que *todo ser humano*, sin excepción, es idólatra: adora a dioses-creaturas que no son Dios. Y esto es aplicable no sólo a los hombres de todas las religiones (incluidos los cristianos) sino también a los ateos que, aunque se declaren “sin dios”, adoran otros seres como *absolutos* y por ello como a una divinidad. El verdadero problema que se plantea, pues, más que el de un mero teísmo-ateísmo como aceptación o rechazo de

30. Los términos *idolatría*; *idólatra*; *ídolo* no se encuentran en los evangelios sino en las cartas, sobre todo en I Cor: cf. H. Hübner, art. εἰδωλον, en *Diccionario Exegético del NT (DENT)* (Salamanca 1996) I,1173-1175.

la divinidad, es: ¿cual es el “dios” que cada uno adora y en el que ha puesto su confianza y su corazón? ¿Las meras cosas? ¿Nosotros mismos? ¿O un ser personal que, desbordándonos en su plenitud nos atrae hacia él y nos sostiene y humaniza abriéndonos hacia los demás (sobre todo en Cristo)?

La idolatría aparece vinculada así a un politeísmo que más que mero culto tributado a una multiplicidad de divinidades, es en realidad la “otra cara” (el pecado) del monoteísmo: la negación de la adoración al único Dios, **tributada** a las creaturas divinizadas.

Es en la idolatría donde **radica, pues**, el pecado primordial, “original”, del ser humano como hacedor de dioses y, **más** aún, que se hace dios; que pretende “**ser como Dios**”, pero según los **parámetros** de un dios forjado o inventado —**soñado**— por él mismo. Es el **intento de adueñarse** de un Dios concebido sobre todo como omnipotencia, **poder, dominio** (vano sueño del hombre, **para L. Feuerbach**, desde el intento **prometeico** de escalar el trono de la **divinidad**). De hecho ¿quien, junto a la **adoración tributada** a la Divinidad, no tiene también en su interior algún altar erigido a los

ídolos? ¿O quién, aún siendo creyente, cumple a rajatabla el *primer mandamiento* del monoteísmo (y de toda religión): el amor a Dios por encima de todas las cosas, con todo el corazón, toda el alma y todo el ser, y al prójimo como a uno mismo? (cf. Mt 22,36-39; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28; Jn 13,34-35; 15,17; 1 Jn 4,30-31).

Pues bien Jesús, aunque sufrió la tentación (vinculada siempre a la idolatría) de apoyarse en si mismo, es decir: en la gloria o el poder propio, la superó por entero. Siendo él el Hijo único, no adoró a los ídolos; su única apoyatura radica en el Padre. Y existiendo como un ser totalmente “de otro” (Dios Padre) fue también plenamente “el hombre para los demás” (D. Bonhoeffer). Así, siendo el Hijo, no quiso “ser como Dios” antes bien se despojó de esa “divinidad” que nosotros nos forjamos y con frecuencia creemos —o soñamos— que somos, proyectándose *como hombre* pobre y humilde hasta el extremo; en vez de hacerlo *como Dios* (entendido a la manera y la usanza humana: a “nuestra imagen y semejanza”). Siendo ahí precisamente donde se manifestó la divinidad de Jesús vinculada a su filiación singular:

al dejar que Dios (como Padre suyo) sea de hecho el *único* Dios y siendo él, como hombre e Hijo único, totalmente a “imagen y semejanza” de aquél. Así por la encarnación Dios rompe con el esquema de poder, definiéndose en Jesús como “agape” (o radical “amor entregado”) en un abajamiento y una “desdivinización” o “humillación” de Dios: mostrándonos así un dinamismo contrario al de las religiones.

#### b. Jesús como la suprema “imagen de Dios”

Frente a las múltiples imágenes idólatricas de Dios, ya el Antiguo Testamento había afirmado al ser humano (en su *alteridad* y no como mera *individualidad aislada*) como única imagen válida de la divinidad. Algo que se radicalizará en Jesús, en quien el amor y el servicio al hombre van vinculados estrechamente al servicio, el amor y el culto al verdadero Dios.

Esta firme apuesta de Dios en Cristo por el hombre como *imagen de Dios* es una novedad. Si en épocas ancestrales predominó en las religiones la revelación del Misterio a través de la potencia

de las fuerzas ciegas de la naturaleza; o en etapas posteriores fue el poder humano (el rey investido de carácter sacro o sacerdotal) donde se manifestó el poder de la divinidad, en Israel prevalecerá la *comunidad* como mediación hierofánica y vehículo de la revelación y la salvación. Un dinamismo que alcanzará su plenitud en Cristo, en cuanto ser humano “la otra cara de Dios” y encarnación suprema de su presencia salvífica, no de forma estática, sino en el dinamismo vital de su historia concreta.

#### 3.4. JESÚS PERSONIFICA LAS PRINCIPALES MEDIACIONES RELIGIOSAS

##### a. Una mediación religiosa centrada en el ser humano

El dinamismo histórico de salvación aportado por Jesús es válido para la humanidad entera, pues la mediación fundamental religiosa elegida y utilizada por él no fue de carácter cosístico ni particularista, sino que el camino hacia Dios, para Jesús, pasa siempre a través de la *mediación del ser humano* por encima de otras *mediaciones impersonales*. “Lo que hicieréis a uno de estos peque-

ños a mi me lo hacéis” (y a Dios) (Mt 25,40.45). Para Jesús se identifican así indisolublemente el amor a Dios y al prójimo, e incluso al enemigo (cf. Mt 5,43s; 19,19; 22,39; Mc 12,31; Rom 13,9; Gal 5,14; Sant 2,8), siendo éste el *nuevo y primer mandamiento* (Jn 15,12-13; 1 Jn 4,19-21; cf. 2,4; 3,17; 4,12; 1 Pe 1,8; Mt 22,37-40). Esto implica que el encuentro con el hermano viene a ser para Jesús el *sacramento fundamental y la vía del encuentro con Dios. Hasta tal punto que, si en las diversas religiones no todos tienen la oportunidad o la posibilidad de encontrarse con una mediación religiosa concreta, desde el espíritu de Jesús todo ser humano puede encontrarse con su hermano como mediación salvífica central.*

#### b. La personificación en Jesús de las mediaciones religiosas

Frente a la cosificación de las mediaciones religiosas, Jesús utilizó nuevas claves personalistas, centradas en él mismo (y luego en su comunidad). La persona de Jesús se sitúa en el centro del

dinamismo religioso iniciado y sustentado por él: así no sólo sustituye a la ley de Dios (“se os dijo, pero yo os digo”: Mt 5,21; “el cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán”: Mc 13,31) ni *proclama* un mero mensaje, sino que *los personifica*; como tampoco *trae* una vía de salvación, sino que él mismo *es* el “camino nuevo y vivo” que a través de su “carne y sangre” nos lleva al Padre (Heb 10,19-22). Él mismo es el “amén” de Dios: la palabra y el gesto último, el “sí” definitivo de Dios para nosotros (cf. 2 Cor 1,20; Ap 3,14).

El hecho de ser él mismo la personificación de las mediaciones religiosas (la ley o el templo) “confiere a Jesús una evidente novedad en el terreno de los hechos, en relación con otras personalidades religiosas de la historia; novedad que es descrita por historiadores y fenomenólogos como el mejor indicio de su singularidad religiosa”<sup>31</sup>. Parece indudable que la *síntesis religiosa* que se expresa en esa actitud tiene su origen en el propio Jesús sin que pueda atribuirse a la reflexión de la comunidad primera.

31. J. Martín Velasco. o.c., 239.

c. La ruptura de Jesús con otras mediaciones clásicas: templo-sacrificio-sacerdocio

Jesús, persona sumamente religiosa, rompe con mediaciones o estructuras centrales de la religión superando la disociación entre el ámbito profano y el sagrado que suele prevalecer en las religiones. En la persona y la vida de Jesús lo Sagrado no toca (desde su lejanía) a lo profano sólo en un lugar o momento dados (espacio o tiempo sacros), sino que (por la encarnación) late como hondura de lo humano invadiendo la profanidad de su existencia y convirtiéndola en ámbito de la presencia del Misterio. De ahí surge un nuevo templo-sacrificio-sacerdocio de carácter personalista (a la vez que comunitario).

Así, frente al único *templo* del judaísmo en Jerusalén, Jesús se afirma como *nuevo templo* donde Dios mora (Mt 12,6; cf. Jn 2,20-21). El ejerce además un *nuevo sacerdocio* y realiza un *sacrificio nuevo*; pues, a diferencia de los sacerdotes que ejercen su oficio en el templo ofreciendo víctimas a la divinidad, Jesús se ofrece a sí mismo en la vida cotidiana, siendo así a la vez “sacerdote, vícti-

ma y altar” en un ofertorio y *sacrificio* nuevos que sustituyen a los antiguos (Heb 10,1-18). Esta personalización del culto que coincide con el ofertorio de la vida entera, es nueva en el ámbito de las religiones.

A todo lo anterior hay que añadir la proyección hacia la comunidad –cuerpo de Cristo– de la mediación cultural que el propio Jesús ejerció (y que la Iglesia prolonga en su vida y celebra en los sacramentos). Así la comunidad de Jesús aparece también como *templo* de Cristo y de su Espíritu (1 Cor 3,16; 6,19; 2 Cor 6,16) siendo todos y cada uno de sus miembros “piedras vivas” de ese templo (1 Pe 2,4-8; cf. Ef 2,20-22). Además, en una mediación cultural que prolonga la de Jesús, la Iglesia es toda ella una *nueva comunidad sacerdotal* que ejerce un sacerdocio *común* que supera el sacerdocio individualizado (o profesionalizado) que predomina en las religiones en estrecha vinculación al culto del templo (en su contraposición al ámbito profano). La vertiente sacerdotal-sacrificial de Jesús como cabeza se abre así hacia su cuerpo eclesial en una dimensión que coincide con la comunión de sus miembros entre sí y con su entrega por y pa-

ra el mundo. (Lo que, **sin restar importancia al sacerdocio ministerial, nos recuerda que todo ministerio tiene su raíz en la comunidad eclesial.**)

### 3.5. LA PERSONA DE JESÚS COMO EPICENTRO DE LA SALVACIÓN

Jesús es el *centro de la salvación* y de la fe cristiana. El Nuevo Testamento se hace eco de la pretensión de Jesús, manifestada en el “yo enfático” (el “yo soy” o “yo os digo”; el “por mí”, “en mí”, “conmigo o contra mí”) y en las referencias a su autoridad singular (cf. Mt 5,11; Mc 8,35; Jn 14,6, etc.). Es un dato importante el que el cristianismo inicial *todo lo haya referido a la persona de Jesús* (la gracia y la justificación, la santificación y la salvación, la comunidad); de tal modo que “el centro de la novedad cristiana es la figura misma de Jesús” en toda su densidad histórica, y de quien sus seguidores afirman una relación tan particular con Dios que les lleva a atribuirle títulos divinos (Señor-Kyrios, Hijo del hombre, el Hijo; e in-

cluso el de Dios) explicitados luego en una singular teología de la encarnación. Así la persona de Cristo constituye la fuerza magnética que atrae hacia sí ciertas claves de la realidad en torno, mientras excluye otras como extrañas; en él acaece un discernimiento que es criterio último y juicio definitivo (Jn 3,18)<sup>32</sup>.

#### 3.5.1. La afirmación de la “encarnación”

##### a. Como expresión de la novedad del Dios de Jesucristo

Si alguna novedad radical cabe destacar en el Cristianismo respecto de las religiones, ésta se centra en el misterio de la encarnación: la realidad de Dios como *abba*-Padre de Jesús y de éste como *el Hijo* (de Dios); y por ello de una paternidad y una filiación muy singulares. Sin embargo la novedad de la *encarnación* no se reduce al hecho de que el Dios conocido ya por los religiones haya tomado carne sin más en Jesús, sino que en él toma carne y se nos revela *una*

32. J. M. Velasco, o.c., 246-248. Cf. W. Grundmann, “Historia y mensaje del cristianismo primitivo en su contexto religioso”, en: J. Leipoldt-W. Grundmann (ed.), *El Mundo del Nuevo Testamento* (Madrid 1973) 1,434s.

*nueva forma de ser* de Dios, que desborda los esquemas clásicos sobre la divinidad. Porque en efecto la encarnación es expresión de un *nuevo ser* del Dios de Jesús como *vaciamiento* (o *anonadamiento*: κ\_υωσις) radical<sup>33</sup>, y que remite no a un mero *abajamiento* o descenso local (del cielo a la tierra) de la divinidad trascendente, sino a un Amor y una Comunión infinita intradivina como la forma propia de ser del Dios de Jesús, y a la consiguiente autodonación y “condescendencia” amorosa de un Dios que es, en si mismo, *no un Ser solitario* sino *solidario*. Un Dios definido por Pablo (Rom 5,5s; 8,39; cf. Ef 2,4) y por Juan (Jn 3,16; 1 Jn 4,7-11; cf. 1 Jn 3,1) como “caridad (ἀγάπη)”<sup>34</sup>, es decir: como amor en autodonación absoluta y total de si mismo.

La tensión “amor como vaciamiento y autodonación radical” es así una clave central del cristianismo, que no sólo hunde sus raíces en el misterio de Dios

como *amor-donación* absoluta, sino que remite sobre todo al misterio de la Trinidad en su profundo dinamismo vital: como “comunión infinita” de un Dios que siendo Padre, es por esencia desbordamiento de si mismo generando así (sin dejar de ser él mismo) al Hijo en y por el Espíritu (resumen y lazo de esa mutua y eterna autodonación-comunión entre el Padre y el Hijo). Así, frente a la trascendencia divina como lejanía o impasibilidad, Jesús hará carne no una divinidad atípica o un Dios sin más, sino a este Dios nuevo y singular definido como amor-vaciamiento, como autodonación total e infinita de si mismo que se proyecta luego en la humanidad de Jesús y en su entrega hasta la muerte. Desde esta *nueva forma de ser*, Dios se nos presenta en Jesús bajo una “inversión de términos” en la que, trastocando nuestros esquemas, aparece como a la inversa de la divinidad en las religiones.

33. J. Jeremías, *Abba. El mensaje central del NT* (Salamanca 1993) 177-182, refiere la “kenosis” sólo a la muerte de Jesús, mientras M. Lattke afirma que “la dura expresión de la humillación *de quien se entrega a si mismo* y del empobrecimiento *de quien se priva a si mismo* del modo divino de existir” expresa “la paradoja de la *crystalogía* y la *encarnación*”: art. κενώω: *DENT* 1,2295-96.

34. Cf. G. Schneider, art. ἀγάπη: *DENT*, 1,30-35. Insiste en el *abajamiento* singular de Jesús P. Rodríguez Panizo, “Sólo la sed nos alumbrá”: *MiscCom* 58 (2000) 6-10.

El *agape* es así la fuente de la *comunidad primordial* que es Dios mismo en su dimensión trinitaria, como “tri-unidad”; y que prevalece como *comunión* por encima de un Dios definido generalmente como *todopoderoso en las religiones*. Pues, aún sin negar el infinito poder divino y su inmensa fuerza, es claro que en Jesús ese poder se nos muestra desde la extrema debilidad del amor, tanto más inerme cuanto más absoluto, pero que precisamente desde ahí viene a ser lo más fuerte, poderoso y sabio. Es claro que, desde esta perspectiva, no basta una mera comparación superficial de la Trinidad cristiana con otras tríadas divinas en ciertas religiones, sin tener en cuenta la hondura de la Trinidad como infinita comunión vital, amorosa, dadora de ser.

#### b. Como realización y potenciación de una humanidad nueva

Si el ser humano es “del linaje de Dios” e “imagen” suya, con mayor razón lo es plenamente Jesús, presentado en el Nuevo Testamento como la “imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación” (Col 1,15; cf. 2 Cor 4,4;

Heb 1,3), es decir: de una creación nueva integrada por muchos hermanos (Rom 8,29s; 2 Cor 5,17). Así, si en el misterio de la encarnación se nos manifiesta un *nuevo Dios*, desde esa hondura surge también un *hombre nuevo*. Porque en Jesús Dios aparece no como negador o antagonista del hombre, sino como afirmador y salvador de éste (sin que sea posible disociar la cristología de la soteriología).

Una humanidad nueva que implica, no sólo la afirmación de Jesús como hombre sin más (“*verus homo*” o verdadero *hombre*) junto a su dimensión divina, sino sobre todo como “hombre humano” (“*homo verus*” o *verdaderamente hombre*). Pues la encarnación genera en Jesús no una humanidad sin más, sino una humanidad *nueva y plena*: frente a la *inhumanidad* de un ser que se llama “humano” pero que dista tantas veces de serlo por su insolidaridad y egoísmo. Por eso Jesús se muestra como prototipo de humanidad “humana”: “tan humano sólo podía ser Dios mismo” (L. Boff). El es principio así de una *humanidad nueva* donde las contraposiciones (sociales o religiosas) quedan superadas (cf. Gal 3,28; Ef 2,9.14-

16; Col 1,10-22) pues, al ser él en definitiva “el Hijo del Padre”, no puede olvidar que su filiación no es dissociable de su fraternidad: por eso “no se avergüenza de llamarnos hermanos” (Heb 2,10-13). De ahí que, desde este Dios nuevo “que hace salir el sol sobre buenos y malos y envía su lluvia sobre justos y pecadores” (Mt 5,44-48; Lc 6,35-36), Jesús se identifique con los pobres, enfermos e incluso pecadores (Mt 11,5=Lc 7,22; cf. Lc 4,18; 6,20; 14,13).

En la encarnación Dios es, pues, creador que afirma y no niega al hombre y su dinamismo histórico. Y es desde la realidad de Dios como puro don, y no desde la mera exigencia, como él es forjador y potenciador de un hombre nuevo. En y por Jesús, Dios y el hombre no son ya seres contrapuestos sino emparentados (“somos linaje suyo”).

### 3.5.2. El misterio de la “salvación”

#### a. Como entrega radical de Jesús por todos

En Jesús la *salvación* acaece no como mérito o logro del ser humano sino como don-gracia primordial de Dios en correspondencia a su ser como amor-

comunidad. Por eso, frente a la autoafirmación del hombre (el pecado original como deificación de lo humano-creatural), en Jesús se realiza el dinamismo inverso: la elevación del hombre por el abajamiento o despojamiento de Dios que deviene en él no sólo hombre sino siervo. Algo que se refleja en la palabra de Jesús: “el que pierde la vida la gana” (Mt 10,39; 16,25), y en la misteriosa conjunción del *máximo poder* de Dios con su *debilidad extrema*. Es en esta “inversión de términos”, extraña a las religiones, donde brilla la novedad de la entrega salvadora de Jesús.

#### b. Como acogida de Jesús para los pecadores

Si la religión tiende a ser discriminatoria –expulsando a los pecadores de la comunidad de los perfectos– Jesús “acoge a los pecadores y come con ellos” (cf. Mc 2,16-17 y Mt 9,11-13; 11,19 y Lc 7,34; 15,1-2) sin contraponer su propia filiación singular y única respecto de Dios Padre y su fraternidad singular también para con nosotros: *inclusiva* y no *excluyente*. En este marco resulta novedoso el gesto de perdón de Jesús

unido a la confianza que él muestra respecto al ser humano y sus posibilidades abiertas. El no contempla nunca al hombre como clausurado en el pasado sino desde una perspectiva de futuro, como un “cúmulo de posibilidades”: todo ser humano vale para Jesús mucho más por lo que puede llegar a ser que por lo que de hecho ha sido o es. De ahí que, con su gesto de perdón, sea capaz de abrir camino al pecador y no cerrarlo: “*en adelante*, vete y no peques más”; “*levántate y anda*”. Desde la función de médico que él se atribuye (Mc 2,17; Mt 9,12 y Lc 5,31) Jesús invita a caminar y a no quedarse anclado en la oscuridad del propio pasado. Es ahí: en esa orientación hacia el futuro, donde hay que situar la *exigencia radical* que acompaña a su magnánimo gesto de perdón.

### 3.5.3. La muerte y la resurrección de Jesús: culminación de su entrega salvadora

La afirmación de Jesús (**hombre sumamente religioso**) acerca de **si mismo** como mayor que el templo, **era escandaloso** para el judaísmo y **convertía a Jesús** en un hombre antirreligioso y, **más aún,**

en un blasfemo. Un escándalo que acompañó a Jesús durante buena parte de su vida hasta el final (Mt 11,6=Lc 7,23), convirtiéndose en la acusación última que dio lugar a su condenación a muerte (cf. Mt 26,61-66). Unido a ello va también la dialéctica de un Mesías esperado como rey y “señor” y que se presenta en la humildad y la pobreza de un “siervo” de todos; o como un sacerdote nuevo que lo es sólo en cuanto él mismo es la víctima. Una dialéctica que halla su máxima expresión en el *vaciamiento* total de la cruz (Flp 2,6s).

La muerte de Jesús en la cruz implica su condenación por el pueblo como un marginado; y por el sumo sacerdote como “blasfemo” y por tanto como un pecador rechazado incluso por Dios mismo (a través de su máximo representante). Pero quizá lo más sorprendente e inaudito es que la comunidad de sus discípulos (en un clima estrictamente monoteísta, ratificado por el propio Jesús) no sólo se haya atrevido a confesar desde un primer momento que él es “Cristo (Mesías)” y “Señor (Dios)”; sino además el que esta confesión de fe y el consiguiente culto se refieran, no a un hombre poderoso o exitoso sino a un

proscrito, “crucificado y blasfemo” y como tal maldito de Dios y de los hombres (judíos y paganos) (Hch 2,36; Gal 3,13). Una forma de actuar bien opuesta a la mentalidad normal tanto humana como religiosa, que se sitúa en los antípodas de un presunto *hijo de Dios* que muere públicamente como *ateo*. Una experiencia muy singular tuvo que darse para que desde esa muerte (de por sí tan ajena a Dios) se afirme con fuerza la divinidad de Jesús.

La experiencia de la *resurrección* de Jesús por parte de sus discípulos es la clave definitiva que da razón de esta insólita transformación. Y aunque estamos ante un hecho misterioso, que implica el retorno de Jesús al Padre como vida plena (de donde él había surgido), se trató sin duda de una experiencia fuerte que se impuso a sus discípulos permitiéndoles superar el trauma de la muerte de un crucificado y comprender el misterio latente en la persona de Jesús.

En consecuencia la muerte y la *resurrección* de Jesús deberán ser entendidas

no sólo como consecuencia de la dialéctica que surge de la trascendencia divina que (en la encarnación) desgarrar el tejido humano en el que se inserta, a la vez que lo transforma. Sino sobre todo desde la entrega total amorosa de Dios mismo, que alcanza su plena radicalidad –como autodonación– en la muerte de Jesús, que viene a ser así la expresión suprema del amor desbordante de Dios hasta el extremo de lo humano<sup>35</sup>.

### 3.6. LA JUSTICIA DE DIOS Y

#### LA JUSTIFICACIÓN DEL HOMBRE.

#### 3.6.1. La justicia de Dios en las religiones

El ser humano es de por sí un ser necesitado de justificación: llamado a dar razón de su existencia no sólo ante sí mismo y ante los demás sino también ante Dios. Pues bien, según Pablo, el pagano trata de justificarse desde la propia razón, tendiendo a afirmarse en lugar o al margen de Dios. A su vez el hombre moral (el judío), intenta justificarse ante

35. La incapacidad de Arrio para comprender la encarnación partía de un Dios inmutable-impasible, ajeno al “sufrimiento del amor”. Mientras Nicea I afirmó la encarnación, pero sin explicar ese mismo misterio de un Dios amor en su entrega radical.

Dios apelando a sus propios méritos gloriándose de sus obras y su comportamiento moral; pero incurre fácilmente en la soberbia, creyendo que se basta a sí mismo para salvarse sin necesidad de Dios; o en la autosuficiencia, despreciando a los demás (como el fariseo al publicano: Lc 18,10s).

En su vida y su mensaje Jesús supera el principio de la retribución divina que prevalece en las religiones, en las que Dios se muestra como el Juez que (al final de la vida humana) retribuirá nuestras acciones premiando a los buenos y castigando a los malos; y mostrándose así más como Juez exigente que como Padre (o, en todo caso como un Dios “bifronte”, de dos caras –la justicia y el amor– no fáciles de compaginar entre sí). Este Dios de la ley y a la vez Juez supremo que retribuye el cumplimiento o incumplimiento de esa ley, nos remite a una justicia forense similar a la justicia humana, que se limita a constatar el proceder correcto o incorrecto de un reo, pidiendo cuentas del pasado y declarándolo inocente o culpable. Pero esta justicia exigitiva que va a la zaga del comportamiento humano, afirmada de Dios, nos lleva a preguntarnos: ¿no nos habre-

mos forjado a un Dios a “nuestra imagen o semejanza”, desde unos módulos humanos (y por ello un ídolo); en vez de ser nosotros a imagen de un “nuevo Dios”: el Dios de Jesús?

### 3.6.2. La nueva justicia de Dios como justificación en y por Cristo

Algo que destaca en el evangelio es la ausencia de un espíritu legalista en Jesús quien, lejos de imponer a sus discípulos un código de leyes o preceptos, trata de imbuir en ellos un espíritu nuevo que brota de una experiencia de la gracia y el perdón otorgados como base de una praxis renovada. Jesús tiende así a crear hombres nuevos a los que lanza al mundo sin imponerles muchos preceptos; y partiendo, más que del imperativo, de la experiencia gozosa del presente, vivida a su lado: seréis “dichosos” si seguís viviendo y actuando así.

Por otra parte destaca la nueva postura de Jesús al anunciar a Dios como padre del hijo pródigo, y por eso dispuesto también él mismo a curar y acoger a todo ser humano que se acerca a él (cf. Mt 5,44s=Lc 6,35s; Mc 2,15-17). Así

Jesús (como luego Pablo) insiste en un camino nuevo, donde el creyente –judío o pagano– recibe el perdón y la justificación no por los propios méritos sino como un don gratuito otorgado por Dios. Resalta así la justificación del pecador frente a la mera justicia retributiva divina. Una clave difícil de encontrar en el ámbito de las religiones.

Desde esta nueva experiencia de la justificación (acaecida y otorgada en Cristo) es de donde deberá surgir la respuesta de nuestras obras y no viceversa. Una tesis apoyada por Juan, para quien no somos salvados sin más por las obras –no “porque nosotros hayamos amado a Dios”–, sino porque “él nos amó primero”. De ahí que el amor deba sustituir al temor (vinculado al castigo) “pues el que teme es imperfecto en el amor” (1 Jn 4,10.17-19). Un dinamismo no disociable de la donación y la presencia viva del Espíritu, por quien “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones”. Así somos llamados y hechos, por gracia y no por nuestros méritos, hijos de Dios a quien podemos llamar *abba*-Padre (Rom 5,5; 8,14-17).

Así pues la salvación y la gracia son don previo divino y no mero fruto de

nuestro esfuerzo (aunque exijan también nuestra respuesta). Desde esta *justicia* como justificación personificada en Cristo, el amor salvador destaca como superior a la ley. La justicia se presenta, no ya como mera exigencia, sino como gracia y nueva creación, mientras la *ley* se concreta sobre todo en el seguimiento de Jesús como “bienaventuranza”.

#### a. El nuevo juicio acaece desde el evangelio como luz

Desde esta perspectiva, en Jesús Dios no nos juzga desde fuera (tomando distancia como el juez frente al reo) sino aproximándose a nosotros, metiéndose en nuestra propia piel y asumiendo nuestra situación. Este juicio de Dios acaece de hecho a través del evangelio en cuanto *buena noticia* de la salvación: es ahí, desde la palabra, y sobre todo la vida y la muerte de Jesucristo el Hijo, donde Dios nos juzga. Pero lo hace no rechazándonos o malhiriéndonos sino acogiéndonos: pues ahí se nos presenta diciéndonos bondadosa y calladamente quien es él para nosotros: gracia, misericordia y perdón; y lo que nosotros *distamos de ser* para él y los de-

más. El evangelio viene a ser así el mejor espejo donde se refleja en primer término la *gracia*: la entrega de Jesús en su vida y su muerte, y en ellas el rostro salvador de Dios para con nosotros; pero a la vez esta *gracia* deviene *juicio*, pues por comparación se nos muestra también nuestro propio rostro, *haciéndonos* caer en la cuenta de *nuestro pecado* y nuestra desemejanza *respecto de* Jesús y el Padre celestial.

Desde esta perspectiva *el juicio de Dios* (en Cristo) no es *oscuridad* o *tiniebla*: él no nos sorprenderá *nunca por* la espalda. Sino luz meridiana que nos ilumina, dándonos *juicio* y *haciéndonos* juiciosos; es decir: *capacitándonos* para juzgarnos a nosotros *mismos* y para discernir y enjuiciar (como Dios lo hace en Cristo) la realidad de *nuestro entorno* (“a las doce tribus de *Israel*”: Mt 19,28; Lc 22,30). Pero no *ya desde* nuestro juicio propio (con *frecuencia* parcial e injusto) sino desde *el criterio* y el juicio valorativo de Dios (*tendente* de por sí a la salvación). Desde esta

nueva *justicia donativa*, vinculada a la gracia y la misericordia antecedente de Dios, este don que nos da fuerza para responder a su voluntad deviene a la vez tarea nuestra.

b. *Una justicia efectiva, creadora; no meramente declarativa*

Al ser Dios *justo* sobre todo en cuanto *justificador*, él no se limita ya a juzgarnos desde fuera con una justicia meramente *declarativa* (como la justicia humana) sino que, siendo pecadores, *nos hace* justos por la fe (y el sacramento)<sup>36</sup>. Porque la palabra de Dios, a diferencia de la nuestra, no se limita a constatar algo acaecido, sino que es *efectiva* y *creadora*: hace lo que dice, haciéndonos justos por esa declaración que es a la vez gracia y “nueva creación” (o “vivificación”: Ef 2,4). La ley queda así subsumida en la gracia: la praxis cristiana ya no brota de la mera exigencia fría o del temor del juicio y la condenación sino que es respuesta viva al don del amor salvador y justificador.

36. Ya Trento afirmó que la *justificación brota de la* “justicia de Dios, no por la que él es justo sino con la que él *nos hace justos, de modo que no sólo* somos *reputados* sino en verdad somos *llamados* y *hechos justos*” (DS 1529.1560-61; **FIG 840.871-72**).

### 3.6.3. La justificación generadora de un nuevo universalismo

El principio de la justificación (como don gratuito, por la fe) conlleva un nuevo universalismo: por una parte la experiencia de todos como pecadores, juzgados por el evangelio (porque “todos pecaron –judíos y paganos– y todos están privados de la gloria de Dios”: Rom 3,9,22-25; cf. Ef 2,3s); pero por otra también la salvación de todos los que por la fe en Cristo somos justificados gratuitamente, quedando así igualados frente a la desigualdad generada por la “jactancia de nuestras obras”(Rom 3,21-24.27-31; 10,10-12). Así, al excluir todo mérito humano (que nos hace superiores a los demás, tendiendo a dissociarnos), en Jesús Dios se nos muestra como salvador universal, de donde debe surgir una humanidad fraterna pues, en y por Cristo, Dios “hizo de muchos un sólo hombre nuevo” (Ef 2,14-15; cf. 2 Cor 5,17-21; Gal 3,24.28).

Pero el don de la justificación no puede inducirnos a un *quietismo*, antes bien deberá llevarnos a la implantación de la igualdad y la justicia en el mundo.

Es esa justificación gratuita la que explica el gesto de mano tendida de Jesús y la elección de los “flacos del mundo” para que nadie pueda “gloriarse” (1 Cor 1,27-31; cf. Gal 2,16).

En suma, en la justificación otorgada en Cristo, Dios se nos presenta no sólo como Padre de los buenos o los justos y Juez implacable de los malos, sino que al ser justificador Dios no tiene más que un rostro único: el del Padre, no siendo su juicio otro que el de su paternidad universal, que extiende su amor a todos. En lo que nosotros tendremos que imitarle (cf. Sant 2,1-9)<sup>37</sup>.

### 3.7. LA SINGULARIDAD DE JESÚS

REMITE A LA PLENITUD

ESCATOLÓGICA DEL CRISTO TOTAL

Frente a las religiones antiguas, que desde el dinamismo del *eterno retorno* tenían un menor sentido de la proyección de la historia hacia el futuro, Israel orientó su camino hacia un futuro último. Un dinamismo que culmina en Jesús, donde la relación singular entre Dios y el hombre se perfila no en la cla-

37. Todo esto no excluye la posibilidad de la condenación: pero atribuible no a Dios “que quiere que todos los hombres se salven” (1 Tim 2,3-4), sino a nuestra propia maldad y cerrazón.

ve “arriba-abajo”, sino desde *la encarnación* como *anticipación* de un *futuro escatológico*, que coincide con Dios mismo como plenitud definitiva de la humanidad y el mundo, anticipado y hecho carne en Jesús.

De esta relación entre **la encarnación** y la plenitud del futuro último es expresión suprema la **resurrección de Jesús**: por ser, no sólo la **resurrección de un muerto**, sino la de un **crucificado condenado** por la justicia humana **pero resucitado, justificado** –declarado **santo y justo**– y **vivificado** por Dios (Hch 3,13-15).

Esta dimensión de futuro **va unida a** la transición de una clave **cosmológica a** otra antropológica. La **salvación, anticipada** en la persona y la obra **de Jesús, hace del futuro “el motor de la historia”** (J. Moltmann) generando, **más allá de todo interiorismo, un dinamismo de liberación y transformación del mundo y de la historia** cara a una plenitud **definitiva** (expresada en la imagen **del parto como inicio de una vida nueva o del grano de**

trigo que muere para dar mucho fruto: Jn 16,20-22; cf. Jn 12,23-26).

Finalmente no cabe olvidar que si la singularidad de Cristo es *ya una realidad* anticipada en su persona, es a la vez algo *in fieri* al participar de un dinamismo tendente hacia una plenitud final, objeto de esperanza<sup>38</sup>. Una dialéctica que se refleja en el Nuevo Testamento, donde el término “plenitud (πλήρωμα)” entraña un doble sentido: por un lado remite a la persona de Jesucristo, en quien ya “*habita la plenitud de la divinidad corporalmente*” (Col 2,9; cf. 1,19); mientras por otro señala a una “plenitud” futura, al fin de los tiempos (y por tanto aún inacabada), vinculada a la Iglesia cuerpo de Cristo en la que éste debe ir creciendo hasta llegar al “hombre perfecto”, a “la medida de la mayoría de edad de la plenitud de Cristo” (Ef 4,13; cf. 1,10.23). Hay pues una tensión que va desde la plenitud *personal* de Cristo a la plenitud del *Cristo total*, escatológico (que recapitulará a la huma-

38. A. Torres Queiruga habla de una plenitud en Jesús no “clausurada” sino “dinámica” cara al futuro último: a.c.: ST 85 (1997) 14-15. A su vez J. Arregui destaca la tensión: “el Jesús que vino y el Cristo que ha de venir” son “el mismo, pero no lo mismo” (como tampoco cabe confundir ni separar a Jesús y Dios: Calcedonia); cf. a.c. (II): Lumen 45 (1996) 124-133. Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana* (o.c.), 348-359 y sobre todo 413-459.

nidad nueva, salvada). Desde esta perspectiva la plenitud singular que acaece en Cristo es *una plenitud no meramente estática sino también dinámica*, no teórica sino también práctica, no sólo individual sino también comunitaria, ya que implica el cuerpo eclesial de Cristo.

##### 5. CONCLUSIÓN. LA DIALÉCTICA "CRISTO Y EL ESPÍRITU"

Una última cuestión se plantea desde el particularismo de Jesús (enmarcado en una cultura y una historia concretas) y la universalidad de la salvación que él aporta. Si la figura humana de Jesús tiende a particularizar la salvación, surge la pregunta: ¿por qué el culmen de la salvación ha de concentrarse en un lugar y un momento histórico: en la persona concreta de Jesús? Algo que escandalizó ya a sus compatriotas de Nazaret: "¿No es éste el hijo de José? ¿De Galilea puede salir cosa buena?" (Lc 4,22; Jn 6,42; 7,41.52). A su vez el

judaísmo nos plantea la cuestión: siendo el mesías aquél que, por definición, traerá la salvación plena ¿cómo puede ser Jesús el Mesías si el mal continúa en el mundo y la salvación definitiva no ha llegado? La respuesta sólo es posible desde la resurrección de Jesús, por la que él asume su vida y su actuación histórica y la universaliza desbordando el espacio y el tiempo. Y sobre todo por la presencia y el don universal de su Espíritu. Por eso "os conviene que yo me vaya, porque sino no vendrá el Espíritu". El, que "sopla donde quiere", "os lo enseñará todo, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer" (Jn 16,7-15; cf. 3,89). Al desbordar toda limitación y toda frontera, el Espíritu universaliza lo particular y lo concreto<sup>39</sup>. Así lo vio el Vaticano II al unir, en la tarea de la evangelización del mundo, la obra concreta de Cristo y la actuación universalizadora del Espíritu (cf. AG 4.15; GS 92).

39. Propugna una Cristología del Espíritu por encima de la Cristología del logos, Roger Haiht, *Jesus Symbol of God* (New York 1999). Es el Espíritu el que se encarna en la humanidad y alienta el dinamismo salvífico universal de las religiones. Éste a su vez encuentra en la persona de Cristo (como Logos-Palabra, y "símbolo de Dios") el mejor exponente de esa "encarnación". Pero esta tesis ¿no minusvalora la función salvífica de Jesús? Con peligro de incurrir en el modalismo: el Logos y el Espíritu ¿son dos personas o dos modos de actuar de Dios?

## VII

# EL DIOS CRISTIANO Y LAS OTRAS RELIGIONES

*José Ramón García-Murga*

Nuestro tema presupone un esfuerzo que parece descalificado de antemano por el carácter de Misterio que los cristianos, no menos que otros creyentes, reconocemos como presupuesto necesario de todo acercamiento a Dios.

Pero aun así, cada religión elimina determinados rasgos de la Suma Realidad, y le atribuye otros, aunque no fueren más que de manera indirecta. Enunciar algunos de ellos, a ser posible los más característicos, constituye un acto de sinceridad previo y necesario hacia los interlocutores de cualquier posible diálogo.

Vamos a referirnos a tres de las convicciones cristianas en torno a Dios. La primera se refiere a la necesidad de encontrarlo en Jesucristo, Único Mediador.

La segunda, a la naturaleza de salvación cristiana, y al tipo de relación con

Dios y con este mundo, que esa salvación implica.

A la tercera nos referiremos al hablar de las dos anteriores. Consiste en la identificación del Misterio de Dios como Misterio de la Santísima Trinidad.

La última sección de nuestro trabajo pondrá de relieve la posibilidad, más aún la exigencia de diálogo con otras religiones, sin pretensión alguna de superioridad por parte cristiana, que se deduce de las disquisiciones anteriores.

### I. JESUCRISTO, ÚNICO SEÑOR Y MEDIADOR

Concebimos el diálogo de las religiones como un intercambio de propuestas, que permite enriquecer las propias convicciones a partir de la consideración pausada de las comunicadas por el interlocutor.

Identificar al Hombre Jesús como Mediador Único de la salvación constituye una propuesta muy específica del cristianismo. Éste realiza tal afirmación no sólo en relación con sus propios creyentes, sino refiriéndola a los de las demás religiones, y aun a todos los hombres: “hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también” (1 Tim 2,5); “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos” (Act 5,12).

Sólo Jesús es el Redentor de todos los hombres; sólo el hombre Jesús posee en plenitud la Vida de Dios participando de la cual seremos salvados. En esto consiste el carácter único de su mediación.

No excluye otras, pero nunca Jesús se hallará referido a una superior, ni las demás podrán ser consideradas como equivalentes a la suya. En cambio cualquier otra se hallará referida al Hombre Jesús.

En este sentido se ha dado a Jesús el título de Mediador absoluto, indicando así su cualidad de término de relación, sin que él se encuentre a su vez referido

a otro término superior. En este caso, a otro Mediador superior o equivalente.

¿Por qué no equivalente? Algunos piensan hoy en esta posibilidad de una pluralidad de mediadores en situación de igualdad. Estoy convencido de que el cristiano no puede compartir esa opinión.

La razón es que la unicidad de Jesús como Mediador deriva del carácter indivisible de su persona; ésta es divina en sentido estricto. Y nada ni nadie puede ser superior a Dios.

Pero, considerada por sí misma y en sí misma, “*praecise sumpta*” como dirían los escolásticos, la humanidad de Jesús, ¿no es acaso una realidad creada, y por tanto limitada? Siempre podría pensarse en otra del mismo orden creado, que fuera de tanto valor como la suya, y sirviese a Dios de mediación para comunicarnos la abundancia salvadora de su Vida.

¡Únicamente Dios dispone de su Vida! ¿Cómo va a poder hacerlo un hombre, por alta que sea su dignidad?

Esta consideración “*praecisiva*”, separadora de lo humano y lo divino de Cristo, es la que, en el caso presente, no podemos realizar.

Es cierto que según el concilio de Calcedonia, las dos naturalezas de Cristo, divina y humana, ni se mezclan ni se confunden; se distinguen perfectamente entre sí.

Pero se unen de manera inseparable en la única y misma persona divina. Ello supone que el Padre elige para su Hijo una naturaleza humana individual, y hace que éste la asuma. Esta naturaleza humana del hombre Jesús no existe antes de ser elegida o de que el Hijo la haga suya.

No se trata de que el Padre acompañado de su Unigénito visitase un bazar de naturalezas humanas y eligiesen una cualquiera entre ellas. No, no. Eligen ésta precisamente, "este alma, estos huesos, esta carne", y no la encuentran ya confeccionada; la constituyen ellos mediante una acción divina, única e indivisible, tan propia del Padre como del Hijo. Y la hacen existir en la persona del Verbo, de modo que existe no de manera previa, sino por el hecho mismo de ser asumida.

Elegir, asumir, constituir, constituyen una acción estrictamente divina; del Padre, pero comunicada por éste al

Hijo, de manera que como todo lo divino sea recibido y acogido como propio del Verbo. Un solo y único acto divino, tan propio del Hijo (y del Espíritu Santo) como del Padre, realiza la encarnación, y con ella la aparición de Jesús.

Lo humano de Jesús no constituye una entidad separada de su persona divina, sino la manera que ésta tiene de ser un hombre real, y no de mera apariencia.

El acto divino salvador pertenece a Jesús tanto como al Padre, que se lo entregó para que el Hijo lo hiciese suyo con toda plenitud.

También el Padre unge la carne de Cristo, su humana naturaleza con su propia Vida divina. Lo cual significa que la carne de Cristo con su historia humana de acciones y sufrimientos solidarios con los nuestros, débil como la nuestra, recibe la Unción del Espíritu, y se convierte para nosotros en principio de salvación.

Ciertamente es el Padre quien unge a Jesús con su Espíritu Santo; pero ejerciendo una autoridad que comparten en igualdad perfecta las tres personas trinitarias, en cuanto recibida como propia, del Padre fuente de la Trinidad. Los tres

se poseen, y lo poseen todo, en la identidad de su única conciencia y de su único acto divino salvador.

Jesús, el Unigénito de Dios posee en cuanto tal y con total autoridad la abundancia de Vida, que comunicada a su naturaleza humana, puede ser participada por nosotros.

Esta reflexión reproduce lo enseñado por las Escrituras. El hombre Jesús es el Único Mediador. Éste, como guía de nuestra salvación, fue “perfeccionado” por el sufrimiento (Hbr 2,9-18), cosa imposible de afirmar del mismo Dios.

Ungido por el Espíritu Santo (Act 10, 36-43; cf 4,27; Lc 4,18), de su plenitud hemos recibido todos, gracia por gracia, pues la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo (Jn 1,16-17).

Nunca nos llegan ni nos llegarán de manera equivalente de otro hombre. Pues el Hombre Jesús es *tal*, en cuanto constituido como dimensión humana del Verbo de Dios. *Talidad* imposible de reproducir por cualquier otro hombre; porque la persona es siempre Única, inalienable, y el caso Hombre-Dios resulta absolutamente irrepetible.

Incurriríamos en la herejía nestoriana, si pretendiésemos encontrarnos con el Hombre Jesús, sin hacerlo por ello mismo con el Dios único, que vive su vida divina al modo humano, en su Hijo encarnado. El carácter Único de la mediación de Jesús, se funda en la condición divina de su persona.

Esta condición divina convierte a Jesús en término final de referencia, en punto donde el camino alcanza la meta. Pero insistamos ahora en que el Hombre Jesús *media*, ha sido constituido como tránsito entre Dios y nosotros.

Él mismo se define como Camino, Verdad y Vida, y advierte que nadie va al Padre sino por él (Jn 14,6). El hecho de que Jesús se declare como “la” Verdad, ¿no debe ser vinculado con su personalidad de Verbo o Palabra inmanente del Padre en el seno de la Trinidad Santa?

En ésta, el Hijo constituye la expresión del Padre, y quien convierte a Dios en comunicativo en la hondura de su propia intimidad. Al hacerse el Verbo carne débil de la manera que le es peculiar ¿no traslada a nuestra historia humana esa condición suya de ser “la” (única) Verdad del Padre?

Al hacerse hombre no con un cuerpo cualquiera, sino eligiendo precisamente éste, con un proyecto histórico determinado, no cualesquiera, ¿no expresó Jesús, el Verbo de Dios, no ya en el seno de la intimidad divina sino hacia fuera, la Verdad del Amor constitutivo de Dios y solidario con los hombres de toda eternidad?

Karl Rahner considera al Verbo como símbolo *real* del Padre. Éste, en la comunión trinitaria, expresa toda su realidad comunicándola al Hijo, y en este Hijo / Palabra encuentra su propia plenitud como Padre y como Dios. “La encuentra” no ya en sentido “psicológico”, sino real / actual, en cuanto que sin esta expresión, el propio Padre que la ha constituido, no existiría, pues no hay Padre sin Hijo.

De modo análogo en el hombre el cuerpo es símbolo del alma. En Jesucristo, como en cada uno de nosotros, el conocimiento de las dimensiones externas de su única personalidad, conducen de suyo a las más profundas.

El camino más fecundo para conocer a Dios, para verle incluso y palparle, lo eligió él, único que podía hacerlo. Por medio de su Hijo venido en nuestra car-

ne, nos contó de sus cosas, y sobre todo de su vida íntima. “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado” (Jn 1,18).

Jesús media como Hombre y sólo en cuanto tal. Jesucristo es Dios viviendo bajo el modo humano su propia vida divina. A través de su carne solidaria y de su modo terreno e histórico de vivir media entre nosotros y Dios.

Su modo humano de vivir nos revela la identidad de nuestro Dios, nos pone en contacto con ella, nos abre a la sobreabundancia salvadora de la Vida.

Jesús media pues. Media de manera que ningún otro mediador podrá igualar. Pues ningún Hombre ha sido enviado por el Padre, viviendo de su Vida, y disponiendo de ella y de la Unción del Espíritu, con la plenitud que Jesús lo hace.

Porque únicamente este Hombre es el Unigénito de Dios.

## 2. IDENTIDAD DE LA SALVACIÓN CRISTIANA

El diálogo entre las religiones versa en gran parte, si no en su totalidad, sobre la salvación. Los cristianos la enten-

demos no simplemente como salvación “gracias a Dios” o en virtud de su poder, sino como la que consiste en el “mismo Dios” que se nos autocomunica.

Esta comunicación de la plenitud misma de Dios no excluye sino que nos exige ocuparnos de la transformación de *este* mundo según el proyecto que Jesús nos dejó esbozado con su vida.

Vamos a ocuparnos de estos dos aspectos en sendos apartados, para considerar después en un tercero el carácter constitutivo de salvación que posee el hecho de *conocer* al Dios verdadero.

### 2.1. SALVACIÓN COMO AUTOCOMUNICACIÓN DE LA VIDA

Jesús habló de la salvación mediante una metáfora muy conocida y **estimada** en su tiempo, el Reino de Dios, **realidad** de carácter positivo, que **confiere plenitud** a la vida del hombre, y a **las realidades** todas de este mundo, al **mismo** tiempo que las relaciona entre sí.

El Reino implicará la felicidad de cuantos gocen de su ciudadanía, y la eliminación de todos los males. **Ello** ocurrirá cuando todo se halle **bajo el dominio** de Dios y de su buen gobierno.

El Antiguo Testamento transcurre bajo el Señorío de Yahvéh, ejercido de modo paradigmático en el acto liberador del Éxodo. Este Dios Señor, se halla situado en un nivel de realidad propio de él, e inalcanzable por el hombre.

Se trata del Dios santo, que por ser tal, resulta inaccesible. Su gloria (*ka-bod*) designa el peso específico de su ser, y como tal es inalienable; pertenece sólo a Él. Cuando se manifiesta en la nube (*shekinah*), todos retroceden; hasta los sacerdotes esperan que la nube se retire, para entrar en el templo a realizar sus funciones.

Sin embargo ya hay indicios significativos de que la santidad, lo más propio de Dios, se comunica aunque aún se desconozca su estructura íntima. Así, el profeta, asustado ante la revelación del tres veces santo, ve cómo sus labios son purificados, y se tornan capaces de dar testimonio (Is 6, 1-8). La misión profética en consecuencia consistirá no ya tan sólo en hablar, sino sobre todo en hacer presente a Dios en la propia persona del profeta, apasionado por el Infinito trascendente

Lo más propio de Dios, al comuni-

carse, transforma la realidad entera. Resulta cautivadora la metáfora de Zacarías entreviendo el día en que las ollas de las cocinas (¡tan ennegrecidas!) y los arneses de los caballos, serán tan santos como los vasos sagrados del templo (cf Zac 14,20).

En la Antigua Alianza la salvación se entiende sobre todo como liberación de males, obtenida sobre todo “gracias a Dios”, en virtud de su poder. Pero también se señala, como los salmos y numerosos pasajes de los profetas atestiguan, la dimensión salvadora de la propia presencia de Dios. “Seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios”.

Dios se comunica al hombre de manera íntima. Pero no comunica su propia intimidad: no desvela el secreto de la comunión en que Él consiste.

La revelación de ésta, el misterio de la comunión de los divinos tres, y su comunicación al hombre, la salvación “que consiste en el mismo Dios” comunicado, se reserva para el Nuevo Testamento; será Jesucristo quien la realice con su vida y sus palabras.

Jesús invocó a Dios como a su Abbá, sintiéndolo presente en su corazón, como compañero incondicional, favora-

ble, cuyo íntimo estar nunca **resultaba** inoportuno, y era por tanto admitido con sumo agradecimiento.

La vida entera del Mediador de la salvación se explica como relación con el Padre. La importancia de éste en la vida del Señor es subrayada por todas las tradiciones del Nuevo Testamento desde la fuente de los *logía* hasta el evangelio según san Juan de una manera progresiva, muy sugerente.

Las investigaciones, bien conocidas, de J. Jeremias han insistido en las consecuencias psicológicas de la presencia del Abbá en el creyente: gratificación y consuelo, pero también instancia de autoridad a la que es preciso prestar obediencia incondicional, como en Getsemaní.

En todo caso el Padre constituye para Jesús y para el creyente la referencia por antonomasia de confianza sólida, mantenida por Jesús incluso en el momento del extremo abandono; en momentos análogos también habríamos de confiar como Jesús, encomendando nuestra vida a las manos del Padre (cf Lc 23,46).

Nuestro Señor Jesucristo vivió del Padre de tal forma que provocó el deseo de una relación semejante. El apóstol

Felipe lo formuló al exclamar “muéstranos al Padre, y nos basta” (Jn 14,8). Vivir como Jesús, en relación de conocimiento íntimo y profundo con el Padre, supone una gran felicidad, constituye la salvación.

El Señor poco antes de la exclamación de Felipe había hablado de la casa del Padre, y de cómo él volvería por nosotros después de habernos preparado un lugar en ella (Jn 14,2-3). La metáfora de la casa con muchas moradas sugiere permanencia del componente principal de la felicidad de Jesús, la Presencia del Padre, como fuente de todo: el Padre, definitivamente en todo, compenetrándose con todos, sin anular a nadie, respetando la peculiaridad de cada cual.

La raíz de la salvación ha de buscarse más allá de sentimientos y estados psicológicos de bienestar, o felicidad. Esa raíz se halla en el acto divino ya mencionado de autocomunicación de todo lo suyo, y que nos permite afirmar que Él mismo es nuestra salvación.

Más aún que concedernos bienes tangibles, o de ayudarnos con su poder, se nos da Él mismo como Padre, entregándonos a su Hijo, y con él todo el Amor de su Espíritu Santo.

El evangelio según san Juan tuvo la genialidad de resumir el don de la salvación con la palabra Vida. Esta Vida por antonomasia, que nosotros escribiremos con mayúsculas, constituye la plenitud de la vida que progresivamente se fue abriendo paso en virtud del acto creador de Dios.

Como advierte el prólogo del cuarto evangelio, todo lo que se hizo por la Palabra y en ella, “era la vida” (Jn 1, 3-4, según BJ). El mundo, la naturaleza, plantas, animales y sobre todo los hombres son expresión de la vida que halla su fuente en la Palabra.

Jesús viene a que todo tenga Vida en abundancia; perfecciona así la Creación, obra del Padre. Ésta se salva por la comunicación de la Vida de Dios que de este modo nos hace a nosotros mismos “deiformes” según advierte X. Zubiri. La salvación consiste en un *tránsito de la vida a la Vida*, cuya consumación implica asimismo la eliminación de los males.

Con “Vida” el evangelio según san Juan enlaza lo más deseado por los hombres, con el más profundo de los misterios. Nada anhela el hombre más que la vida, aunque se equivoque cuando se trata de alcanzarla; todos ansia-

mos vivir en plenitud, sin constricciones, y en amor verdadero. Pues bien sólo Dios posee y se identifica con la plenitud de la Vida.

La salvación consiste en la compenetración de la Vida de Dios con la vida de los hombres. Dios nos comunica su Vida en Cristo, y nos destina a reproducir “la imagen de su Hijo” (cf Ro 8,29-30), en quien hallamos la salvación con la gloria eterna (2 Tim 2,8-10).

La conformidad con Cristo nos transmuta interiormente, al hacernos vivir de su propia vida. “Para mí la vida [lit. “el vivir”] es Cristo” (Flp 1,21), llega a decir san Pablo.

Éste para expresar esta transformación de nuestra naturaleza emplea el término *yiozesía* (Ro 8,15). Con él designa mucho más que la filiación adoptiva; pone de relieve una participación física (esto es, real y no mero producto de la conceptualización, o de una disposición jurídica) en la filiación divina.

Sólo Jesucristo posee la filiación en sentido pleno, y de ella participamos todos, si nos dejamos llevar por el Espíritu Santo, principio inmediato de vida. Transformados por el Espíritu Santo en hijos en el Hijo, también no-

sotros exclamamos Abbá (cf Ro 8, 14-17). Lo hacemos pues por connaturalidad y no por simple imitación, como señala W. Marchel.

Lo que se manifestaba al exterior a partir de la psicología de Jesús, poseía más hondas raíces. La estructura de la vida trinitaria arraiga en cada cristiano que se ha hecho hijo en el Hijo. Configurado con éste y viviendo “en” él gracias al Espíritu, cada uno se dirige al Padre.

El cristiano vive salvado, porque la vida trinitaria acontece hacia él y en él. El amor del Padre lo traspasa y lo mueve a la donación en perfecta gratuidad de quien no espera contraprestaciones como agradecimiento o recompensa de su amor.

Su amor al hombre participa también de esta calidad del amor de Dios. Estar salvado significa para el cristiano al propio tiempo ser en Dios, y acontecer en Él para el otro hombre, como acontecimiento desinteresado de amor.

## 2.2. SALVACIÓN COMO ACEPTACIÓN EN NUESTRA VIDA DE LA HISTORIA DE JESÚS

La vida humana del Mediador no se reduce a ser un estuche de la divina;

es esta misma expresada y realizada en nuestra historia. No tenerlo en cuenta supone ignorar el valor la carne de Jesús y de su existencia terrena, como factores ineludibles de la acción salvadora de Dios, y de nuestra propia incorporación a ella.

Esa tentación se refleja ya en los propios escritos del Nuevo Testamento. Se dio en la misma comunidad del discípulo amado; algunos de sus miembros, observa R.M. Brown, se centraron tanto en la revelación de la trascendencia de Jesús, y la encontraron tan atractiva, que pusieron entre paréntesis el valor salvador de su humanidad y de su vida terrena.

La primera carta de san Juan fue escrita para poner las cosas en su sitio, y devolver todo su alcance a la carne del Señor, y en consecuencia a los compromisos sociales que el cristiano en cuanto tal ha de asumir en este mundo.

“La obra de Dios es que creáis en quien él ha enviado” (Jn 6,29). Para recibir la Vida de Dios es preciso aceptar por la fe a Jesucristo en la unidad indivisible de su persona. No es posible acoger la Vida de Dios sin acogerla también en su realización humana, la historia de Jesús.

Para acoger la salvación de Dios, es preciso acoger su historia como hombre. Ésta nos conduce a un estilo nuevo de vivir que constituye la médula misma del Evangelio.

Se impone pues tener ante los ojos los rasgos sobresalientes de la vida de Jesús, determinables incluso mediante la crítica histórica. El cristiano los tendrá en cuenta con el fin de transferirlos a su propia vida, no de una manera material, sino como corresponda a su propia situación.

Jesús desarrolló la mayor parte de su existencia en un ambiente rural, entre las “gentes de la tierra”, sin ejercer papel relevante alguno; conoció a la gente de su tiempo, sus necesidades y preocupaciones concretas. De modo especial las políticas y religiosas, tan unidas con las expectativas mesiánicas que se referían a la gran cuestión de la salvación del pueblo al que Jesús se sentía pertenecer.

Vinculó el anuncio del Reino, y por tanto la actuación salvadora de Dios, con la atención a los enfermos, niños, marginados; también hacia quienes, perdidas las referencias claras de sentido, vagaban como ovejas sin pastor.

La ausencia de solidaridad en la cultura dominante de su tiempo condujo a Jesús a gestos proféticos de crítica radical. Al mismo tiempo anunció la verdadera fidelidad a la Alianza: misericordia en cercanía, y nunca actitudes de exclusión; asunción por cada uno de su parte de responsabilidad sin escudarse en los demás; intimidad profunda con el Dios Abbá, y servicio al prójimo en necesidad.

Fue la de Jesús una vida en solidaridad con sus hermanos, participando de su misma condición, en carne débil, e incapaz por consiguiente de resolverlo todo.

A través de esa historia, y a quienes la acogían por la fe, Jesús transmitía la Vida con mayúsculas en la que consiste nuestra Salvación. En esos gestos la salvación se encontraba ya en marcha; a través de ellos Jesucristo Señor de toda Vida, transmitía Vida verdadera.

Con la autoridad que el Padre le entregó, el Señor estableció una especie de "continuum", gratuito y no debido, entre ambos aspectos, vida y Vida. Potenció la primera con la segunda; hizo ansiar la Vida cuidando de todas y cada una de sus manifestaciones.

Pero esta "continuidad" no fue establecida de manera aislada, sino en estrecha conexión con la constitución humano divino de su persona. Ungida su humanidad por el Espíritu Santo, convirtió cada uno de sus gestos y palabras en transmisores de Vida.

De esta misma unción participan gracias a Jesús el Mediador cuantos le siguen y lo acogen por la fe. En consecuencia, también ellos se hallan capacitados para transmitir Vida a través de la vida, con tal de que la suya propia se halle dominada por esa actitud de fe y de seguimiento.

La salvación cristiana se acoge y se transmite a través de los actos que siendo consecuencia de la fe, se hallan potenciados por la gracia de Jesús y de su Espíritu.

La transmisión de la Vida incluye las expresiones más connaturales de la vida; otra cosa resultaría artificial. ¿Vida con mayúscula, sin el cariño de los padres, o la estima de la amistad? ¿sin complacerse en las maravillas de la naturaleza, de las bellas artes o de la técnica?

Jesús vivió la vida en profundidad, asumiéndola con las expresiones que correspondían a aquel momento histó-

rico. Articuló según el evangelio de san Juan el pan con el Pan, la luz con la Luz, la vida con la Vida. La reflexión teológica nos ha descubierto que la raíz de esa articulación se halla en la estructura sacramental de la propia persona de Jesucristo.

Una actitud meramente espiritualista no conduce a la salvación. En el orden de cosas querido por Dios las realidades de la Creación se convierten en camino hacia la Salvación. La salvación de Dios traspasa lo humano y cuanto él creó; fomenta toda manifestación de vida, allí donde se halle, y la transforma en expresión y vehículo de una Vida más abundante.

No cabe duda por otra parte que este "continuum" puede ser interrumpido por el pecado del hombre. El temporalismo secularista tampoco conduce a la salvación. Ésta no se da sino por la transmisión de la Vida de Dios, que siempre es don gratuito.

Lo humano no transmite la salvación, ni se convierte en cincel que Dios emplea para esculpir en nosotros la imagen de su Hijo, si no se halla embargado por la Vida que es puro Don de Dios.

No podemos abrirnos a la salvación de Dios ni transmitirla sin ocuparnos de lo humano en la medida en que a cada uno nos competa. Pero tampoco liberaremos integralmente lo humano sin abrirnos a Dios y transmitirle la Vida con mayúsculas.

No es posible comunicar el sumo Don menospreciando los dones de la creación y de la vida. Pero sin el Don de la Vida, el amor entre los hombres no resulta colmado. Dios se hace propiedad del creyente, con el fin de que éste pueda hacer a sus hermanos el regalo supremo de la Vida a través de la vida.

### 2.3. SALVACIÓN COMO CONCIENCIA DE SALVACIÓN

Las religiones asignan funciones variadas al conocer en la salvación. Jesucristo parece haber identificado conocimiento del Dios verdadero y salvación plena.

Hemos visto varias de esas afirmaciones, alguna muy próxima a las "ipsisima verba Iesu": "nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11,27).

Quizá la expresión más directa sea la siguiente: “Esta es la vida eterna que te conozcan a ti el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo” (Jn 17,3). El conocimiento del Padre basta, cuando implica el de Jesús, como éste lo hacía notar a Felipe (cf Jn 14, 8-10).

Jesús, verdadero Moisés, nos revela el nombre de Dios, “Padre” de amor ilimitado (cf Ex 3,14-15; Jn 17, 6.24). Amor que Jesús experimentó al invocar a su Abbá, y que es reflejo del vivido por él mismo como Hijo en el seno trinitario del Amor Infinito.

La compenetración amor / conocimiento indica que Jesús no identifica la salvación con un conocimiento meramente intelectual, frío, y sin relación con la vida.

“Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos” (Jn 17, 26). Se trata de un conocimiento que siendo fuente de amor, conduce al amor.

La insistencia unilateral en el conocimiento memorístico, o meramente intelectual de los contenidos de la fe, ha causado estragos durante siglos en la pasto-

ral de la salvación desarrollada por la Iglesia católica. Aun en el momento actual, quizá como reacción a excesos de otro signo, vuelve a insistirse por parte de diferentes sectores en esa línea tan ajena a la vida / Vida.

La salvación no consiste desde luego en una cuestión intelectual, sino en la presencia en nuestra vida de la Realidad Infinita, o de la inmersión del hombre en ella.

Por ello antes que a un conocimiento explícito será preciso referirse a los elementos de lo real que, aun sin ser explícitamente reconocidos, modifican los contenidos de la conciencia humana, operando en ella.

Tales elementos no se reducen a los puramente noéticos, ni yacen en la conciencia con la nitidez de lo objetivo ante lo subjetivo. Se dan con enorme riqueza difícil de descubrir, y siempre sujeta a búsqueda.

Nos son dados contenidos de muy diversos tipos. Algunos nos afectan de manera no del todo consciente, pero sin dejar por ello de modificar nuestro tono vital. Otros lo hacen sin haber sido transmitidos oralmente sino simplemente a través del lenguaje no verbal.

No cabe duda de que Dios se insinúa en nuestra conciencia a través de muchos caminos, y no sólo avisándonos explícitamente de su presencia. Ejerce así su actividad salvadora de manera tal vez ignota, o valiéndose de categorías profanas, o de las pertenecientes al mundo de otras religiones.

Incluso cuando Dios se dé a conocer a través de los contenidos de su revelación explícita, se hallará siempre más al fondo, manteniendo siempre su condición de Misterio inaprensible, Horizonte asintótico, Ser inabarcable e Infinito.

También cuando se nos da en Jesucristo, continúa siendo Misterio, pues su Vida compenetrándose con toda vida, la sobrepasa al mismo tiempo sobre toda medida.

Pero todo esto no implica que el conocimiento claro y distinto haya de ser minusvalorado. Al contrario. La conciencia del hombre es el lugar donde todo lo dado es convocado a la luz, y, a medida que las búsquedas desembocan en claridad, lo que operaba de manera más o menos ignota descubre su belleza, y nos lleva a la Vida.

En Jesucristo la Vida que es Luz en sí misma se hace luz para nosotros. La

salvación de este Dios que es Luz crece a medida que nos dejamos invadir por su claridad creciente. Y cuanto más luz se nos dé, más Vida se comunicará a nuestra vida.

El diálogo nos aporta vida porque nos ayuda a arrojar luz sobre cuestiones fundamentales. Con la Luz plena, todo se ilumina, se colma de alegría, y nuestra vida avanza hacia la felicidad cumplida; esto es, hacia la salvación.

Los cristianos no podemos concebir a Dios como una realidad menos que personal. Su Salvación, compenetración de su realidad con la nuestra, implica asimismo una relación interpersonal. Ésta, para ser plena reclama ser mantenida en la lucidez más perfecta posible.

De ahí que las expresiones de Jesús antes citadas, cifrando el sentido entero de su misión en aportar un conocimiento nuevo de Dios, e identificando así la salvación, impliquen también conocer en el primero y más obvio de sus sentidos, el de aportar lucidez e información.

El conocimiento comunica lucidez al amor, para que éste sea verdadero. De manera recíproca, el conocimiento se consume tan sólo cuando parte del amor y se deja traspasar por él.

Barruntamos la profundidad del conocimiento que Jesucristo identifica como Vida eterna y salvación consumada, cuando gracias a la revelación y de la mano de la gran teología descubrimos la Vida eterna del Dios que nos salva como intercambio personal de Origen, Conocimiento y Amor, entre los divinos tres.

Hechos hijos en el Hijo, los hombres estamos llamados a vivir de ese intercambio de dones en lucidez y amor. En todo don verdadero se esboza la vida de Dios. Pero por ello mismo los hombres progresan en humanidad verdadera cuando se ayudan a conocer a Dios con la mayor claridad posible.

El hecho mismo del diálogo de las religiones es índice de la importancia que cuantos participan en él otorgan al conocimiento en la cuestión de la salvación. A este diálogo los cristianos aportaremos el conocimiento de Dios, más pero no menos que noético, que nos ofrece Jesucristo como Vida eterna.

La Vida en sí misma es Luz, y Verdad. Sin éstas no habrá salvación consumada. Es preciso reconocer la contribución imprescindible del conocimiento y

de la verdad, en general y respecto de la salvación.

Sólo mediante su claridad podemos situar los demás elementos de la vida en su respectiva importancia. La inteligencia proporciona luz a las demás potencias del alma, a los afectos, a cuanto de otro modo ejercería sobre nosotros el imperio ciego e irrazonado de la mera impresión.

El conocimiento aportado por Jesucristo aporta sobre todo claridad sobre la imagen de Dios al revelarlo como Padre, y manifestarnos sus caminos. Se trata pues de una claridad decisiva para las actitudes que el hombre debe adoptar ante el sumo Señor.

El profeta nos precave sobre la profunda desolación que envuelve a la tierra, cuando el hombre renuncia a pensar en el fondo de su corazón. Más profunda será esta desolación cuando se traduce en ignorancia de Dios.

Por ello la búsqueda pensante ha de versar en primer término sobre la Verdad de Dios, "verdad de salvación" en la que la salvación consiste. Esa luz nos conducirá a reconocer ante todo a reconocer al Misterio como tal, pero

también a unirnos a él atraídos por los rasgos que de él Jesús nos manifiesta.

Desentendernos de la configuración que la salvación adquiere según sea la imagen del Dios de quien esa salvación procede, disminuye el impulso misionero de la Iglesia.

Pone además en entredicho su contribución más propia a la causa de la humanidad, que consiste precisamente en manifestar la Salvación de Jesús y los caminos que conducen hacia ella.

### 3. DIFICULTADES Y POSIBILIDADES DE UN DIÁLOGO

Supuestas nuestras dos primeras secciones, refirámonos ahora a partir de ellas, a algunos problemas concretos relativos a la función de la teología en el diálogo entre las religiones, y a la imagen de Dios, tema de ese mismo diálogo.

#### 3.1. PAPEL DE LA TEOLOGÍA EN EL DIÁLOGO DE LAS RELIGIONES

Como interlocutores del diálogo interreligioso los místicos parecen valer más que los teólogos. Sistemas logrados mediante conceptos poderosos y llenos de rigor, aunque versen sobre Dios, no

siempre mueven el afecto, ni enlazan con el sentimiento religioso.

Pero ¿cómo puede la teología contribuir al diálogo interreligioso sin renunciar a la *reflexión*, rasgo característico del propio quehacer teológico?

Éste consiste en la búsqueda de la inteligencia o comprensión de la fe. La fe no se configura únicamente como aceptación de contenidos revelados; implica asimismo una cierta experiencia de los mismos. No se reduce a mera noticia informativa; cambia el tono vital del creyente.

La teología comienza su tarea en estrecho contacto con la mística, al menos en el sentido amplio de la conocida afirmación de Karl Rahner, sobre el cristiano del siglo XXI, que no lo será a menos de ser místico.

Mediante el discurso intelectual propio de su tarea, el teólogo intentará hacerse cargo de la riqueza de la intuición mística, de descubrir sus implicaciones, de hacerla comunicable. Por ello y, aunque en parte coincida con la actitud mística, se distingue con nitidez de ella, más esencialmente intuitiva y receptiva.

Sin embargo el quehacer teológico se halla estrechamente unido a la mística

por diversos caminos. Ante todo en su punto de partida, discerniendo la propia experiencia religiosa, que sin el contraste de los contenidos de la fe derivaría hacia el subjetivismo. También al explorar sentidos ocultos en formulaciones de la fe aparentemente frías; y al forjar expresiones nuevas para manifestar la riqueza de nuestro Señor en el seno de cada cultura.

De modo más general podemos afirmar que la teología se acerca a la mística cuando descubre la multiplicidad de sentidos que confieren todo su alcance a la propia verdad de fe, respetándola en sus propios contenidos. Estos sentidos iluminan al creyente, y lo ayudan a poner de acuerdo su tono vital con el proyecto que Dios tiene sobre él.

Al descubrir el sentido existencial de la verdad de fe, la teología acentúa su dimensión mistagógica, aprendiendo de la mística, y ayudándola al propio tiempo en su peregrinación hacia el Misterio.

Subrayemos una aportación muy peculiar del teólogo cristiano a la experiencia mística. Le recuerda la necesidad de mantener el arraigo en lo empírico y sensible, al propio tiempo que se sumerge en el Infinito. Es ésta una obliga-

ción que deriva de las dos cuestiones ya estudiadas en este trabajo: el carácter Único del Mediador, persona divina hecha carne, y la estructura de la salvación que consistiendo en el mismo Dios que se nos da, no nos sustrae de este mundo, sino que nos compromete y nos salva con él.

El místico en cuanto tal experimenta que todo vocablo, imagen y concepto, son superados por la Realidad última hacia la que apuntan. Sólo un contacto último e inmediato con ésta saciaría las ansias de su corazón.

La teología cristiana ayuda al místico, no a renunciar a su convicción acerca de ese carácter incomparablemente saciativo de la Realidad última, sino a tener en cuenta que ésta, la Palabra de Vida por antonomasia, fue “vista, oída, y palpada” (cf 1 Jn 1,1).

De ahí que la tradición cristiana verdadera nunca prescinda de lo empírico de manera aristocrática o puramente espiritual. Bien lo tuvo presente Teresa de Ávila que en su peregrinar hacia el Misterio supo volver continuamente los ojos hacia la Humanidad de Jesús.

El Espíritu Santo, motor de la historia, conduce siempre hacia el Hombre

Jesús, y mueve hacia un compromiso en esta tierra como el suyo; de amor efectivo al hombre, desde su sentir profundo de la íntima presencia del Abbá en el corazón.

No pretendo afirmar que sólo la fe cristiana nos hace conscientes de la conjunción en la experiencia mística de esta doble dimensión. Pero resulta difícil encontrar un fundamento tan poderoso como el cristiano para esta manera de vivir.

La mística cristiana consiste en encontrar experiencialmente al mismo tiempo y de manera indisoluble, al Infinito Trascendente en sí mismo y en su Inmanencia activa en todo lo real de este mundo, que queda valorizado en la persona de su Hijo, Dios como Él, de manera absolutamente incomparable.

Vivir la mística del “in actione contemplativus”, de la conjunción entre la Fe y la Justicia que, ambas, nacen y se alimentan del Evangelio constituye el verdadero desafío del cristiano en éste y en todos los tiempos. Desafío que consiste en vivir esta mística, no sólo en una de sus dimensiones, sino en ambas y en su entrelazado conjunto. Atendiendo a todas las expresiones de la vida, para

consumarlas todas en la sobreabundancia de la Vida del Infinito Trascendente, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo.

Este encuentro del “Ens realissimum” en el fondo de todo lo real, siendo completamente gratuito, resulta profundamente humano.

La fenomenología nos ha enseñado que para encontrar más lo real, no hay que prescindir de lo que se da más a la mano, sino de “volver a mirar” lo que aparece, cada vez con mayor hondura.

Gracias a Jesucristo sabemos que la Suma Realidad se da también así de manera tangible, humana, fraterna; “en” Jesús de Nazaret, no más allá de él. *En* este hombre, se halla la Realidad Infinita que buscan todas las religiones; en Jesucristo, habita esa Realidad Suprema que lo constituye como Dios y como hombre, y que a nosotros nos invita a entrar con el mismo Jesús y en él, en el Misterio Infinito de su propia y trinitaria Comunión.

La teología y la mística han de permanecer siempre junto a Jesús; hermanadas, constituyen la exploración nunca acabada de la plétora de sentidos dados como en su fuente, en la individualidad personal de nuestro Señor Jesucristo.

“En Cristo estaba Dios reconciliando...” (2 Co 5,19), y amando, liberando, ejerciendo misericordia, dirimiendo entre Bien y Mal... La teología cristiana tiene ante sí la tarea inagotable de descubrir las riquezas de Jesucristo.

Nunca para transformarlo en objeto de mera curiosidad, sino con el fin de poner al hombre ante él, y por ello mismo ante la Realidad que “lo concierne definitivamente, y le trae la verdadera salvación”. Ello implica ponerlo al mismo tiempo ante la cuestión ineludible de la relación que debe adoptar hacia esa Suma Realidad.

Reflexionando sobre los sentidos múltiples implicados en la Jesucristo, la teología prepara y profundiza el camino de la mística. Se hermana necesariamente con ella, y participa con ella en el diálogo de las religiones.

Participará si con la mística se abre al Misterio trascendente y fascinador, e incorpora sus balbuceos a los muchos que a lo ancho del espacio y a lo largo del tiempo confluyen en el río anchuroso de la *traditio*: del misterio del Dios que se entrega al hombre en una multiplicidad insospechada de caminos.

### 3.2. EL MONOTEÍSMO TRINITARIO Y LOS DEMÁS MONOTEÍSMOS

A partir de la revelación de Jesucristo, los cristianos identificamos el Misterio de Dios, punto central de todo diálogo religioso, como Misterio de la Santísima Trinidad. Esta identificación no debe impedirnos estimar la riqueza de las demás religiones monoteístas, ni ofrecerles la nuestra.

Junto con los seguidores de las otras dos grandes religiones monoteístas, Islam y Judaísmo, los cristianos han de preguntarse por su contribución a la causa de la paz. En diversas confrontaciones violentas, creyentes de los tres monoteísmos se han encontrado en bandos opuestos; ¿han sabido extraer de sus respectivas creencias cuanto hubiera ayudado a pacificar tales situaciones?

Al subrayar con vigor la fortaleza del Señorío indivisible, y manteniendo su relación con la solución de los problemas humanos, las tres religiones del libro han de reflexionar sobre la obligación que sus credos respectivos les imponen de conjugar ese poder de Dios con su misericordia infinita.

Los cristianos se hallan particularmente obligados a contribuir a esta re-

flexión. Descubren el poder de Dios como Espíritu de Amor, con el que cuentan al enfrentarse con todos los problemas; saben por ello que ese poder, por ser propio de Dios, se ejerce, no de manera menos intensa, pero sí contando siempre con la debilidad humana, y trabajando por eliminar toda violencia.

En el seno de la Trinidad Santa, el Espíritu Santo constituye el ámbito de Amor en que se desarrolla el diálogo Padre / Hijo. Este ámbito característico del monoteísmo trinitario resulta incompatible con todo dualismo excluyente.

Los cristianos descubren el espacio de entendimiento que proporciona el diálogo como alborada de un ámbito de amor, que es participación del trinitario. En el diálogo, verdadero camino para tratar tanto las cuestiones políticas como las religiosas, los interlocutores viven en alguna medida del Dios Trinidad.

Más que hablar con palabras del Misterio supremo, el cristiano aprenderá y contribuirá a vivirlo, fomentando todo verdadero diálogo y todo proceso de reconciliación, como itinerario de la vida a la Vida.

Al dialogar con las grandes religiones orientales que conciben la Salvación como una suerte de inmersión en un Absoluto no personal, habríamos de comenzar por reconocer el correctivo que este subrayado supone para nosotros, cristianos, tantas veces inclinados a objetivar de manera contraproducente el Misterio Santo.

Hacia estas religiones, y antes aún hacia nosotros mismos, el lenguaje trinitario debería siempre transparentar la inefabilidad que constituye la primera exigencia de la adoración del Misterio Santo. Nunca abarcaremos la profundidad del Ser trinitario de la Suprema Realidad.

La consideración de ésta como exenta de contorno personal, ¿no comporta una exigencia continua de vaciamiento de toda actitud autoafirmativa? Es lo que también parece desprenderse de determinadas expresiones de esas creencias. Desde esta perspectiva pueden abrirse asimismo nuevos caminos de diálogo.

También el Dios de la zarza (Ex 2, 23-25; 3,1-3) y más aún el Dios de la Cruz, nos remite al vacío de la caída libre en vertical, nunca detenida, del

Amor que lo constituye, y así se constituye. Dios se halla en salida permanente de sí mismo, e invita al hombre al acto de confianza ilimitada de humanizarse con y como Él, su Dios.

El símbolo trinitario nos habla del que se encuentra más allá de todo nombre como continuo vaciarse, en proceso –conseguido– de donación. El diálogo religioso ¿no podría relacionar esta perspectiva, con la que acabamos de entrever en las religiones que se refieren al continuo vaciarse del Todo, y de todo en el Todo?

Al mirar juntos hacia el Misterio, ¿no encontraríamos en él que la supresión de toda autoafirmación distanciadora constituye la fuente de absoluta cercanía y el principio de la constitución de lo humano? El dicho de Jesús acerca de la importancia de entregar la vida para ganarla parece orientarnos en ese mismo sentido.

### 3.3. JESUCRISTO ÚNICO MEDIADOR Y LA AUTENTICIDAD DEL DIÁLOGO DE LAS RELIGIONES

La reivindicación cristiana de Jesús como Único Mediador puede ser tenida

como un obstáculo para el verdadero diálogo interreligioso, por la pretensión de superioridad que esa afirmación parece entrañar.

Más arriba hemos indicado el por qué de esa unicidad. Jesús es Mediador en cuanto hombre; pero su humanidad constituye una dimensión de su persona divina. Como tal no puede ser superada por otra; en ella se hace presente el Padre de manera inigualable, y todos participamos de la abundancia con que en consecuencia su Espíritu Santo de Amor ungió a Jesús.

De ahí la convicción cristiana de que en Jesucristo se halla Dios y Dios es hallado en él, de manera incomparable.

Ni ésta ni ninguna otra convicción mantenida con el respeto y la serenidad que caracterizan las verdaderas convicciones, tiene por qué entorpecer el diálogo. Otras religiones pueden abordar-lo asimismo desde sus propias e irrenunciabiles convicciones.

Del diálogo se espera ante todo enriquecimiento de las propias certezas, y si se produjera la renuncia a alguna de ellas, habría de ser como fruto de la luz obtenida en virtud del propio diálogo,

y, por supuesto, sin violencia ni coacción alguna.

Dadas sus convicciones acerca del papel insustituible de Jesucristo en la relación con Dios, ¿en qué sentido se encuentra llamado el cristiano a establecer un diálogo en pie de igualdad y sin pretensiones de superioridad con otras religiones?

Que Jesucristo sea el único Mediador significa que el Padre hizo todas las cosas en función de él, Señor resucitado. En consecuencia, todo ayuda a caminar hacia él, a menos de que el hombre entorpezca o quiebre ese caminar.

Todo lo real se halla orientado hacia Jesucristo en virtud del orden impreso por el Creador en su creación. De suyo, todo nos orienta hacia el Señor resucitado, Primogénito de todo, por quien y para quien todo fue hecho.

Que todo se oriente hacia el Señor Jesús significa que su mediación se ejerce en todo, incluso en ámbitos donde él no es conocido. Y esto no sólo en virtud de una acción secreta del Espíritu de Dios en nuestras conciencias.

Esta divina y secreta actividad en lo profundo del corazón suele recibir con buen fundamento el nombre de gracia.

Gracia que, no lo olvidemos, supone antes que nuestra propia transformación interior, el Don del Espíritu Santo, que, en cuanto tal persona-Don se nos comunica y nos transforma mediante su actividad.

También Jesucristo en persona es gracia. Así como la gracia del Espíritu Santo consiste ante todo en el Don de su persona, la gracia de Jesucristo se identifica con el propio Jesucristo. “Gracia de Cristo” equivale a “gracia que es Cristo”.

Nos ha sido dada al dársenos él, en virtud de la Encarnación de la segunda persona de la Trinidad. Gracia por tanto sensible, visible en sus gestos corporales, y audible en la voz de sus palabras.

La gracia de Dios es Dios en sí mismo regalándose al hombre mediante las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. Ésta última, secreta, se desarrolla en el fondo del corazón, conduciéndonos hacia Jesús. Éste como persona divina hecha carne, y en cuanto primer enviado, también es Gracia. Lo es indicándonos con su vida y su mensaje el proyecto salvador del Padre.

La gracia del Espíritu Santo, que llena toda la tierra, conduce hacia Jesu-

cristo, y en último término a configurar-nos con su modo de vivir. Configuración desde luego no mimética, pero también externa.

Esta configuración externa con Cristo es necesaria para ser constituidos en testigos suyos. No debe considerarse de manera exclusiva como expresión de actitudes interiores; éstas son también consecuencia de un modo externo de vivir.

La interpelación externa de un testigo de Cristo, el testimonio de una vida configurada con él, es también gracia; gracia de Cristo prolongada en nuestra historia. La Iglesia tiene hoy como en todos los tiempos la misión de *significar* la gracia. Que sean uno, para que el mundo crea, rezó Jesús.

El testimonio visible de Jesús es reemplazado por el también visible de sus comunidades. “Me voy”... “amaos los unos a los otros para que se os conozca como discípulos”.

La Iglesia mediante sus estructuras de comunión, sus sacramentos, sus testigos, prolonga en el mundo el signo de Cristo: está llamada a actuar así, por analogía y sobre todo por participación,

en el ser del único Mediador, como “gracia de Cristo”.

La gracia de Cristo externa y visible, consiste en primer término en Cristo mismo, que desde el conocimiento de su Humanidad nos interpela, nos intriga acerca de su personalidad íntima, y por ella nos conduce al Padre hacia quien él orienta su vida, y con quien él en cuanto Dios se identifica.

La Iglesia institucional, puede ser considerada como gracia de Cristo, en sentido análogo. Ella, por su estructura, es la institución que conserva su legado, Palabra, Sacramentos, gobierno pastoral. Identificada con él, su Cabeza, remite a él de manera explícita y externa.

A menudo, y aún más en nuestros días, se relaciona la Iglesia con el Espíritu Santo que la anima en su caminar hacia Jesucristo. Sin el aliento de esta comunión en el Pneuma, el resto se convierte en cuerpo muerto, corteza sin vida.

Ello es certísimo; pero también lo es que sin expresión externa, la comunión se marchita como árbol sin corteza. Por ello resulta tan importante hallar las formas externas, que sin detrimento de

sus estructuras fundamentales conviertan a la Iglesia en *signo* de Cristo en el ámbito de cada cultura y en cada momento del tiempo. Sólo así será la *Iglesia carne y signo de Cristo*.

Cristo, él mismo gracia, y su Iglesia también en un sentido segundo gracia de Cristo. ¿No pueden serlo asimismo en sentido análogo las religiones no cristianas? La respuesta afirmativa se impone.

Las realidades todas de este mundo, aun las no religiosas, en virtud del plan divino que las cristofinaliza a todas pueden ser consideradas como “gracia de Cristo” al menos en dos sentidos. En primer lugar, porque en principio todas remiten a él. Todo se hizo por él, y en todo lo que fue hecho había vida, luz de los hombres. Haber aceptado el orden de la Creación hubiera hecho vivir a los hombres de la misma verdadera Vida que se halla en el Hijo.

Pero además y sobre todo, las cosas de la creación y los acontecimientos de la historia, se caracterizan por su visibilidad. Nos interpelan viniendo desde fuera invitándonos así a tomar postura ante ellos y a cambiar de manera consecuente nuestras actitudes interiores.

En la dignidad impresionante y en el sentido de lo humano que tantas veces se transparenta en los rostros de quienes, tal vez sin conocer a Cristo, han sido víctimas de desgracias naturales o de la violencia de las guerras, ¿no se descubre una expresión magnífica de lo que venimos llamando gracia de Cristo?

Estas personas en vez de someterse a la violencia padecida o de acudir a una violencia del mismo tipo, le plantan cara, nunca mejor dicho; inscriben en sus rostros, y en el modo contenido de expresar su indignación, la actitud fundamental, de protesta clara y al mismo tiempo de confianza suprema, del crucificado inocente.

A través de su sufrimiento, y su morir, ¿no se han asociado, de manera secreta al misterio pascual del Señor? ¿Acaso (y esta pregunta se relaciona muy estrechamente con la finalidad de este punto de nuestro discurso) con su expresión visible no invitan a otros a incorporarse ellos también a ese misterio cuya expresión cristiana ignoran?

¿Qué duda cabe que nuestro conocimiento del crucificado se obtiene y se acrecienta no sólo a través de la lectura creyente de los evangelios, sino de la

consideración de tantos rostros crucificados, víctimas de desgracias que ellos no provocaron?

Naturalmente la actitud cristiana, ya en cuanto humana, se rebela contra la crueldad y contra toda forma de injusticia. Repudia el dislate con tanta razón criticado por Nietzsche de llamar bueno a lo manifiestamente perverso.

La expresión de Bernanos "todo es gracia" ha de interpretarse a la luz de esta otra de san Pablo: "en todas las cosas interviene Dios para bien de los que lo aman" (Rm 8, 28).

Ello implica una actitud atenta a cuanto ocurre en nuestro entorno, y desde él hacia nosotros. Así lo descubriremos como expresión de gracia, o discerniremos cómo puede ser asumido en el camino hacia Jesús, sin incurrir en el dislate antes mencionado.

Lo real ha sido convertido en camino de gracia; todo, en sí mismo y no como envoltura de otra realidad espiritual, es gracia. La gracia no constituye una realidad diferente de sus portadores; lo real es gracia por la intrínseca respectividad hacia la vida íntima de Dios que, de hecho, todo posee.

Esta respectividad ha de ser descubierta por el hombre, pero ello no implica necesariamente que lo sea sólo cuando se manifiesta en expresiones cristianas, ni que sólo conduzca a Cristo cuando el descubrimiento se traduzca en categorías explícitamente cristianas.

Karl Rahner, como es sabido, fundamenta lo que estamos llamando respectividad intrínseca con su doctrina del existencial sobrenatural. Antes de que respondamos a la llamada de Dios, ésta resuena en nuestro interior como componente estable en nuestra naturaleza, no debido, sino dado por la benevolencia de Dios; de modo gratuito, pero perteneciente en virtud del ese mismo don a nuestra estructura humana fundamental.

Menos conocidas tal vez son las referencias de Rahner al "existencial cristico", que todo posee en virtud de esa ordenación de todas las cosas hacia el Señor resucitado, de que venimos hablando. Esta doctrina subraya más cómo la interpelación de gracia (¡"gratia Christi"! ) nos llega también desde fuera.

Se distingue entonces de la conducción interior del Espíritu Santo; se com-

bina con ella pues si lo externo no se hallase animado por el Espíritu se reduciría a revestimiento sin vida. Constituye además, y esto es importantísimo, el comprobante objetivo de la autenticidad de la gracia del Espíritu.

Mt 25,44-45 nos enseña que quien da de beber al sediento, apaga la sed de mismo Cristo. Encontramos a éste, no en virtud del pensamiento formulado en nuestro interior acerca de su identificación con el necesitado; sino por la real identificación de Cristo con él, aunque nosotros no hayamos pensado en ella, o tal vez no hayamos tenido oportunidad de hacerlo.

Añadamos que la revelación personal del Logos en la Encarnación no excluye, ni *tampoco incluye* desde todos los puntos de vista, la que de él mismo se halla esparcida en el universo. Si se halla esparcida en todo, todo debe ser considerado por quien cree en Jesucristo, y con la finalidad prioritaria sobre cualquier otra de avanzar en la relación con el propio Señor Jesús.

Si todas las cosas nos interpelan, y Dios se abre camino a través de todas ellas, ¿cómo no han de ser objeto de atenta consideración las expresiones ri-

tuales, orantes, ascéticas, contemplativas..., de religiones distintas de la cristiana, y en particular las de sus figuras más señeras?

Jesús, no cabe duda, constituye el criterio último de verdad para quien desde la fe en él participa en el diálogo interreligioso. Él es nuestra riqueza, y como tal la ofreceremos.

Pero su conocimiento no es excluyente. Implica no sólo atención a su figura, sino a todas las demás figuras de mediación de este mundo. Lo cual abre amplias perspectivas de diálogo sobre las diversas figuras concretas de mediación.

Desde la fe cristiana las tenemos, con toda seriedad, como posibles expresiones de gracia. El diálogo debe representar para nosotros una búsqueda humilde, no sólo de lo que tal vez hemos ocultado de Jesús, sino también de lo que sólo es posible saber de él a través del diálogo de las religiones.

Éste nunca deberá ser considerado como un entretenimiento marginal. La riqueza de Jesucristo ha de ser expresada en el ámbito de otras culturas, y con las categorías propias de éstas. Pero también hemos de estar a la inversa.

Hemos advertido que la humanidad de Jesucristo nunca debe ser considerada como subsistente en sí misma, sino como el modo humano de existir del Hijo, Mediador por ello imposible de cambiar por otros.

Sin embargo el propio Jesús en su humanidad se hallaba afectado por su *hic et nunc*, por las coordenadas espacio temporales de la cultura en que él vivió entre nosotros.

No cabe duda no sólo de que su riqueza es expresable en otras culturas, sino de que en gran parte se encuentra ya expresada en ellas, tanto en el lenguaje verbal de otras religiones como en las actitudes de sus creyentes.

De aquí deriva la obligación de un diálogo referido a esta configuración empírica del Logos en otras culturas y religiones. La teología dogmática fundamenta la necesidad de este diálogo; no entra en su desarrollo concreto, que corresponde a otras disciplinas, representadas en este mismo volumen o en otros de esta colección.

La nuestra, pensamos, no constituye una propuesta *inclusivista* de diálogo. Porque en el contacto con otras religiones aprende a conocer a Dios mediante

expresiones diversas de las que Jesús pudo emplear en su cultura y en su tiempo.

Unas y otras expresiones confluyen en la riqueza de Dios y en la de Jesús. Pero sin que unas y otras se incluyan entre sí mientras recorren el camino. El conocimiento de las expresiones de la humanidad de Jesucristo no incluye necesariamente las expresiones de las demás religiones, ni las hace inútiles.

Sin acoger la riqueza propia de las religiones, seríamos infieles a nuestra propia fe cristiana y al Dios que veneramos. Éste, en su misterio insondable, no se constituye tan sólo al entregar su propia riqueza; sino al *acogerla*, encontrándola reflejada en el Hijo de su Amor. Dios no consiste únicamente en donación ilimitada, sino también en la acogida más perfecta.

Reparemos que el Padre desde toda eternidad encuentra su propia riqueza en el Hijo; pero no sólo concentrada en la persona de éste, sino en la forma y medida en que su abundancia ha sido expresada en nuestro mundo y en nuestra historia.

Al acogerse y recogerse en la unidad perfecta del Amor a su Hijo Amado, el Padre Amante acoge al Hombre que

constituye con el Verbo una única y misma persona. Por ese mismo hecho acoge también a todos los hermanos de su Hijo con quienes éste se encontró al participar de nuestra carne y de nuestra sangre.

Todos nos hallamos en Dios, y también la entera riqueza de las expresiones culturales y religiosas de todos los pueblos; todo es acogido por Dios de toda eternidad, y, subrayémoslo bien, sin esa acogida, Dios no ha querido constituirse como Dios.

¿Cómo va el cristiano a constituirse como tal, sin acoger la riqueza entera del Verbo, esparcida por él en los caminos de la historia y en la multiplicidad de las religiones?

Dios no puede ser Dios sino acogiendo en la Palabra de su Hijo; ésta encierra toda la riqueza divina, concentrada en su simplicidad, pero también esparcida en la multiplicidad de sus expresiones creadas.

Constituiría un error de sabor gnóstico, pretender acceder a la plenitud del Hijo menospreciando esa multiplicidad, tal como ella ha querido manifestarse en nuestra historia. Entre esas ex-

presiones ciertamente destaca la de su propia Encarnación, no sólo como una cumbre jamás soñada, sino por constituirse en criterio de todas las demás.

Pero ello no convierte en inútiles a estas últimas. Todas son necesarias, por cuanto sólo peregrinando por todas ellas, vamos haciéndonos cargo de la riqueza eminente del propio Verbo de Dios.

La obligación del diálogo interreligioso resulta perentoria; se halla fundada en la propia estructura del diálogo originario: el que se desarrolla en la comunión íntima de la Trinidad santa, y en el que ésta consiste.

#### 3.4. DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, Y GRATUIDAD DE LA SALVACIÓN

Refirámonos ahora a la cuestión de la gratuidad de la salvación. El cristiano sabe que su acercamiento a Dios se produce no sólo a través de expresiones religiosas, pertenezcan éstas o no a su propia fe; la salvación se acerca por multitud de caminos; cuanto hallamos de humano es sendero de Dios: "cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo

cuanto sea virtud o valor, tenedlo en aprecio" (Flp 4,8).

A ello nos conduce el tránsito vida/Vida que se actúa por comunicación de la plenitud de Dios. La salvación constituye así el acabamiento de la única obra que comenzó con el acto creador: el Padre actúa y Jesús también, mediante la acción misteriosa del Espíritu hasta lograr la deiformidad del hombre con Dios.

El término salvación, tan presente en la Biblia, nos recuerda que el tránsito a que nos referimos no se realiza de una manera homogénea, como si no se diese solución de continuidad entre la vida terrena y la Vida en la intimidad de Dios.

Ésta constituye siempre un regalo gratuito, y esta gratuidad consiste en algo más que en simples palabras. La liberación de la esclavitud, del pecado, pero también del "mal de la finitud" constituye un nuevo nacimiento, salto que no resulta evidente, y en el que tantas veces se hace presente el misterio del sufrimiento.

Pero es curioso. El hombre que necesita constitutivamente ser salvado, experimenta al mismo tiempo una enorme repugnancia a serlo. Le parece que ello

implica una renuncia intolerable a su propia autonomía.

Esta tendencia al ateísmo dada con la propia condición de creatura se expresa con fuerza: si existo, quiero hacerme cargo, totalmente, de mi propia existencia; deseo estatuir por mí mismo el conjunto y cada una de las relaciones que van a configurar mi manera de estar en la vida.

Esta pretendida autonomía supone sin embargo costos enormes: enclausrarse en el temporalismo de las cuatro paredes de un mundo sin horizontes de Infinito.

Vamos a referirnos a algunos caminos que nos hacen vivir la gratuidad de *la salvación*. Me referiré a cuatro de esos caminos. Veremos que no suponen humillación alguna para el hombre, sino realización verdadera de su humanidad.

a. La oración, vivida en modalidades muy variadas pero como expresión de la fe, y acogida del Dios-que-se-da, en donación siempre inmerecida por parte de la creatura.

Una expresión de tal actitud la constituye el silencio de la adoración; quizá muy costoso hasta lograr la pacificación del organismo entero, expresa

*sin embargo como silencio de escucha y acogida que el Don de Dios, y de su Vida, no puede ser resultado del esfuerzo humano.*

El rito litúrgico y la belleza de su celebración supone el esfuerzo de prepararla, y el estudio de su significado. Constituye otra expresión de gratuidad, por la salida de sí que supone, y la renuncia a homogeneizar el rito con el deseo inmediato de individuos o grupos particulares creadores de su propia liturgia. Dios posee sus caminos, no podemos prescribirle los nuestros.

- b. El amor al otro hombre, desinteresado e incondicional constituye una expresión máxima de gratuidad. Ésta se manifiesta, cuando el amor mantiene su don incluso al verse defraudado por su destinatario; cuando renueva su capacidad de acogida y sigue confiando pese a las limitaciones de las personas a las que se dirige.

El paradigma supremo del amor incondicional se encuentra en Jesucristo: "Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Jn 15,13). En la relación filial de Jesús con Dios encontramos la fuente del

*carácter incondicional de su amor. "Si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos?"*

*"Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos" (Mt 5,46.44b-45).*

Padre Dios alimenta todo amor verdadero, y lo orienta a hacerse según el modelo vivido por Jesús. El amor interhumano incondicional es posible en cuanto alimentado por el propio Amor divino intratrinitario.

Éste encuentra en el Padre su manida, y se plenifica al ser filialmente acogido por el Verbo. Jesucristo vive este amor también en su modalidad humana: "me dejaréis solo; pero yo nunca estoy solo, el Padre está conmigo. En el mundo tendréis tribulación, pero confiad, yo he vencido al mundo" (cf Jn 16,32-33).

La estructura de gratuidad propia del amor cristiano interhumano se halla en la intimidad divina intratrinitaria. La invasión del corazón del hombre por la Suma Realidad divina, esto es,

por el Amor que es Don del Padre plenificado por el Acoger filial, hace posible la incondicionalidad del amor cristiano entre los hombres, y fundamenta la obligación suprema de mantenerlo en medio de la contradicción. Otras religiones estimulan a vivir esta incondicionalidad del amor. Por las razones antes expuestas, el cristiano considerará todos esos estímulos con respeto sumo y fuente de enriquecimiento de su propio amor.

Una cosa más. El carácter incondicional del amor ha de reconocerse no sólo considerando la actitud subjetiva de quien lo practica. También, y de manera preferente, se reconoce en la índole del Don que se ofrece.

Tema prioritario del diálogo interreligioso habría de ser si la actitud religiosa se orienta a transmitir el Don de los dones, a Dios mismo en su Misterio insondable, cuyo contacto más allá de toda consideración utilitaria, transmite una felicidad cargada de vocación de eternidad.

El cristiano debe descubrir la dimensión de compromiso con lo temporal que su propia fe entraña; esta dimensión, como vimos, constituye un ele-

mento imprescindible del tránsito de la vida a la Vida. Pero no debe hacer olvidar dónde reside y con quien se identifica esa Vida hacia la que caminamos.

Otras religiones nos recuerdan de manera poderosa el carácter último del Don de los dones, que se entrega ya en el camino.

El carácter incondicional del Amor ha de recordar que ocuparnos con lo de aquí no puede condicionarnos hasta el punto de hacernos olvidar que el Don del Amor, que hemos recibido y que hemos de transmitir, se identifica con el Dios que es Amor.

Sólo él constituye nuestra riqueza y por tanto la de los demás, aunque la participación y el crecer en el amor nos exija transformar lo temporal en la dirección y de la manera que Dios nos indicó en Jesús.

- c. El sufrimiento, en lo que tiene de pasividad incontrolable por persistir pese a todos los recursos terapéuticos, y sobre todo el morir, se revelan asimismo ante la mirada cristiana como lugares donde vivir el carácter gratuito de la salvación inalcanzable mediante los recursos humanos.

Cuando el misterio de la impiedad nos encierra sin posibilidad de escapar; o cuando alguien resulta víctima de la crueldad sin límites, el cristiano puede aún confiar en la acción amorosa de Padre Dios, eficaz a pesar de las terribles apariencias.

Después del grito del terrible abandono vino la exclamación de la suprema confianza puesta por Lucas en labios de Jesús, “Padre, *en tus manos pongo mi espíritu*” (Lc 23,46).

Con estas palabras Lucas descubre cómo el Hijo adecua de manera suprema su modo humano de existir al que le compete en la comunión trinitaria, en la que él existe como pura acogida del don del Padre. Nada puede forzar esta donación; nada hay más gratuito que la filiación; el hijo no se hace a sí mismo; es engendrado por sus padres, y en cuanto tal es hecho por ellos.

La salvación, advirtió Jesús a Nicodemo, implica un nacer nuevo, “de arriba”, gratuito. La filiación divina, médula de la salvación, es don comunicado y siempre mantenido por parte de Padre Dios.

El sufrimiento, y sobre todo el morir, deben acabar con todo residuo de autoafirmatividad por parte del hombre, de modo que termine la posibilidad de ateísmo dada con la condición de creatura. Esa posibilidad desaparece si el hombre se de-pone y se pone en manos del Padre.

Jesús lo hizo, consumándose así el modo humano de su filiación respecto de Dios.

Todo morir que no se vea rechazado en su propia estructura lleva inscrito en sí mismo, y según los principios que antes expusimos, su orientación hacia el Misterio de Jesucristo: el morir no es término del camino, sino *tránsito* hacia la Vida plena de la Resurrección.

d. La gratuidad es vivida asimismo por quien a lo largo de la existencia mantiene una *esperanza inquebrantable*, pese a las circunstancias, múltiples, que parecen privarla de todo fundamento.

Esta esperanza se halla implicada en los modos anteriores de vivir la gratuidad, y se ve confirmada por la fe en la consumación escatológica de que nos habla la Escritura.

Llegará el día en que el Padre sea todo en todas las cosas, y ello porque la humanidad habrá sido hecha partícipe de la vida de Dios al ser asociada a la Resurrección de Jesucristo. Resucitará entonces un cuerpo compenetrado por la presencia transformadora del Espíritu Santo, *soma pneumatikón*, y habrá nueva creación.

La misma creatura material participará a través del hombre de la salvación de Dios, gracia de filiación, incorporación a la comunión de los divinos tres, capaz de eliminar pecado, muerte, llanto, dolor: todo residuo de negatividad.

Estructuras de gratuidad como las mencionadas no humillan. No sitúan en relación de mera dependencia; conducen a asumir una relación que nosotros no hemos constituido, pero constitutiva de nuestro ser entero de creatura y de personas libres, y que por añadidura nos comunica la verdadera salvación.

La experiencia cristiana, y la de otros muchos hombres religiosos da testimonio de que la unión con el misterio santo dilata el corazón y confiere libertad.

Las estructuras de gratuidad ponen de relieve la imposibilidad de que el hombre se apodere de Dios; subrayan la discontinuidad neta entre Él y la creatura. Pero son tan constitutivas de lo humano como aquéllas que por orientarse más al control de las situaciones, resultan más homogéneas con la dimensión autoafirmativa del hombre.

Pueden en consecuencia ser vividas de modo secular, y en todo caso sus expresiones múltiples abren un ámbito de problemática que afecta de manera plena al diálogo interreligioso; sobre todo teniendo en cuenta que aluden de lleno al problema del mal y al sentido de la existencia.

## CONCLUSIÓN

Nuestro trabajo se ha referido a rasgos muy característicos de la imagen del Dios de los cristianos y de la salvación que nos aporta. Pero cuanto especifica al cristiano supone para él una obligación ineludible de dialogar con las otras religiones.

El carácter único del Mediador, obliga a buscar su presencia actuante en todo lo real. El convencimiento de que la salvación nos viene también en y desde

las realidades de este mundo, y con más razón desde expresiones religiosas distintas de las nuestras, nos mueve a la veneración sincera de todas ellas.

En muchas hallaremos alimento para nuestra propia fe; no porque descubramos lo que ya teníamos. Sino porque nos desvelan novedades de la realidad de Dios imposibles de encontrar por otros caminos.

Karl Rahner estimaba la situación de diáspora en que los cristianos se encuentran, como una necesidad histórica con la que Dios cuenta y con la que todos nosotros debemos también contar.

Algo análogo deberíamos afirmar respecto de la pluralidad de religiones. Constituye una necesidad histórica, cuya superación no parece previsible, y con la que todos debemos contar.

Esto supone que las religiones dialoguen entre sí. Ojalá que los creyentes de todas ellas entrelacen cada vez más sus manos alzándolas hacia el Infinito Trascendente, o buscándolo en la profundidad de lo real.

Esas manos elaborarán así, entrelazándose, verdadero Pan de Vida, y encenderán Luz de salvación para todos los hombres.

---

# VIII

---

## EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

*José J. Alemany*

### INTRODUCCIÓN

Que el diálogo interreligioso ha sido y está siendo crecientemente objeto de atención por parte de la teología cristiana es un hecho bien conocido por quien esté mínimamente atento a la proliferación de estudios, publicaciones que ofrecen presentaciones generales o monográficas de sus problemática, cursos u otras actividades académicas y de divulgación que se ocupan de él. Las páginas siguientes se proponen contribuir a completar este panorama mediante el conocimiento valorado de las manifestaciones de un sector tan importante en la toma de postura doctrinal respecto de la valoración de las religiones como es el constituido por el magisterio de la Iglesia católica. Sin entrar en más precisiones eclesiológicas, que aquí serían superfluas, damos por sentado que las elaboraciones teológicas y las declara-

ciones magisteriales, aun estando estrechamente relacionadas, aparecen caracterizadas por rasgos y connotaciones diferentes. Distintos, entre otras notas, son el peso de autoridad que las respalda, los carismas eclesiales que se expresan en cada uno de los grupos, la índole y responsabilidad de los sujetos emisores, los objetivos y los géneros literarios. De más está señalar que, por supuesto, ambos sectores se reclaman mutuamente y que sólo una visión complexiva que los abarque puede pretender dar cuenta con justicia de la complejidad del asunto y de los rumbos que ha seguido su afrontamiento.

Supuesto el centramiento de esta aportación en los documentos del magisterio de la Iglesia, será oportuno que el lector tenga en cuenta las limitaciones con que se plantea el enfoque de las mismas, a fin de calibrar adecuadamente su

alcance. Dada su gran abundancia, nos referiremos solamente a una selección de los documentos emitidos desde la Iglesia católica romana a partir del Concilio Vaticano II. Y, por tratarse de documentos, dejamos a un lado los gestos extratextuales, la ponderación de los hechos acaecidos en este período: visitas recíprocas, celebraciones religiosas compartidas, y otros similares, de indudable peso para obtener una panorámica realmente completa de dónde se sitúa el magisterio de la Iglesia respecto del diálogo interreligioso. Tampoco nos será posible discutir aquí adecuadamente las muchas cuestiones, y entre las más centrales de la teología cristiana, que conectan estrechamente con el fondo del tema, como el carácter único de Cristo como mediador de una salvación, la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia, la reivindicación de absolutez por parte del cristianismo, la existencia y reconocimiento de una revelación y de libros portadores de ella en otras religiones, etc.

En fin, en este trabajo adoptamos una orientación marcadamente expositiva más que de profundización dogmática en los conceptos. Se trata de llevar a cabo un recorrido de los textos más sig-

nificativos, acompañado de un breve comentario que permita encuadrarlos en el momento de su emisión y calibrar sus matices teológicos. La combinación de lo analítico-cronológico y lo sintético-doctrinal nos permitirá concluir con un resumen valorativo final.

## I. DOCUMENTOS PONTIFICIOS

Como ya queda sugerido, el panorama que se presenta a los ojos del observador o del estudioso es verdaderamente vasto: entre 1963 y 1997 se cuentan 377 documentos solamente del magisterio pontificio con alusiones al diálogo interreligioso o tratamiento detenido del mismo (Gioia 1994; Capmany 1994; Gioia 1998), sin incluir ni los que tocan al diálogo con los judíos, ni los procedentes de dicasterios vaticanos, ni todos los individuales o colectivos dispersos en la inabarcable pluralidad de episcopados del mundo; a esta cifra hay que añadir todavía los emitidos en los últimos años. Solamente los que proceden del más alto magisterio de la Iglesia bastan, no sólo por su cantidad sino sobre todo por su insistencia en el tema y por los planteamientos teológicos que contie-

nen, para dar la razón a un experto de la categoría de Mons. Rossano cuando afirma: "El camino del diálogo se habría atascado o se habría confundido y perdido en las peripecias de las discusiones si la mano segura y resuelta de los papas no hubiera estado ahí para abrir y sostener su andadura" (Rossano 1993, 370).

Este itinerario, no demasiado prolongado en el tiempo si se tiene en cuenta la espectacular rapidez de la evolución eclesial y teológica que supone, es bien conocido y ha sido objeto de distintas revisiones sintéticas, lo que me dispensa de presentarlo aquí una vez más en detalle (Kroeger 1997; Langella 1998; Recasens 1998). Una mirada retrospectiva que abarque los últimos 35 años queda realmente impresionada al constatar los pasos efectuados y las metas alcanzadas que al comienzo de este proceso hubieran parecido ilusorias... si alguien se hubiera detenido a pensar en ellas; sobre todo en lo que respecta a la creación de una conciencia en el cuerpo de la Iglesia. Tanto más cuanto que el punto de partida, si tomamos como tal la mentalidad preconiliar, no sólo era la ausencia no digamos ya de incitaciones, pero incluso de menciones del diálogo interreligioso,

sino una valoración de las otras religiones cargada con connotaciones negativas, viendo en ellas situaciones a extirpar, si era preciso con recurso a la fuerza, cuando se trataba de dar paso a la proclamación del cristianismo; o, en el mejor de los casos, objeto de la conversión que se estimaba consecuencia lógica de tal proclamación.

Entremos ya en la consideración de estos documentos, siguiendo el orden cronológico de los mismos dentro de los dos pontificados en que se produjeron. En la imposibilidad de abarcar los cientos de intervenciones diversas de los Papas, nos limitaremos a reseñar las alusiones a nuestro tema contenidas en sus encíclicas.

### 1.1. PABLO VI

Inmediato heredero y continuador del Vaticano II, fue el primero en dar resonancia universal a la mentalidad gestada en el Concilio, siendo considerado el auténtico iniciador y teórico del talante dialogal; aunque todavía, por lo que toca al diálogo específicamente interreligioso, no lo hiciera con la resolución e insistencia que podremos observar en el pontificado siguiente.

### 1.1.1. *Ecclesiam suam* (1964)

Publicada en el intervalo entre la segunda y la tercera sesión del concilio, esta encíclica ejerció un considerable influjo en los documentos conciliares cuya elaboración se estaba ultimando entonces mismo, no sin problemas. Suponía una gran novedad de talante: en una atmósfera eclesial que no se había distinguido demasiado por él, y que desde luego no contaba con un respaldo doctrinal explícito para ejercitarlo, ni menos procedente de la máxima autoridad magisterial, marca la aparición del diálogo (llamado "colloquium" en el texto original) en el programa de renovación de la Iglesia. Es más notable por eso, por la eclesiología y autoconciencia eclesial que desarrolla (plataforma, por otra parte, imprescindible para poder llevarlo a cabo) y por la filosofía y teología del diálogo en que se apoya que por su aportación concreta, todavía tímida, al específicamente interreligioso, hasta el punto de que éste no es objeto de ninguna atención por ejemplo en el comentario editado por la BAC. El carácter del diálogo al servicio de la evangelización respondía a la convicción personal de

Pablo VI, que en una ocasión habría de confiar a Mons. Rossano: "La finalidad del diálogo es manifestar a los hombres el amor de Cristo" (Rossano 1993, 369). "Con su claridad sencilla y obstinada" (Losada 1965, 289), la encíclica se ha podido comparar con la rotura de un dique que pone en marcha un aluvión de fenómenos, no siempre fácil de encauzar y controlar. Todo esto, como suele suceder con las grandes y fecundas innovaciones, no se produjo sin sufrimiento, contradicciones y surgimiento de grandes cuestiones, hasta el punto de ser acusado el diálogo por algunos de caballo de Troya en el interior de la Iglesia.

El texto da por supuesto, antes de la promulgación de la Constitución *Dei Verbum*, el concepto dialogal y salvífico de revelación que iba a presentar ésta. El pensamiento de fondo que preside la argumentación es que si la historia de la salvación se entiende como un diálogo entre Dios y el hombre, la Iglesia se encuentra dotada y potenciada para proseguir ese diálogo con toda la humanidad y favorecer su irradiación en la transmisión del mensaje de salvación. El Papa expone la necesidad y formas del diálogo con cuatro círculos concén-

tricos: con el mundo entero, con los miembros de otras religiones, con las otras Iglesias cristianas y al interior de la Iglesia. Y es en el segundo de ellos donde incluye el párrafo que se refiere más directamente a nuestro tema:

“Luego, en torno a Nos, vemos dibujarse otro círculo, también inmenso, pero menos lejano de nosotros. Ante todo, el de los hombres que adoran al Dios único y supremo, al mismo que nosotros adoramos. Aludimos a los hijos del pueblo hebreo, dignos de nuestro afectuoso respeto, fieles a la religión que nosotros llamamos del Antiguo Testamento; y después a los adoradores de Dios, según la concepción de la religión monoteísta, especialmente la musulmana, merecedora de admiración, por todo aquello que en su culto de Dios hay de verdadero y de bueno. Y también a los seguidores de las grandes religiones afroasiáticas. Evidentemente no podemos admitir estas variadas expresiones religiosas, ni podemos quedar indiferentes como si todas, a su modo, tuviesen el mismo valor y como si autorizasen a sus fieles a no preocuparse en investigar si Dios mismo ha revelado una forma exenta de todo error, perfecta y definitiva, con la que Él quiere ser conocido, amado y servido. Al contrario, con deber de

lealtad hemos de manifestar nuestra persuasión de que la verdadera religión es única y esa es la religión cristiana; y que alimentamos la esperanza de que como tal, llegue a ser reconocida por todos los que buscan y adoran a Dios.

Pero no queremos negar nuestro respetuoso reconocimiento a los valores espirituales y morales de las diversas confesiones religiosas no cristianas; queremos promover y defender con ellas los ideales que nos son comunes en el campo de la libertad religiosa, de la hermandad humana, de la buena cultura, de la beneficencia social y del orden civil. En orden a estos comunes ideales un diálogo por nuestra parte es posible y no dejaremos de ofrecerlo dondequiera que con recíproco y leal respeto, sea aceptado con benevolencia” [124-125].

No es difícil observar en estas expresiones una cierta fluctuación entre el reconocimiento de los valores respetables de las religiones y el señalamiento de sus limitaciones. Volviendo a positiva la insinuación negativa con que las caracteriza el Papa, aparecen como sumidas en el error, imperfectas y transitorias. Por eso se aspira a que reconozcan la verdad única del cristianismo; y por eso el diálogo no se establece respecto de

puntos estrictamente religiosos, que no se consideran dialogables, sino en realidad sólo “en orden a estos comunes ideales” de tipo social y humano.

### 1.1.2. *Evangelii nuntiandi* (1975)

El Sínodo de los Obispos de 1974 sobre la evangelización no había llegado a conclusiones, contentándose con emitir una breve declaración en la que no se mencionaba el tema del diálogo interreligioso, a pesar de haberse ocupado con él y de haber escuchado importantes tomas de postura de los obispos a lo largo de sus trabajos. El mismo Papa lo había aludido en su discurso de apertura entre las cuestiones dignas de consideración:

“No podemos omitir el señalar a las religiones no cristianas; de hecho ellas no deben ser consideradas más como rivales o como obstáculo a la evangelización, sino como zonas de vivo y respetuoso interés y de futura y ya iniciada amistad”.

En esa situación da a luz Pablo VI su exhortación apostólica. Las otras religiones aparecen también como uno de los círculos de los destinatarios de la

evangelización [49s], no precisamente como interlocutores de un diálogo. Dice así en los párrafos más directamente referidos al tema:

“Asímismo se dirige a inmensos sectores de la humanidad que practican religiones no cristianas. La Iglesia respeta y estima estas religiones no cristianas, por ser la expresión viviente del alma de vastos grupos humanos. Llevan en sí mismas el eco de milenios a la búsqueda de Dios; búsqueda incompleta pero hecha frecuentemente con rectitud y sinceridad de corazón. Poseen un impresionante patrimonio de textos profundamente religiosos. Han enseñado a generaciones de personas a orar. Todas están llenas de innumerables ‘semillas del Verbo’ y constituyen una auténtica ‘preparación evangélica’, por citar una feliz expresión del Concilio Vaticano II, tomada de Eusebio de Cesarea.

[...] Queremos poner ahora de relieve que ni el respeto ni la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de las cuestiones planteadas, implican para la Iglesia una invitación a silenciar ante los no cristianos el anuncio de Jesucristo. [...] De ahí que, aun frente a las expresiones religiosas naturales más dignas de estima, la Iglesia se funde en

el hecho de que la religión de Jesús [...] sitúa objetivamente al hombre en relación con el plan de Dios, con su presencia viva, con su acción; hace hallar de nuevo el misterio de la paternidad divina que sale al encuentro de la humanidad. En otras palabras, nuestra religión instauro efectivamente una relación auténtica y viviente con Dios, cosa que las otras religiones no lograron establecer, por más que tienen, por decirlo así, extendidos sus brazos hacia el cielo” [53].

A pesar de sus explícitas expresiones de valoración, tiene un tono teológico más negativo que las opiniones escuchadas en el Sínodo. Especialmente la última frase, que se separaba de posturas expresadas por la Federación de Conferencias Episcopales Asiáticas durante la preparación de aquella asamblea, fue recibida con consternación por algunos comentaristas, hasta pensar que “aquí se pierden de vista las afirmaciones más penetrantes del Concilio” (Dupuis 1997, 260-261). En efecto, el anhelo de las religiones por establecer una relación con Dios se presenta como no obteniendo respuesta por parte de éste, lo que es un enfoque verdaderamente crudo.

## 1.2. JUAN PABLO II

La aportación más consistente y singular de este Papa es la insistencia en recordar la presencia activa del Espíritu Santo en la vida religiosa de los no cristianos (Dupuis 1997, 262). Al hacerlo así continúa, en ocasiones mediante una referencia explícita a este texto conciliar, la orientación de GS 22.

### 1.2.1. Redemptor hominis (1979)

La primera encíclica de Juan Pablo II unía la referencia a algunas cuestiones en las que se habían alcanzado posturas significativas con la mención de otras cuyo afrontamiento consideraba importante al inicio de su pontificado. El documento poseía, por lo tanto, un marcado carácter programático, pero fue apreciado sobre todo como una confesión de fe en la que la esperanza alejaba cualquier concesión a tonos sombríos o pesimistas. En uno de sus primeros párrafos alude al tema de los esfuerzos por avanzar en la unión de cristianos, y a él conecta la mención de las religiones, prolongada algo más adelante con otras consideraciones:

“Aunque de modo distinto, y con las debidas diferencias, hay que aplicar lo que se ha dicho a la actividad que tiene al acercamiento con los representantes de las religiones no cristianas, y que se expresa a través del diálogo, los contactos, la oración comunitaria, la búsqueda de los tesoros de la espiritualidad humana que –como bien sabemos– no les faltan tampoco a los miembros de estas religiones. ¿No sucede quizá a veces que la creencia firme de los seguidores de las religiones no cristianas –creencia que es efecto también del Espíritu de verdad, que actúa más allá de los confines visibles del Cuerpo místico– haga quedar confundidos a los cristianos, muchas veces tan dispuestos a dudar en las verdades reveladas por Dios y proclamadas por la Iglesia, tan propensos al relajamiento de los principios de la moral y a abrir el camino al permisivismo ético?” [6].

“La actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que ‘en el hombre había’, por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes; se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, que ‘sopla donde quiere’” [12].

“La autoconciencia de la Iglesia se forma en el diálogo, el cual, antes de ha-

cerse coloquio, debe dirigir la propia atención al otro, es decir, a aquél con el cual queremos hablar [...] Con la apertura realizada por el Concilio Vaticano II, la Iglesia y todos los cristianos han podido alcanzar una conciencia más completa del misterio de Cristo [...] En Cristo y por Cristo, Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella...” [11].

Observaremos como más llamativo en el enfoque de estas frases en primer lugar el atribuir la afiliación religiosa de no cristianos a la acción del Espíritu; y en segundo término, el rasgo de ejemplaridad para los cristianos que se les asigna, hasta el punto de que la comparación es netamente desfavorable a éstos: firmeza en creencias y solidez moral en las religiones frente a dudas de fe y relajamiento moral en los miembros de la Iglesia.

### 1.2.2. Redemptoris missio (1990)

El mismo recuerdo de “la acción del Espíritu Santo antes de Cristo, desde el comienzo, en el mundo entero y especialmente en la economía de la Antigua Alianza” [53] es retomado en *Dominum et vivificantem* (1986), con cita explícita

de GS 22. Pero este principio teológico tan caro a Juan Pablo II vuelve con mayor énfasis y amplitud en la tercera de sus encíclicas, en coherencia con el tema general de la misma:

“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. El Concilio Vaticano II recuerda la acción del Espíritu en el corazón del hombre, mediante las ‘semillas de la Palabra’, incluso en las iniciativas religiosas, en los esfuerzos de la actividad humana encaminados a la verdad, al bien y a Dios [...] El Espíritu, pues, está en el origen mismo de la pregunta existencial y religiosa del hombre, la cual surge no sólo de situaciones contingentes, sino de la estructura misma de su ser. La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino” [28].

El Papa mantiene, sin explicarla, dando por conocida su raigambre conciliar, la distinción entre manifestación parti-

cular y presencia universal. Junto a la reafirmación de la acción del Espíritu que fundamenta la legitimidad salvífica de las religiones, las conclusiones que Juan Pablo II saca de estos principios pneumatológicos insistentemente subrayados quedan algo más vagas e indecisas:

“La universalidad de la salvación no significa que se conceda solamente a los que, de modo explícito, creen en Cristo y han entrado en la Iglesia. Si es destinada a todos, la salvación debe estar en verdad a disposición de todos. Pero es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socio-culturales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tradiciones religiosas. Para ellos, la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo; ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración [continúa citando GS 22] [10].

[Tras exponer la unicidad y universalidad de la salvación en Cristo] “Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo, cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias” [5]

Gracia y salvación, por tanto, fuera de la Iglesia y para toda la humanidad, pero en último término proveniente de Cristo. El subrayado cristocentrismo es quizá la nota más destacada de este planteamiento, en conexión con la pneumatología ya observada.

### 1.2.3. Tertio millennio adveniente (1994)

Próximo ya el comienzo del nuevo milenio, Juan Pablo II dedica su carta apostólica a definir las líneas maestras del gran Jubileo con que invita a toda la Iglesia a conmemorarlo, y para cuya preparación anuncia ya la celebración de las tres asambleas continentales del Sínodo de los Obispos. La primera parte del documento, bajo el título “Jesucristo, el mismo ayer y hoy” asienta la fundamentación cristológica de todo el

planteamiento, y en concreto la salvación que el Señor ofrece y opera también en el paso cambiante de los tiempos. Es aquí donde el Papa llega a hablar de las religiones, como abrazadas también por el señorío universal de Cristo:

“(Jesús) no se limita a hablar en nombre de Dios como los profetas, sino que es Dios mismo que habla en su Verbo eterno hecho carne. Tocamos aquí el punto esencial que diferencia al cristianismo de otras religiones, en las cuales se ha expresado desde los comienzos la búsqueda de Dios por parte del hombre. En el cristianismo, el punto de partida es la encarnación del Verbo. Aquí ya no se trata más simplemente del hombre que busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí mismo al hombre y a mostrarle el camino que permitirá alcanzarlo [...] El Verbo encarnado es por tanto la realización (cumplimiento) de la aspiración presente en todas las religiones de la humanidad; esta realización es obra de Dios y supera toda expectativa humana. Es un misterio de gracia [...] De esta manera, Cristo es la realización de la aspiración de todas las religiones del mundo y, por eso mismo, es su plenificación única y definitiva” [6].

La famosa distinción barthiana entre religión y revelación, que otorga neta prioridad teológica, por no decir legitimación exclusiva, a la segunda, parece latir en el fondo de las palabras por las que el Papa contrapone iniciativa de Dios por la encarnación – búsqueda humana de Dios. El valor de las religiones es reconocido no tanto en sí mismo como por el hecho de que Cristo las plenifica. De aquí que a algunos comentaristas les haya parecido percibir en esta carta apostólica una actitud menos resuelta y más cautelosa en el señalamiento de la relevancia positiva y salvífica que cabe detectar en las tradiciones religiosas al margen de su referencia a Cristo, que la que podría deducirse de los textos anteriores.

## 2. DOCUMENTOS DEL ÁREA VATICANA

Aunque no se hayan publicado como procedentes de la autoría directa del Papa, algunos documentos emitidos desde organismos vaticanos están dotados de una representatividad que justifica que les prestemos atención aquí. Los avala la autoridad y competencia

respecto del tema de las instituciones que los prepararon, en ocasiones durante largos años de elaboración y contando, por supuesto, con los necesarios asesoramientos de expertos. Nos fijaremos en los más significativos para el asunto del diálogo interreligioso.

### 2.1. LA ACTITUD DE LA IGLESIA FRENTE A LOS SEGUIDORES DE OTRAS RELIGIONES. REFLEXIONES Y ORIENTACIONES SOBRE EL DIÁLOGO Y MISIÓN (1984)

Fue elaborado y emitido por el Secretariado para los No Cristianos, en el transcurso de un largo proceso que pasó por cuatro redacciones, sujetas a numerosas consultas y enmiendas de teólogos y expertos. Como ya se pone de manifiesto en el título, se presta en él gran atención al tema del diálogo: de 44 párrafos, 24 le están dedicados, lo que hace imposible reproducir aquí sus contenidos y glosarlos en detalle. Ante todo se preocupa de establecer una fundamentación general de la actitud del diálogo, sin perder de vista el contexto misional en que éste se sitúa. El diálogo no procede de oportunismos tácticos, sino

de la experiencia, la reflexión y la constatación de dificultades que son comunes [20]. Está motivado por la fidelidad al hombre y por la fecundidad aneja a la relación interpersonal [21]. Inspirado en perspectivas trinitarias, su meta es la realización del Reino [22-25]. Citando los textos pertinentes del Vaticano II se añade:

“De acuerdo con las explícitas indicaciones conciliares, estos valores se encuentran condensados en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Éstas merecen por tanto la atención y la estima de los cristianos, y su patrimonio espiritual es una eficaz invitación al diálogo, no sólo acerca de sus elementos convergentes sino también sobre aquéllos en que divergen” [26].

Refiriéndose ya más próximamente al ámbito misionero, el documento ve manifestarse las actitudes propias del diálogo ante todo en la vida corriente mediante el respeto, la atención y la acogida, movidas por el deseo de infundir sabor evangélico en todos los ambientes [29-30], así como en el aprecio de categorías culturales [34]. Hay otras formas y niveles de diálogo: la colaboración en objetivos humanitarios, so-

ciales y económicos; el intercambio entre expertos religiosos; la confrontación de experiencias religiosas que, siempre con todo respeto a las conciencias, puede conducir a una auténtica conversión pero en todo caso promueve la paz y es fuente de esperanza [31-33, 35, 37-38, 42-43]. De esa manera:

“Se convierte en enriquecimiento y cooperación fecunda para promover y preservar los valores y los ideales espirituales más elevados del hombre [...] y no se detiene antes las diferencias, quizá profundas, sino que se remite con humildad y confianza a Dios que es mayor que nuestro corazón”.

## 2.2. DIÁLOGO Y ANUNCIO (1991)

No muchos años después del anterior, un nuevo documento sobre la misma área temática fue publicado, esta vez bajo la responsabilidad conjunta del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Obedece al deseo, en primer lugar, de salir al paso de quien pensara que, a fuerza de insistir sobre la necesidad del diálogo en el contexto de la evangeliza-

ción, pensara que el “anuncio” explícito de Cristo había dejado de tener sentido; y en segundo término, a la conveniencia de aclarar las relaciones entre ambos conceptos y las actividades que los ponen en práctica.

En su introducción, el documento apunta, como razones de la actualidad del tema, a la conciencia de pluralismo de religiones renovadas e influyentes, y al deseo de estimular la práctica de un diálogo todavía titubeante, sujeto a cambios según regiones, dependiente de muchos factores [4]. Con todo no es posible el diálogo indiscriminado sobre todo respecto de los nuevos movimientos religiosos [13]. Tras recordar la doctrina conciliar y pontificia y la centralidad de Cristo (conocida por los cristianos, desconocida por los otros, que sin embargo son destinatarios también de su salvación si se comportan en fidelidad a su propia conciencia), el texto prosigue:

“Es posible distinguir fácilmente los frutos del Espíritu Santo en la vida personal de los individuos, cristianos o no. Pero es muy difícil identificar en las otras tradiciones religiosas elementos de gracia, capaces de sostener la respuesta positiva de sus miembros a la

llamada de Dios. Se requiere, por tanto, un discernimiento, cuyos criterios hay que establecer. Muchas personas sinceras, inspiradas por el Espíritu de Dios, han marcado ciertamente con su impronta la elaboración y el desarrollo de sus respectivas tradiciones religiosas. Pero esto no implica necesariamente que en ellas todo sea bueno.

Afirmar que las otras tradiciones religiosas contienen elementos de gracia no quiere decir, por lo demás, que todo en ellas sea fruto de la gracia. El pecado actúa en el mundo y, por eso, las tradiciones religiosas, a pesar de sus valores positivos, reflejan también los límites del espíritu humano, que, a veces, es propenso a elegir el mal. Una aproximación abierta y positiva a las otras tradiciones religiosas no autoriza, pues, a cerrar los ojos ante las contradicciones que puedan existir entre ellas y la revelación cristiana. Cuando sea necesario, habrá que reconocer que existe incompatibilidad entre ciertos elementos esenciales de la religión cristiana y algunos aspectos de estas tradiciones.

Esto significa, por consiguiente, que [...] los cristianos pueden también plantearles, con espíritu pacífico, algunos interrogantes acerca del contenido de su credo. Pero los cristianos también deben aceptar, a su vez, que se les cuestione” [30-32].

Como vemos, aquí surge como novedad el aspecto de la interrogación recíproca, si bien parece que en las otras tradiciones religiosas haya más elementos cuestionables que en el cristianismo; o al menos, aquéllos se detallan más. Por otra parte, la razón fundamental del empeño de la Iglesia en el diálogo no es meramente antropológica, sino teológica: Dios ofrece su salvación en un diálogo con la humanidad [38]. Ni su objetivo es simplemente la comprensión mutua y las relaciones amistosas, sino el testimonio recíproco del propio credo y el descubrimiento común de las propias convicciones religiosas [40]. Supone aceptar recíprocamente la existencia de las diferencias o incluso de las contradicciones y respetar las decisiones libres de la conciencia [41]. Recordando las formas de diálogo ya señaladas en 1984, se confirma la conveniencia de su variedad y de su relación mutua, destacando su importancia por lo que respecta al desarrollo integral, la justicia social y la liberación humana, así como el reconocimiento y cuestionamiento de los valores culturales [42-46]. Entre sus disposiciones se

encuentran equilibrio, desinterés, imparcialidad, capacidad de aprender y autocrítica [47-50]; numerosos son también sus obstáculos, de los que hay que ser conscientes [51-53].

### 2.3. EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES (1996)

El último documento que merece consideración en esta serie procede de la Comisión Teológica Internacional. Se trata de un extenso texto de 117 párrafos, que tras ser preparado a lo largo de tres años por una subcomisión bajo la presidencia del profesor de la Gregoriana, L. Ladaria, obtuvo la aprobación del cardenal Ratzinger. Presenta una síntesis completa de la doctrina al respecto, expuesta en tonos en los que predomina la sólida fundamentación y la prudencia. Comienza presentando el *status quaestionis* de una teología de las religiones; luego establece los presupuestos teológicos fundamentales; y concluye con las consecuencias respecto del valor salvífico de las religiones, la cuestión de la revelación y el concepto de verdad.

En los últimos párrafos, aun reconociendo que no es éste el tema funda-

mental del documento, se ocupa del diálogo [105-117]. Con un enfoque de indudable originalidad señala que “los diálogos [...] comprometen, no sólo a las personas que dialogan, sino también, y en primer lugar, al Dios que profesan” [106]. Lo que quiere indicar es que la imagen de Dios portada por los interlocutores no es indiferente; queda afectada por la forma cómo unos la presentan y otros la entienden. Por eso los diálogos suponen aclararse respecto de los dos niveles fundamentales en que tienen lugar las interpelaciones mutuas, aunque sean implícitas: el sentido de Dios (como objeto de pregunta activa y pasiva, de cuestiones conexas y de discernimiento sobre los ejes en torno a los cuales se articulan tanto los diversos nombres divinos como el vocabulario teológico tributario de una cultura específica) [107-108]. Y el sentido del hombre, con la antropología subyacente, las posturas respectivas acerca de la muerte, la relación con Dios en la oración [109-113]. La conclusión recuerda la perspectiva trinitaria no sólo del diálogo, sino de las obras en las que también debe manifestarse [114-117].

### 3. DOCUMENTOS EPISCOPALES

El tercer gran sector de tomas de postura sobre el tema de las religiones y el diálogo interreligioso, al que es preciso asomarse en esta revisión, es el constituido por las voces individuales o colectivas de los obispos. Es innecesario recordar que también ellas forman parte del magisterio de la Iglesia, y por tanto que su presencia no necesita ser justificada en el enfoque adoptado para esta colaboración. Pero a las razones eclesiológicas se unen otras que todavía refuerzan la conveniencia de fijar en ellas nuestra mirada, concretamente en relación con este tema. En efecto, aunque la occidentalización haya impregnado ya a las culturas autóctonas en mayor o menor medida, se trata de comunidades alejadas geográficamente de los ambientes occidentales y consiguientemente, también del centro de la Iglesia. Pero lo que les confiere mayor interés es que las manifestaciones de las jerarquías de las Iglesias locales tienen una característica propia: proceden de la inmediata experiencia de la pluralidad y la convivencia, frecuentemente en situaciones eclesiales minoritarias, a veces en un marco socio-

político conflictivo por razón de las diferencias religiosas; y por otra parte viven el problema de una revisión de la fundamentación teológica de la evangelización. Es interesante considerar con qué inflexiones peculiares reflejan la doctrina que entre tanto ha crecido en el conjunto de la Iglesia, y qué acentos o prioridades propios destacan.

El alcance de las palabras anteriores se comprenderá mejor si se tiene en cuenta que nos vamos a limitar a reseñar criterios doctrinales y sugerencias para su conducción a la práctica procedentes de las Iglesias asiáticas y africanas. Como consecuencia de las peculiares situaciones de esas Iglesias, en ellas se ha dado una especial densidad de preocupaciones, y consiguientemente también de manifestaciones, sobre posturas a tomar ante el hecho de la convivencia interreligiosa de sus pueblos. Buena prueba de ello son las numerosas iniciativas institucionales puestas en marcha especialmente desde los episcopados asiáticos, como muestran las copiosas recopilaciones que las recogen (Rosales y Arévalo 1992; Colombo 1997; Eilers 1997). De aquí que, lo mismo que sucedió en páginas anteriores con los pontificios, no

podamos fijarnos sino en una selección de los documentos emitidos en los últimos años, en la confianza de que los que presentamos a continuación son suficientemente significativos y ofrecen una base sólida para realizar un balance. Algunos de estos materiales y comentarios han sido ya contemplados en un trabajo anterior (Alemany 1999).

Antes de entrar en ellos, de todas maneras, no será superfluo insistir en la conveniencia de tomar conciencia de las caracterizaciones de todo tipo que reviste la situación en estas áreas, y que inciden decisivamente en las relaciones interreligiosas en ellas. No pudiendo ahora desarrollarlas extensamente, nos contenamos con evocar los rasgos sociopolíticos (antiguos países coloniales con un posible resentimiento frente a lo occidental que a su vez es visto como en íntima conexión con el cristianismo; áreas de influjo contrapuesto de ideologías con fuertes desniveles económicos), culturales (muy antiguas civilizaciones a veces organizadas bajo sistemas tribales o familiares, fuertemente marcadas por su componente religioso, el animismo, el papel que juegan los ancestros) y eclesiales (cristiandades rela-

tivamente jóvenes sometidas a las tensiones centralismo/periferia, dependencia/resistencia ante ayudas y apoyos occidentales; condicionadas por su situación de minorías en contexto de otra religión mayoritaria y por las limitaciones de origen político-religioso respecto de actividades de proselitismo o de su presencia pública). Estas mínimas caracterizaciones, que naturalmente conllevan diferenciaciones entre las distintas zonas que a su vez sería preciso registrar, no pueden ser ignoradas a la hora de obtener una visión más realista de la complejidad del panorama.

Teniendo todo esto en cuenta, entramos ya en la consideración de algunas de las manifestaciones más significativas de estos episcopados.

### 3.1. LAS IGLESIAS ASIÁTICAS

Ya en el Primer Encuentro de obispos de Asia (Manila 1970) se manifestaba con determinación una voluntad programática de los participantes:

“Nos comprometemos en un diálogo abierto, sincero y continuo con nuestros hermanos de las otras religiones de Asia, a fin de que podamos apren-

der unos de otros cómo enriquecernos espiritualmente y cómo trabajar más eficazmente juntos en nuestro común empeño por el desarrollo humano integral” (Colombo 1997,[ 45]).

Merece la pena que fijemos nuestra atención en este texto, porque, a pesar de tratarse de una fecha tan temprana, muestra una llamativa madurez y una profunda intuición de la fecundidad que prometen los objetivos que señala para el diálogo. Sin aludir a su fundamentación teológica, es obvio que la tienen y que subyace a ellos; por otra parte, están dotados de una considerable dosis de realismo respecto de las circunstancias locales.

A partir de aquí, no hay documento colectivo de los episcopados asiáticos en que no se reitere el tema del diálogo con las religiones como uno de los elementos primordiales de la presencia y la vida cristiana en los países de aquel continente. Cuando se constituye la Federation of Asian Bishops Conferences (FABC), ya en su primera asamblea (Taipei 1974) se pronuncia ofreciendo una síntesis expresiva de valoraciones del diálogo y de criterios teológicos. Recojamos sus párrafos más significativos:

“En este diálogo aceptamos a las tradiciones religiosas como elementos importantes y positivos en la economía del plan divino de salvación. En ellas respetamos y reconocemos profundos ideales y valores espirituales y éticos. Durante muchos siglos ellas han representado el patrimonio de experiencia religiosa de nuestros antepasados, del cual nuestros contemporáneos no cesan de extraer fuerza y luz. Han sido —y son todavía— la auténtica expresión de los más nobles deseos de su corazón y la patria de su contemplación y oración. Han contribuido a modelar la historia y la cultura de nuestros países. ¿Cómo no respetarlas y honrarlas? Y ¿cómo no reconocer que Dios ha atraído así a nuestra gente por su medio?

Solamente dialogando con estas religiones podemos descubrir las semillas de la Palabra de Dios. Este diálogo nos permitirá tocar con la mano las expresiones y la realidad del ser más íntimo de nuestra gente, y nos pondrá en situación de encontrar modos auténticos de vivir y expresar nuestra misma fe cristiana. El diálogo nos hará ciertamente descubrir muchas riquezas de nuestra propia fe, que quizá no habíamos percibido nunca. Y así se puede convertir en una amistosa participación en la búsqueda de Dios y de la fraternidad entre sus hijos.

Por nuestra parte, podemos ofrecer cuanto creemos que sólo la Iglesia tiene el deber y el gozo de darles a ellas y a todos los hombres: la unidad con el Padre en su Hijo Jesús; los caminos de la gracia que Cristo nos da en el evangelio, en los sacramentos y en la fraternidad de la comunidad que intenta vivir en él; la comprensión del valor de la persona humana y de la dimensión social de la salvación humana, salvación que asume y da sentido a la libertad humana, a las realidades terrestres y al curso de la historia de este mundo” (Colombo 1997, [ 69-74]).

La doctrina emanada desde los plenarios de la FABC ha sido coherentemente prolongada por comisiones y organismos especializados creados por el Episcopado asiático. Así en las conclusiones de una consulta teológica promovida por la FABC un par de décadas más tarde (Bangkok 1991) se escuchan argumentos análogos a favor del diálogo:

“La Iglesia, estando al servicio del evangelio del Reino de Dios, debe reconocer que el mismo Reino está actuando en las situaciones sociopolíticas y en las tradiciones religiosas y culturales, y entrar en diálogo con ellas. El fundamento de tal empeño no es simplemente antropológico, sino teológi-

co. En Cristo, Dios ha entrado en un diálogo con los hombres, ofreciéndoles la salvación... Las tradiciones religiosas de Asia exigen nuestro respeto a causa de los valores humanos y espirituales que conservan... Para las Iglesias en Asia, por ello, establecer relaciones interreligiosas positivas y constructivas con individuos y comunidades de estas tradiciones religiosas es parte integrante de su misión evangelizadora. Tal diálogo con las otras religiones preparará también el terreno para acciones comunes entre las diversas religiones a favor de la justicia y la paz, que contribuirán al cumplimiento del papel profético de las Iglesias locales asiáticas de manera cada vez más eficaz.

Este continuo proceso de diálogo que causa una conversión cada vez más profunda al Reino de Dios y fidelidad al Espíritu del Señor resucitado purificará cada vez más a las Iglesias locales de su pecado y las hará capaces de realizar con mayor eficacia su misión evangelizadora en Asia..." (Colombo 1997, [1498-1506]).

Similares recomendaciones figuran entre las conclusiones del Coloquio sobre la Iglesia en Asia en el siglo XXI celebrado en Pattaya (Tailandia) en agosto de 1997, sobre "Communion and Solidarity: a New Way of being Church in Asia":

"1. Alentar una armonía entre las creencias, alianzas entre todos los pueblos que estén dispuestos a trabajar juntos en un diálogo de vida y actividades.

2. Intensificar el diálogo interreligioso (ya que la globalización conducirá a la fragmentación y a ulteriores conflictos), y trabajar a través de alianzas en el interior de la sociedad civil.

3. La FABC debería desarrollar formas simbólicas de 'estilos de vida y acción' que puedan ser comprendidos por nuestros interlocutores no cristianos e interpretados claramente por países tan vastos como China e India en el sentido de que la Iglesia en Asia no está dominada por los intereses o el pensamiento occidentales.

4. Continuar compartiendo experiencias de diálogos interreligiosos en el nivel asiático.

5. Promover la formación de 'comunidades vecinales' interreligiosas en las cuales individuos y familias de un lugar experimenten un apoyo y aceptación genuinos" (*FABC Papers*, nº 83, Octubre 1998, 52-53).

Plenamente en la misma línea se sitúa FEISA I, el programa Faith Encounters in Social Action llamado a la vida por el Bishop's Institute for Social Action (Pattaya, Tailandia 1994). No deja de ser llamativo que un organismo especializa-

do en la acción social dedique su primer y llamativamente inspirado y profundo comunicado al diálogo interreligioso, presentado como un camino compartido hacia la casa de Dios, rico en operatividad transformadora para los fieles que lo emprenden (Colombo 1997, 761-794). Pero donde lógicamente se ha producido un intenso trabajo de aliento al diálogo entre las religiones y enseñanza sobre su fundamentación y alcance es en el seno del Bishops' Institute for Interreligious Affairs (BIRA). Sus cinco series de conferencias celebradas entre 1979 y 1995 produjeron un número considerable de documentos que, además de los aspectos generales del diálogo, se fijan también monográficamente en el mantenido con religiones individualizadas como el budismo o el Islam. Desde 1986, representantes de otras Iglesias cristianas no católicas tomaron parte también en las deliberaciones y trabajos del BIRA.

No cabe duda de que con todas estas sugerencias se ponen por obra las consecuencias de los principios teológicos que percibía el jesuita indio M. Amaladoss, destacado en el estudio de estos problemas:

“Si reconocemos la actividad del Espíritu en otras religiones, entonces la única actitud que podemos adoptar hacia ellas es la de un diálogo respetuoso... Pero en nuestra lucha contra Satanás y el Mamón encontramos en otros creyentes más bien aliados, no enemigos. O en otras palabras, la Buena Nueva desafía a los cristianos tanto como a otros creyentes a convertirse. Nuestro desafío es entonces la colaboración con las otras religiones en la persecución de los valores humanos y espirituales comunes” (Amaladoss 1998, 16).

El espacio asignado a esta colaboración no nos permite prolongar el examen de estos documentos. Una visión más detallada pondría de manifiesto complementaciones teológicas de no menor interés: la relación del diálogo con la fe y el servicio, el papel de los laicos en él, la ayuda que presta al testimonio cristiano, la posible contribución de los medios de comunicación, las dificultades que se le oponen. Pero consideramos que estas pocas referencias son ya muy expresivas del volumen de preocupación que despierta en las Iglesias asiáticas la necesidad y la puesta en práctica del diálogo interreligioso. Sus indicaciones tendrían que ser evidentemente dife-

renciadas teniendo en cuenta la diversidad de situaciones religiosas y sociopolíticas de los países que integran el vasto continente.

### 3.2. LAS IGLESIAS AFRICANAS

Nos asomamos ahora a la resonancia que ha tenido en el mundo eclesial africano el tema del diálogo interreligioso. Por lo que toca a las voces de su jerarquía, ha sido el Sínodo africano (1994-95) el que ha dado ocasión a manifestaciones más concentradas sobre la forma como esos miembros de los episcopados locales enfocan el diálogo interreligioso (Cheza, Derroitte y Luneau 1992; Cheza 1996). Pero el panorama se amplía si se tiene en cuenta que estos pastores transmiten lo que sin duda predomina en el ambiente de las comunidades a las que representan, y en las cuales las posturas que reflejan forma parte conatural de su magisterio así como de los esfuerzos por traducirla a una práctica consecuente. De aquí que el tema se contemplara ya en el documento de trabajo preparatorio (Okoye 1993) y fuera detenidamente aludido en las alocuciones de inauguración y clausura del rela-

tor general del Sínodo, el cardenal H. Thiandoum, arzobispo de Dakar. En general, tales menciones sitúan al diálogo interreligioso en relación con otras formas, realizaciones y demandas de diálogo tanto al interior de la Iglesia como entre ella, la sociedad civil y las otras religiones.

El escenario de la vida cristiana en África presenta connotaciones específicas. Sentimientos de alegría y desánimo se mezclan en quienes observan la situación: los católicos han crecido en un siglo hasta alcanzar la cifra de 95 millones; pero este número representa sólo el 14 % de la población. En este contexto, dos grandes sectores son objeto primordial de la reflexión de quienes se pronuncian sobre el tema en el Sínodo, pero aparecen también en otros muchos trabajos de carácter teológico. Por una parte se da algo tan íntimamente compenetrado con factores culturales como son las religiones autóctonas; por otra, la presencia del Islam. Ambos posibles interlocutores plantean problemas e incitaciones muy diferenciadas. De las religiones autóctonas proviene la llamada de los ancestros, formas de culto estrechamente relacionadas con la naturaleza

o con ritos de tránsito de fuerte componente social y tribal. Ello, entre otros aspectos, motiva que sean tomadas en serio (Gantin 1996). El Islam, por su lado aporta frecuentemente, debido a su tendencia intrínsecamente exclusivista, conflictos o al menos situaciones discriminatorias cuando los cristianos forman una minoría en un país constitucionalmente islámico, con las posibles consecuencias hacia su marginación sociopolítica y ambiental, el integrismo o la agresividad por parte de la religión dominante.

Por ello es explicable que las realizaciones de diálogo deban contentarse en ocasiones con una mera presencia testimonial, indudablemente elocuente pero también plena de renunciaciones y abnegación, cuando se soñaría con una evangelización explícita. Así lo sugería Mons. M. Gagnon, obispo de Laghouat en Argelia:

“Por nuestra presencia, la Iglesia manifiesta su respeto por esta tradición religiosa [la musulmana] y los valores morales y espirituales que contiene, sin dejar por ello de tener en cuenta con lucidez y realismo el hecho de que ella se encuentra ante una religión que rei-

vindica su origen en la tradición bíblica, de la que sería, al mismo tiempo, el último y el más perfecto eslabón y que, por este motivo, se presenta como dotada de una vocación universal” (Cheza 1996, 114).

Hablar de presencia testimonial es otra forma de aludir a un tópico incesantemente repetido en los medios interreligiosos de Asia y África, el “diálogo de vida”: compartir situaciones, proyectos, carencias y realizaciones con los compatriotas miembros de otras religiones. Un diálogo que se considera tan elocuente como el explícitamente religioso. Lo recordaba Mons. M. N’Garteri Mayadi, obispo de Moundou en Chad:

“Algunos católicos sueñan con ver a la Iglesia adoptar una actitud dura, sectaria, siguiendo el ejemplo de lo que creen ver entre los musulmanes. En un contexto tan difícil, nosotros estimamos que todo lo que hagamos en los terrenos de la educación, de la salud, del desarrollo o de las ayudas, debemos continuar haciéndolo para todos los ciudadanos del país, sin tener en cuenta su religión. Más aún, allí donde sea posible, lo hacemos con los musulmanes: es nuestra forma de proseguir el ‘diálogo de la vida’. Pensamos tam-

bién que es necesario multiplicar las sesiones de formación para el conocimiento del Islam, a fin de que los cristianos abandonen sus prejuicios, superen su complejo de inferioridad, descubran las riquezas de la fe cristiana y estén orgullosos de ellas” (Cheza 1996, 116-117).

Otras varias voces episcopales se elevaron en el mismo sentido. Como consecuencia de ello, el tema del diálogo fue recogido en las 64 proposiciones del documento final elevado al Papa. La importancia de este documento conclusivo es que ya no transmite opiniones individualizadas de miembros de la jerarquía africana, sino el parecer de una asamblea donde ha estado representado el conjunto del pueblo de Dios en aquel continente, también a través de laicos, sacerdotes y religiosos. La manifestación se produce en un contexto que abarca juntamente el diálogo al interior de la Iglesia y el ecuménico. Lo que toca al interreligioso contempla los dos campos principales de diálogo citados y se enfoca de la siguiente manera:

“Este esfuerzo debe abrazar igualmente a todos los musulmanes de buena voluntad. Los cristianos no podrían olvi-

dar que los musulmanes sinceros se esfuerzan por imitar la fe de Abraham y por vivir según los mandamientos del decálogo. Además, los católicos están invitados a practicar con ellos un diálogo de vida en la familia, en el trabajo, en la escuela y en la ciudad, de manera que se promuevan las relaciones de una sociedad justa donde un verdadero pluralismo garantiza toda libertad y especialmente la libertad religiosa...

Para favorecer un tal compromiso por parte de los cristianos en el marco local, regional o nacional, es deseable que se creen comisiones e institutos donde sea posible informarse y formarse para un diálogo interreligioso positivo, en el respeto recíproco de los valores espirituales de cada interlocutor...

Es evidente que el diálogo con la religión tradicional africana debe continuar, porque esta religión ejerce todavía su influjo sobre los africanos y orienta con frecuencia su modo de vida, incluso entre los mejores católicos. Existen valores positivos en la religión tradicional africana que podrían ser muy útiles a la Iglesia. El fondo doctrinal de la religión tradicional africana es la fe en un ser superior que es el creador, el dispensador de todas las cosas, el justo juez, el eterno, etc. Quienes se adhieren a la religión tradicional africana merecen el respeto. Crean en Dios y

en los valores espirituales. Esta fe y esos valores han conducido a buen número de ellos a abrirse a la plenitud de la revelación en Jesucristo, por el anuncio del evangelio.

Las Conferencias Episcopales nacionales deberán conceder una mayor atención a las religiones tradicionales africanas. Es preciso evitar una terminología despectiva, como 'paganismo' y 'fetichismo', cuando se habla de la religión tradicional africana. Además, en los seminarios y centros de formación se imponen cursos de religión tradicional africana, así como se hace necesario intensificar la investigación y subrayar bien los elementos de esta religión que son compatibles con el evangelio ([41-42]; Cheza 1996, 258-259).

Como vemos, en este importante documento son de nuevo el Islam y las religiones tradicionales los principales focos de atención del cristianismo africano. Dejemos resonar estas apreciaciones como una síntesis tanto de las inquietudes y dificultades que reviste el diálogo en este contexto como de los afanes por superarlas desde la convicción de las exigencias de una fe cristiana auténticamente enraizada en su medio local.

#### 4. CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Es hora de cerrar este trabajo, no sin insistir en que la visión ofrecida no es sino una panorámica parcial que obedece más al deseo de presentar algunos datos y algunas sugerencias sobre tema tan vasto que a la convicción de haber agotado cuanto se pueda observar sobre él, ni desde un punto de vista cuantitativo ni desde el cualitativo.

Pero la perspectiva que hemos alcanzado nos da base para efectuar algunas consideraciones que complementen el recorrido analítico con una reflexión sintética. Las presentaremos de una forma condensada.

1. El tema del diálogo interreligioso, tanto en sí mismo como en cuanto constituye un componente a tener en cuenta en la conciencia y misión evangelizadora de la comunidad cristiana, ha sido objeto de un abundante tratamiento por parte de instancias representativas del Magisterio de la Iglesia. Este dato constituye un fenómeno sorprendente y diferenciador de épocas anteriores y puede valorarse como una muestra de la importancia que se le asigna en niveles institucionales de la Iglesia católica romana.

2. La atención prestada a los documentos, y más si se la reduce a los que proceden de representantes de la jerarquía eclesiástica, es incompleta si se ignoran, al menos, dos aspectos cuya relevancia les hace ser más que complementarios: la dimensión fáctica, gestual (cuyo ejemplo más eminente es quizá la jornada de oración convocada por Juan Pablo II en Asís, octubre de 1986) y las tareas, actividades y publicaciones, con frecuencia poco conocidas, del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso.
3. La doctrina ofrecida por el Magisterio está plenamente situada en las huellas del Concilio Vaticano II. En este sentido, ciertamente no ha habido una marcha de retroceso, debido a eventuales posturas cautelares, respecto de las posturas y precisiones teológicas establecidas por el Concilio. Pero también es preciso indicar que esta fidelidad en las manifestaciones posteriores es compatible con una falta de nuevos pasos desde aquella plataforma, e incluso con una carencia de clarificaciones respecto de puntos confusos o equívocos de la doctrina conciliar, o que simplemente pedirían ir más allá de ella. La doctrina no avanza sobre la del Vaticano II, contentándose en la gran mayoría de los casos con recordarla y repetirla. Respecto de las manifestaciones postconciliares, se advierten los siguientes rasgos:
  - se inscriben por completo, como algo ya irrenunciable, en la valoración positiva de las religiones;
  - asumen *Nostra Aetate* como base doctrinal global de las posturas a tomar; y entre las grandes constituciones, se apoyan más en LG 16 que en GS 22.
4. El contexto en el que se dan las tomas de postura magisteriales, sobre todo las del magisterio romano, es más misionero que dialogal; más preocupado de estimular el diálogo al servicio de la proclamación del mensaje cristiano que de valorarlo en sí mismo. Esto tiene consecuencias tanto respecto de la estimación que se haga de la “otra parte” como respecto de los desarrollos doctrinales y metodológicos.
5. Los episcopados asiáticos y africanos se muestran:

- más cautelosos a la hora de buscar las fundamentaciones teológicas de la valoración de las religiones;
  - *más sensibles a las otras formas de diálogo*, como son las del diálogo de la vida y la cooperación en problemas comunes;
  - más propicios a dar énfasis, desde la propia experiencia de la convivencia, al aspecto de lo que los cristianos pueden aprender de los seguidores de otras religiones.
6. Las invitaciones al diálogo aparecen, *en primer lugar, como una expresión concreta y fáctica de un espíritu y actitud dialogal que se desea valorar como consecuencia de las riquezas antropológicas que contiene y de la necesidad de alimentarlo para salir al paso de problemas de convivencia, no sólo religiosa, sino también social y política. En segundo lugar, sus realizaciones en el terreno interreligioso son consideradas como formas sectoriales de un diálogo que conoce*
- también y debe fomentar expresiones al interior de la Iglesia, y entre ésta y otras Iglesias cristianas o la sociedad civil del entorno.
7. Las intervenciones del Magisterio dejan casi intactos los grandes problemas teológicos de fondo (por ej. la primacía de Cristo, la articulación de la realidad de la salvación fuera de la Iglesia cristiana). Sus apreciaciones al respecto son importantes, pero a pesar de ellas, los problemas no pueden considerarse ya definitivamente resueltos, y *por lo tanto tendrán que seguir siendo trabajados por los teólogos.*
8. En el conjunto de los documentos emitidos por las Iglesias regionales se acentúa mucho el valor del diálogo en el contexto de una teología y práctica renovadas de la misión; se lo pone en íntima conexión con las necesidades de la inculturación y se detallan sus exigencias concretas especialmente con budistas y musulmanes.

# ECLESIALIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN A LA LUZ DE LA NOCIÓN "ECCLESIA AB ABEL"

*Santiago Madrigal*

El 29 de mayo de 1453, tras casi dos meses de asedio, los turcos conquistan Constantinopla. Poco después llegan a Occidente noticias de tropelías y crueldades que causan verdadera conmoción en la Europa cristiana. Ante esta situación y esta amenaza el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) toma la pluma para poner por escrito –en forma de diálogo– su visión de *La paz de la fe*, una obrita que para el 21 de septiembre de 1453 ya estaba concluida. Casi al comienzo, el Verbo encarnado se dirige a los sabios representantes de los distintos pueblos de la tierra con estas palabras:

"El Señor, rey del cielo y de la tierra, ha oído los gemidos de quienes han sido ajusticiados, sometidos y reducidos a servidumbre por causa de la diversidad

de religiones. Y puesto que todos los que cometen o padecen persecución actúan porque creen que eso conviene a la salvación y agrada a su creador, el Señor se ha compadecido de su pueblo y ha decidido, mediante un consenso común de todos los hombres, que toda la diversidad de religiones sea armoniosamente reducida a una sola, que será en adelante inviolable".<sup>1</sup>

Poco más adelante, en diálogo con el Griego, se pone en boca del Verbo humanado la tesis de la obra: "No encontraréis otra fe, sino la misma y única presupuesta en todas partes" (n. 10). ¿Valdría, *mutatis mutandis*, un "no encontraréis otra Iglesia, sino una y la misma presupuesta en todas partes"? Algo así parece formular la noción de una *Ecclesia ab Abel*.

---

1. *La paz de la fe*, n. 9; cito según la traducción de V. Sanz Santacruz (Pamplona 1996), p. 53. Véase: M. Álvarez Gómez, *Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa: La Ciudad de Dios CCXII/2* (1999) 299-340.

I. APROXIMACIÓN AL PROBLEMA:  
LA FUNCIÓN DE LA IGLESIA EN  
LA SALVACIÓN DE TODOS

La historia notifica y registra cómo la cuestión de la pluralidad de las religiones ha planteado y, desgraciadamente, sigue planteando serios problemas de convivencia. El Cusano no es el único representante de planteamientos de este tipo, donde el sinnúmero de males producidos por la variedad de religiones propicia una meditación empeñada en la búsqueda de la concordia<sup>2</sup>. Nuestro tiempo percibe con la misma urgencia que la paz religiosa es un requisito para la paz entre los pueblos. Hoy por hoy, somos además conscientes de que el pluralismo religioso está siendo "el destino histórico de nuestra fe cristiana" (Cl. Geffré).

El reto planteado a una teología cristiana del diálogo interreligioso consiste en hacer justicia a estas dos afirmaciones fundamentales del Nuevo Testamento: la voluntad salvífica universal de Dios (Hch 10, 34-35; 1 Tim 2, 4-6), por un la-

do, y la mediación única y universal de Jesucristo, por otro (Hch 4, 12; 1 Tim 2, 5-6). Ello significa para nuestro tema, eclesialidad y universalidad de la salvación, que la significación salvífica de la Iglesia resultante de la mediación única y universal de Cristo se encuentra en tensión permanente con la voluntad salvífica universal de Dios. Por consiguiente, una vez reconocida la pluralidad de las religiones y la posibilidad de alcanzar la salvación sin pertenecer a la Iglesia católica, se abren estos interrogantes: ¿se puede seguir hablando de la necesidad de la Iglesia para la salvación, según el contenido más noble del adagio extra *Ecclesiam nulla salus*? ¿Es compatible el principio de la necesidad de la Iglesia para la salvación con la voluntad salvífica universal de Dios?

A partir de la consideración del hecho Jesucristo, las respuestas teológicas al fenómeno del pluralismo religioso se pueden agrupar en tres grandes modelos: paradigma exclusivista (Cristo con-

2. Podríamos remontarnos a Raimundo Llull, autor de *El libro del gentil y los tres sabios* (1271-72), y a toda una serie de personajes contemporáneos de Cusa dentro del siglo XV, como Juan de Segovia (1393-1458), Marsilio Ficino (1433-1499), G. Pico Della Mirandola (1463-1494), y a otros que nos adentran en el siglo XVI, como Juan Reuchlin (1456-1522), Erasmo (1466-1536) y Tomás Moro (1478-1535). Cf. A. Sartori, *Giovanni Pico Della Mirandola e il suo impegno per la concordia*: La Scuola Cattolica 126 (1998) 817-847.

tra las religiones), paradigma inclusivista (Cristo por encima de las religiones) y paradigma pluralista (Cristo junto a las religiones)<sup>3</sup>. Sus respectivas resultantes, que han sido tipificadas como *eclesiocentrismo*, *crisocentrismo*, *teocentrismo*, podrían ser reflejadas, a su vez, en estas tres sentencias de índole eclesiológica: *Extra Ecclesiam nulla salus*, *Ecclesia ab Abel*, *Extra communionem Dei nulla salus*. La dos primeras formulaciones tienen una larga tradición, la última ha sido propuesta por A. Houtepen revisando las etapas de la historia del primer adagio trazadas por F. A. Sullivan en su estudio *Salvation outside the Church. Tracing the History of the Catholic Reponse* (1992). Con la formulación "fuera de la comunión de Dios no hay salvación", el teólogo y ecumenista holandés resuelve la alternativa entre "exclusivismo y ecumenismo" optando expresamente por el "pluralismo teocéntrico" (en la línea de Hick y Knitter), pues le parece más fiel a

la Escritura y a la tradición católica de la Iglesia antigua que el "crisomonismo" (a lo K. Barth y H. Kraemer) o el "eclesiocentrismo universal" de Sullivan, que considera muy próximo al paradigma inclusivista de la teoría rahneriana de los "cristianos anónimos"<sup>4</sup>.

La postura reflejada en el enunciado "*extra communionem Dei nulla salus*" puede dar cuenta de la universalidad de la salvación; ahora bien, me parece tan englobante que disuelve la eclesialidad en la indefinición; pero así se evacúa el problema. Como exponente de un "eclesiocentrismo exclusivista" podemos citar a M. Lefebvre, para quien las ideas conciliares de libertad religiosa, colegialidad y ecumenismo son el correlato eclesial de los ideales de la Revolución francesa (libertad, igualdad, fraternidad), y en el fondo, auténticas "bombas de relojería" que pueden dinamitar la Iglesia. Por eso advierte: "Nadie, sea mahometano, sea protestante, sea animista, puede alcanzar

3. Véase los modos de clasificación señalados por la Comisión Teológica Internacional en el documento *El cristianismo y las religiones* (1996), n. 9-12, en: C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia* (Madrid 1998) pp. 560-562. Sobre esta problemática, A.A. Gerth, *Theologie im Angesicht der Religionen. Gavin d'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks* (Paderborn 1997). M. Brück-J. Werbick, *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologie* (Friburgo/Brisg. 1993).

4. A. Houtepen, *Extra Ecclesiam nulla salus?*: *Studi Ecumenici* 15 (1997) 531-548.

la salvación sin la gracia de la Iglesia católica, sin la gracia de la cruz de nuestro Señor Jesucristo. Sólo hay una cruz que puede salvar, y esa cruz ha sido confiada a la Iglesia católica, y a nadie más"<sup>5</sup>. Entre este eclesiocentrismo exclusivista y el pluralismo teocéntrico, quedamos abocados a ese comedido *crisotocentrismo* que la Comisión Teológica Internacional describe en el documento *El cristianismo y las religiones* (n. 11) como conciliación de "la voluntad salvífica universal de Dios con el hecho de que todo hombre se realiza como tal dentro de una tradición cultural, que tiene en la religión respectiva su expresión más elevada y su fundamentación última". El *crisotocentrismo* –se dice– "acepta que la salvación puede acontecer en las religiones, pero les niega una autonomía salvífica debido a la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo". ¿Se puede ir más allá? Por mi parte, voy a tratar de

plantear la función de la Iglesia en la salvación de todos a partir de la noción *Ecclesia ab Abel*, como principio y fundamento de una perspectiva "inclusivista" que pretende alcanzar una valoración teológica positiva de la salvación en las otras religiones.

En último término quedamos situados ante el difícil problema de definir la Iglesia. Entre las distintas imágenes propuestas por el Concilio Vaticano II, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu, misterio de comunión y sacramento, la que elimina una interpretación exclusivista del adagio "fuera de la Iglesia no hay salvación" es esa reformulación que la contempla como el "sacramento universal de salvación". Esta es, hoy por hoy, la fórmula privilegiada dentro de la eclesiología católica para plantear la cuestión de la eclesialidad y la universalidad de la salvación<sup>6</sup>. Ahora bien, esta caracterización

5. Cit. por W. Beinert, *Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?*: Stimmen der Zeit 115 (1990) 75-86; (y 264-278); aquí: 75.

6. LG VII, 48; véase CTI, *El cristianismo y las religiones*, n. 62-79, pp. 582-587. Para una clarificación y fundamentación teológica de la Iglesia como sacramento, véase: J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen* (Freiburg 1992). Este trabajo es cronológicamente anterior a la Declaración "Dominus Jesus, sobre la unicidad y la universalidad de la salvación de Jesucristo" (Agosto 2000). Por ello queda al margen de nuestra consideración. He analizado este documento de la Congregación para la Doctrina de la fe tan relevante para nuestra problemática en otro lugar. Véase: S. Madrigal, *Dominus Iesus y el diálogo interreligioso: Relaciones Interconfesionales XXV*, n. 61 (2001) 57-66.

del misterio de la Iglesia no se debe dissociar del recurso a la idea de una "Iglesia que existe desde Abel" mencionada de forma expresa ya en el segundo párrafo de la Constitución dogmática *Lumen gentium* (=LG).

Nuestro problema consiste, a la vista del pluralismo religioso, en conciliar dos principios católicos: la *necesidad* salvífica de la Iglesia y la posibilidad de salvación fuera de ella. Estamos ante el problema de la *concordantia canonum discordantium*: la eclesialidad potencialmente excluyente del "fuera de la Iglesia no hay salvación" y la eclesialidad potencialmente incluyente de una "Iglesia desde Abel". Ahora bien, manteniendo los dos cuernos del dilema es precisamente donde se plantea el problema de la eclesialidad y la universalidad de la salvación, puesto que una vez realizada la revelación de Cristo las otras religiones quedan contrapuestas a la revelación cristiana y a la configuración histórico-social, jurídica y cultural que es la Iglesia cristiana. Surge entonces la cuestión de fondo planteada por el documento *El cristianismo y las religiones*: cómo valora la Iglesia católica desde el punto de vista teológico las religiones (n. 3).

No es mi intención dar respuesta a esta pregunta. Me voy a mover en el marco estricto de la función de la Iglesia para la salvación de los hombres. Voy a seguir metodológicamente los pasos siguientes: en primer lugar, —a la luz de la historia y el destino del axioma clásico "extra *Ecclesiam nulla salus*"—, pretendo poner de relieve que su momento de verdad radica en la afirmación de la *mediación universal de la Iglesia de Cristo*; en segundo lugar, mostraré que la la noción de "*Ecclesia ab Abel*" expresa esa verdad de forma más teológica y más profunda, de modo que habría que sacar las consecuencias de la utilización de este *theologoumenon* en el primer capítulo de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium*. Desde esta perspectiva haré, en tercer lugar, una relectura del planteamiento eclesiológico del Vaticano II que culmina en la descripción de la Iglesia en términos de "sacramento universal de salvación".

## 2. ¿SÓLO LA IGLESIA PUEDE SALVAR? HISTORIA Y DESTINO DEL ADAGIO "EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS"

El adagio representa, para unos, el colmo de la arrogancia eclesiástica pues

aparecería como la expresión más neta de la llamada pretensión de absolutez del cristianismo. Para otros, seguirá causando intranquilidad y perplejidad por las hondas cuestiones que deja planteadas; así, por ejemplo, la relación que la Iglesia católica-romana establece respecto de las otras religiones en general y de las confesiones cristianas en particular; dichas relaciones coimplican además la temática de la misión y del ecumenismo, la legitimidad de la libertad religiosa y los derechos humanos. Se oscilará fácilmente entre la Scila del exclusivismo estricto de la Iglesia romana y la Caribdis de un pluralismo indiferenciado de las diversas mediaciones de salvación. Por ello, se impone y es oportuno reconstruir la historia de la

divisa "fuera de la Iglesia no hay salvación", suministrando al menos los jalones fundamentales de su interpretación para percibir su momento de verdad y sopesar y discernir las exageraciones de un principio cuyo límite más radical reside en el reconocimiento de que la gracia de Dios opera fuera de la Iglesia<sup>7</sup>.

Para el NT es desconocida la idea de una exclusividad de la salvación referida estrictamente a la Iglesia. Hay, sin embargo, formulaciones que apuntan en esta dirección. Así, cuando Mc 16, 16 dice: "Quien crea y se haga bautizar se salvará, pero quien no crea se condenará"; o en la afirmación de Jn 3, 5: "el que no renace del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos". Por tanto, la salvación que va liga-

7. F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica* (Bilbao 1999). Esta problemática puede verse también en: Y. Congar, *Ausser der Kirche kein Heil* (Essen 1961); J. Ratzinger, *¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?*, en: *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología* (Barcelona 1972) pp. 375-399; U. Horst, *¿Sólo la Iglesia puede salvar?*, en: *Cuestiones candentes de Eclesiología* (Barcelona 1974) pp. 227-249. M. Figura, *Ausserhalb der Kirche kein Heil: Theologie und Philosophie* 59 (1984) 560-572. F. Cserháti, *Eingliederung in die Kirche um des Heiles willen. Eine Studie über die Vereinbarkeit der zwei katholischen Lehren: Heilsnotwendigkeit der Kirche und Heilsmöglichkeit ausserhalb ihr, mit besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Konstitution Lumen gentium des II. Vatikanums und des Axioms: Ausserhalb der Kirche kein Heil* (Frankfurt-Bern-New York 1984). W. Beinert, *Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden?*: *Stimmen der Zeit* 115 (1990) 75-86; 264-278. M.M. Garijo-Guembe, *La comunión de los santos* (Barcelona 1991) pp. 160-166. F. A. Sullivan, *El sacramento universal de salvación*, en: *La Iglesia en la que creemos. Una, santa, católica, apostólica* (Bilbao 1995) pp. 129-153.

da a la fe y al bautismo pudo ser pronto conectada con la Iglesia, seno y hontanar en el que se administra el sacramento de la incorporación y admisión. Para ello no faltaban puntos de apoyo en la misma tradición judía, que en la salvación de Noé y de su familia vio un símbolo de que Dios había elegido un "resto" santo dentro de una humanidad empecatada e impía. Este motivo aparece con toda claridad en la primera carta de Pedro que compara el bautismo con el arca de Noé, convertida en garantía de la salvación durante el diluvio (1 Pe 3, 20). Esta perspectiva ha sido cultivada por la Patrística<sup>8</sup>. Por otro lado, la predicación apostólica que proclama el anuncio de la salvación requiere la aceptación de la fe: "Quien a vosotros acoge a mí me acoge" (Lc 10, 16). Estas indicaciones alimentan una dinámica que propicia el ensamblaje entre la idea de la salvación y la de la Iglesia hasta el punto de resultar realidades casi intercambiables. El axioma "fuera de la Iglesia no hay salvación" encontró una formulación casi simultánea en Oriente y Occidente, en Orígenes y en Cipriano.

Adentrémonos en el terreno de la Patrística de la mano de H. Urs von Balthasar. Orígenes (185-254) es el padre de una primera formulación del principio "fuera de la Iglesia no hay salvación" por relación a la figura de la ramera Rahab<sup>9</sup>. En el libro de Josué (cap. 2) se presenta a esta ramera que recogió y escondió en su casa a los dos exploradores enviados a Jericó para estudiar el modo de conquistar la ciudad. En su casa van a encontrar alojamiento y refugio frente a sus perseguidores. Ella, por su parte, confiesa a Yahvé y obtiene de los exploradores la seguridad de que, cuando la ciudad sea conquistada, será perdonada junto con los que moren en su casa. Un hilo rojo, colgado de su ventana sobre las murallas de la ciudad, será el distintivo de la casa que los atacantes van a respetar. Orígenes recrea cada detalle de la narración de Josué: Rahab significa *latitudo*, esto es, la amplitud de la Iglesia de Cristo que acoge a pecadores; esa amplitud recibe a los enviados de Cristo; la sabia ramera les ha dado un consejo misterioso, "tomad el camino que atraviesa los montes", y fija a su casa un signo

8. Cf. H. Rahner, *Symbolo der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter* (Salzburgo 1964) pp. 507-547.

9. Cf. H. U. von Balthasar, *Ensayos teológicos II. Sponsa Verbi* (Madrid 1964) pp. 261-280.

purpúreo, que recuerda la sangre, pues sabía que no hay salvación fuera de la sangre de Cristo. El comentario de Orígenes alcanza su paroxismo en la teología de esa casa: "Si alguien quiere salvarse, debe venir a la casa de la antigua ramera. Aun cuando el que pretenda salvarse pertenezca al pueblo (judío), debe venir a esta casa para conseguir la salvación. Debe venir a la casa en la que la sangre de Cristo es signo de redención. Y nadie se engañe sobre esto, nadie se confunda: Fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia no hay salvación. Si alguien sale fuera de ella, se hace culpable de su propia muerte. El signo puesto en la ventana son los sacramentos: agua del bautismo y sangre de nuestro Señor. Junto con el arca y el cordero pascual, la casa de la ramera es el tercer gran signo de la redención y de la Iglesia"<sup>10</sup>.

La exposición de Orígenes está traspasada por el propósito de recordar que sólo la sangre de Cristo salva, no tanto por el interés de elaborar una teoría so-

bre la salvación y la condenación de los no cristianos. Se trata de un diálogo judío-cristiano, de un llamamiento paréntico a quienes se aferran al AT y creen que no necesitan de Jesucristo para salvarse. "Con Cipriano —dice von Balthasar— se había de generalizar la frase acuñada por Orígenes de que fuera de la casa de Rahab, es decir, de la Iglesia, no hay salvación, pues el propósito fundamental de este autor, la unidad de la Iglesia, encontraba en esta frase una expresiva imagen: 'A Rahab, que simboliza anticipadamente a la Iglesia, se le dijo: Reúne a tu padre y a tu madre en tu casa... ¿Crees poder vivir si sales de la Iglesia y te construyes otras casas y diversas moradas, siendo así que a Rahab, modelo de la Iglesia, se le dijo: Todo el que abandone la puerta de la casa será culpable?'"<sup>11</sup>. A mediados del siglo III, el obispo de Cartago, Cipriano (200-258), formula y elabora para Occidente el adagio en la forma que se va a hacer clásica para la Edad Media: *salus extra ecclesiam non est*<sup>12</sup>.

10. Ibid. 266 (*In Jos. hom 3, 4*).

11. Ibid. 268; los textos corresponden a *De cath. eccle. unit.*, 8: CSEL 3, I, 217; cf. *Epist.* 69, 4: CSEL 3, II, 52-3.

12. *Epist.* 73, 21: PL 3, I 169 A. Véase la pormenorizada investigación de P. Fietta, "*Salus extra ecclesiam non est*". *Indagine storico-teologica sul significato dell'assioma del pensiero di San Cipriano* (Padova 1976).

Cipriano utiliza este principio contra la doctrina romana, según la cual no había que volver a bautizar a los herejes que se convertían a la Iglesia. Partiendo de la idea de que "fuera de la Iglesia no hay salvación", concluía que el bautismo administrado fuera de la Iglesia, es decir, en la herejía, no podía salvar y, por ende, no era válido. Fuera de la Iglesia sólo hay sitio para el Anticristo. "Nadie puede tener a Dios por padre, si no tiene a la Iglesia por madre"<sup>13</sup>. Aunque la Iglesia no aceptó su punto de vista con respecto al bautismo, el axioma "fuera de la Iglesia no hay salvación" fue retenido para la posteridad. P. Fietta, que asume la postura de J. Ratzinger, afirma que la interpretación del axioma no se puede separar de su contexto histórico. No se trata, por tanto, de especulaciones acerca de la suerte eterna de los hombres; estamos de nuevo ante un texto parrenético, ante un ruego encarecido para no destruir la unidad eclesial con di-

visiones. El principio no es independiente de aquella situación. Y concluirá: "La finalidad de sus explicaciones es, consiguientemente, poner de relieve lo ineludible de la estructura episcopal y lo indispensable de la unidad. La escisión es pecado, no es camino de salvación sino de perdición"<sup>14</sup>.

Con Fulgencio de Ruspe (467-533) el adagio sufre una importante adaptación por la que pierde el tono implícito de predicación para convertirse en un principio general ligado a un concepto más rigorista de Iglesia: nadie que no haya sido bautizado dentro de la Iglesia católica e incorporado a ella puede ser partícipe de la vida eterna. En consecuencia, todos los que viven fuera de la Iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes, los cismáticos, serán arrojados al fuego eterno, "preparado para el diablo y sus ángeles" (Mt 25, 41)<sup>15</sup>. Fulgencio se halla en la secuela de S. Agustín, que había dado especial re-

13. *De unit. ecclesiae* 6: PL 4, 502; Ep. 55, 24.

14. P. Fietta, *L'assioma 'extra ecclesiam nulla salus' nel contesto della dottrina ecclesiologicala di S. Cipriano*: *Studia Patavina* 22 (1975) 376-416; aquí: 416. Remite al estudio de J. Ratzinger, *¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?*, en: *El nuevo pueblo de Dios*, p. 381.

15. *De fide ad Petrum*, c. 37 y 38: PL 65, 703ss. "Extra Ecclesiam salus nulla. Firmissime tene, et nullatenus dubites, omnem extra Ecclesiam catholicam baptizatum participem fieri non posse vitae aeternae, si

lieve a la Iglesia visible frente al donatismo, y, por ejemplo, escribe: "Fuera de la Iglesia católica se puede encontrar todo, menos la salvación. Se puede tener el sacramento, se puede cantar el alleluya, se puede tener y predicar la fe en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Pero en ningún otro sitio, fuera de la Iglesia católica, se puede encontrar la salvación"<sup>16</sup>. Ahora bien, si la noción agustiniana de Iglesia, forjada en la polémica contra el donatismo y en la controversia con los pelagianos, entraña un concepto riguroso de Iglesia que niega la salvación de cristianos herejes y cismáticos, de judíos y de paganos, es preciso recordar que el Obispo de Hipona establece la idea de "la Iglesia que existe desde Abel", es decir, formula la idea de una pertenencia a la Iglesia fuera del espacio de su visibilidad jurídica, una Iglesia que

existe fuera de la institución visible y jurídicamente comprobable. Brevemente: admite que hay hombres que se salvan fuera de la pertenencia explícita a la Iglesia<sup>17</sup>. Estamos ante una idea que relaciona la equiparación estricta entre salvación y pertenencia a la Iglesia, que sirve de contrapunto al énfasis puesto en la Iglesia visible. De ello nos ocuparemos más tarde.

La Edad Media ha cultivado el exclusivismo rigorista que Fulgencio de Ruspe imprimió al axioma. Esta interpretación pervive en la conciencia eclesial de diversas maneras: en la profesión de fe impuesta a los valdenses por Inocencio III (1208), en la definición contra cátaros y albigenes del concilio IV de Letrán (1215), o en la bula *Unam sanctam* (1302) de Bonifacio VIII<sup>18</sup>. Resulta decisiva, por lo demás, la asunción

---

ante finem vitae huius catholicae non fuerit redditus atque incorporatus Ecclesiae". "Firmissime tene, et nullatenus dubites, non solum omnes paganos, sed etiam omnes iudeos, et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo et angelos eius" (Mt 25, 41).

16. *Sermo ad Caes. Eccl. pleb.*, 6: PL 43, 695; *De baptismo* I, 12, 18: PL 43, 119.146.

17. Cf. F. A. Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, pp. 39-56. F. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung* (Munich 1933) pp. 212-243; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (Munich 1954) pp. 136-158.

18. La primera (DH 792) afirma: "Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam catholicam, apostolicam, extra quam neminem salvari credimus". El concilio

casi literal de la formulación de Fulgencio en el Decreto para los Jacobitas del concilio de Florencia (1442): "Firmemente cree, predica y profesa que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos, sino también judíos, herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno que está preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 41), a no ser que antes de su muerte se incorpore a la Iglesia"<sup>19</sup>. De este modo el adagio *extra ecclesiam nulla salus* alcanza el máximo esplendor por lo que a su formulación se refiere. Su historia posterior, hasta la época contemporánea, ha dejado tras de sí la estela de fisuras y fluctuaciones que hacen comprensible la negación de una interpretación rigorista del axioma en línea exclusivista. Así lo ejemplifica el caso de L. Feeney que, en 1949, llegó a acusar de herejía al arzobispo Richard J. Cushing

por admitir que hubiera salvación fuera de la Iglesia católica para judíos y protestantes. Pero antes de llegar a ese momento decisivo en la historia de nuestro axioma, hay que reseñar otros episodios de esta evolución.

A lo largo de los siglos XV y XVI, los descubrimientos geográficos propiciaron el contacto directo con amplias poblaciones de América, Asia y África, que nunca habían oído hablar del Evangelio de Cristo. La cuestión de la posibilidad de la salvación de los no cristianos estaba reclamando nuevos enfoques: ¿cómo se puede reconciliar la universalidad del designio salvífico con la evidencia de que Dios ha dejado a mucha gente sin ninguna posibilidad de convertirse en miembro de la Iglesia? A la luz de este nuevo conocimiento adquirido había que revisar los presupuestos de la posibilidad de salvación para los que estaban, sin culpa por su parte, "fuera de la

---

IV de Letrán (DH 802) dice: "Una vero est fidelium universitas Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur". La bula de Bonifacio VIII (DH 870) se abre con esta declaración: "Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum".

19. DH 1351: "Firmiter credit, profitetur et praedicat, 'nullos extra catholicam Ecclesiam existentes', non solum paganos, sed nec iudaeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, 'qui paratus est diabolo et angelis eius' (Mt 25, 41, nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati)". Véase el texto de Fulgencio de Ruspe en nota 15.

Iglesia". Debía existir, por consiguiente, una posibilidad de salvación para ellos sin una fe cristiana explícita y sin ser miembros de la Iglesia. Los teólogos dominicos de la Escuela de Salamanca y los teólogos jesuitas del Colegio Romano van a profundizar en estos tres puntos a partir de la doctrina de Sto. Tomás: a) la idea de una fe en Cristo que está contenida implícitamente en la fe en Dios que se describe en Hb 11, 6; b) el reconocimiento de la suficiencia de un deseo implícito (*votum*) del bautismo y de la eucaristía, cuando estos sacramentos no pueden recibirse de hecho; c) la doctrina de la justificación a través de la opción moral fundamental de una persona<sup>20</sup>. El cardenal Belarmino (1542-1621) daba esta solución: "Al decir que no hay salvación fuera de la Iglesia debe entenderse que se refiere a los que no pertenecen a ella ni de hecho ni en deseo, como dicen los teólogos comúnmente respecto al bautismo"<sup>21</sup>. Esta aplicación de la antigua doctrina de un "bautismo de deseo" al amplio número de personas que nada

sabían del bautismo y de la Iglesia constituye la llamada doctrina del *votum Ecclesiae*. Otro jesuita, Juan de Lugo (1583-1660), sostuvo igualmente la posibilidad de la salvación para aquellos que nunca habían tenido oportunidad de escuchar el mensaje del Evangelio, pero fue más lejos. Junto a aquellos que nunca han oído la predicación del Evangelio, también pueden salvarse aquellos que saben de Cristo, pero, o bien no creen en El, o tienen una fe que no es ortodoxa, y se atreve a sugerir —contra lo afirmado por el concilio de Florencia— la salvación de herejes, judíos y musulmanes por su fe sincera en Dios. Así las cosas —sentencia Sullivan—, Lugo "se acercó a la postura católica moderna sobre la salvación de aquellos que están 'fuera de la Iglesia', más de lo que lo habían hecho cualquiera de sus predecesores"<sup>22</sup>.

Sin embargo, frente a estas posturas los jansenistas mantuvieron rígidamente la postura medieval y rehabilitaron un agustinismo muy rigorista, insistiendo en que los "infieles" no sólo pecaban, si-

20. Cf. Sullivan, o.c. p. 77 y ss.

21. De *controversiis*, Lib. III, De Ecclesia militante, cap. 3. Ed. Giuliano, vol 2, p. 76.

22. Cf. Sullivan, o.c. pp. 115-120; aquí: 119.

no que merecían ser condenados. El magisterio eclesiástico condenó en 1653 la tesis de Jansenio: "es semipelagiano decir que Cristo murió o que derramó su sangre por todos los hombres absolutamente"<sup>23</sup>. Frente al jansenismo, encontramos una visión más optimista que prolonga la idea de que Dios no niega a nadie la gracia necesaria para la salvación. Poco después, en 1690, se condena esta afirmación jansenista: "Los paganos, judíos, herejes y los demás de este género, no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y por lo tanto, de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desarmada e inerte, sin gracia alguna suficiente"<sup>24</sup>. De cara a una interpretación no excluyente, sino comprensiva del adagio "fuera de la Iglesia no hay salvación", es importante la condena por el papa Clemente XI de los errores jansenistas de P. Quesnel, en 1713, y de manera especial la reprobación de esta afirmación: "fuera de la

Iglesia no se concede gracia alguna"<sup>25</sup>. Gracia y salvación son conceptos estrechamente relacionados; si hay gracia fuera de la Iglesia católica-romana, existe también salvación. El resultado de estos procesos puede ser resumido con las palabras del cardenal Ratzinger: "la proposición 'fuera de la Iglesia no hay salvación' no podía ni podrá mentarse en adelante sino en unidad dialéctica con la condenación de la tesis: 'Fuera de la Iglesia no hay gracia'"<sup>26</sup>. Quedan así perfilados los límites de comprensión del axioma *extra Ecclesiam nulla salus*.

El adagio vuelve a aparecer en diversas declaraciones magisteriales. A veces, es repetido con toda brevedad y sin paliativos<sup>27</sup>. En otras ocasiones, sin embargo, se cita más matizadamente teniendo en cuenta la situación de "una ignorancia invencible de la verdadera religión"; así lo hace el papa Pío IX (1846-1878) en la encíclica *Quanto conficiamur morore* (1863) al abordar el problema del

23. DH 2005.

24. DH 2305.

25. DH 2429.

26. J. Ratzinger, o.c. 385.

27. La afirmación ha sido repetida por Gregorio XVI (1834): "El sacratísimo dogma de que fuera de la verdadera fe católica nadie puede ser salvo" (Mansi 51, 570).

indiferentismo religioso, y añade: "pero bien conocido es también el dogma católico, a saber, que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia católica". La reconciliación de estas dos afirmaciones propicia –en opinión de Sullivan– esta interpretación del axioma: "no hay salvación para aquellos que están *culpablemente* fuera de la Iglesia"<sup>28</sup>. Por su parte, Pío XII (1939-1958) desarrolló en su encíclica *Mystici corporis* (1943) una doctrina de la pertenencia y de la ordenación a la Iglesia, donde caben efectivamente enunciados a favor de la salvación fuera de la Iglesia visible. Se insta a quienes no pertenecen a la Iglesia católica visible a "salir de ese estado en el que no pueden estar seguros de su propia salvación eterna, pues, aunque por cierto inconsciente deseo y aspiración están ordenados al Cuerpo místico del Redentor, carecen, sin embargo, de tantos y tan grandes dones y socorros celestiales como sólo en la Iglesia católica es posible gozar"<sup>29</sup>.

El texto arroja para nuestro problema este resultado: el trasfondo eclesiológico es el de la estricta identificación entre Cuerpo místico de Cristo e Iglesia católica; ahora bien, como señala el documento *El cristianismo y las religiones*, Pío XII aborda "la cuestión de la relación con la Iglesia de aquellos que alcanzan la salvación fuera de la comunión visible de la misma"; queda abierta la posibilidad de la salvación de los no católicos en cuanto que se "ordenan al Cuerpo místico de Cristo por un inconsciente anhelo y deseo" (n. 66). Finalmente, esta enseñanza de Pío XII ha quedado precisada –prosigue diciendo el documento– con el rechazo de la interpretación exclusivista de la frase "*extra ecclesiam nulla salus*", cuando el Santo Oficio condenó la postura del entonces jesuita Leonard Feeney<sup>30</sup>. La carta dirigida al arzobispo de Boston, el 8 de agosto de 1949, representa la última condena del rigorismo agustiniano al rechazar la idea de que un no católico

28. Sullivan, o.c. p. 139. DH 2866-2867.

29. DH 3821.

30. Cf. *El cristianismo y las religiones*, n. 66, p. 583. La carta del Santo Oficio al arzobispo de Boston puede verse en DH 3866-3873.

no puede tener parte en la salvación eterna: "Entre las cosas que la Iglesia ha predicado siempre y no cesa de predicar, se contiene también aquella infalible sentencia que nos enseña que 'fuera de la Iglesia no hay ninguna salvación'. Pero este dogma hay que entenderlo en el sentido en que la misma Iglesia lo entiende...". Esta carta argumenta desde la distinción entre la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación en términos de *necessitas praecepti* y la necesidad de los medios indispensables para la salvación en términos de *intrinseca necessitas*. En consecuencia: así como, según la tradición patristica, la necesidad del bautismo puede sustituirse por un deseo (*voto*), así puede sustituirse la necesidad de la Iglesia. Siendo medio general de salvación, "no se pide siempre, para que uno obtenga la salvación, que esté realmente incorporado como miembro en la Iglesia, sino que por lo menos se requiere que se adhiera a ella con el voto o el deseo". Pues cuando el hombre es víctima de una ignorancia invencible, Dios acepta también un deseo implícito, así llamado porque

va anejo a la disposición anímica con que el hombre quiere conformar su voluntad a la voluntad de Dios. Y es que la fe, en el sentido de Hb 11, 6, y el amor son siempre necesarios con necesidad intrínseca, mientras que la Iglesia es una ayuda general para la salvación.

Podemos cerrar este recorrido histórico con ese pasaje del Concilio Vaticano II que alude, en nota, al caso Feeney: "En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna" (LG II, 16). Estas palabras reflejan cuál ha sido el destino del adagio *fuera de la Iglesia no hay salvación*. Por eso, se puede concluir con B. Willems: "El principio *fuera de la Iglesia no hay salvación* no pretende encerrar la atención dentro de las fronteras de la Iglesia, sino que pretende, por el contrario, poner de relieve la mediación universal de la Iglesia de Cristo"<sup>31</sup>.

31. *La necesidad de la Iglesia para la salvación: Concilium I (1965) 124.*

El estudio de Sullivan, que nos ha servido de telón de fondo en esta síntesis histórica, culmina en este resultado: el axioma extra *Ecclesiam nulla salus* es un modo muy imperfecto de expresar la creencia cristiana en el papel necesario que la Iglesia desempeña en la economía divina de la salvación. En palabras del texto conciliar: "esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación" (LG II, 14). La fórmula negativa se presta demasiado al malentendido. Mejor será expresar la verdad sobre la necesidad de la Iglesia desde su descripción como "sacramento universal de salvación". A esta descripción fundamental de la Iglesia del Vaticano II se puede acceder —esto es lo que voy a intentar mostrar— desde la noción de *Ecclesia ab Abel*. Esta formulación permite expresar de un modo teológicamente más perfecto el núcleo de verdad del adagio *extra ecclesiam nulla salus*: la mediación universal de la Iglesia de Cristo. En este hori-

zonte de comprensión habrá que sopesar la "eclesialidad" y la "universalidad" de la salvación.

### 3. MEDIACIÓN UNIVERSAL DE LA IGLESIA DE CRISTO: "ECCLESIA AB ABEL IUSTO USQUE AD ULTIMUM ELECTUM"

Recurramos a S. Agustín como paradigma de nuestra problemática: el mejor contrapunto a una interpretación en clave unilateralmente exclusivista del adagio "fuera de la Iglesia no hay salvación" va dado en la noción de la "Iglesia desde Abel", cuya sistematización primera y clásica debemos al Obispo de Hipona<sup>32</sup>. Esta denominación designa una Iglesia universal previa a Cristo y más allá de sus fronteras institucionales, que da acogida en la comunidad salvífica de Dios a todos los justos desde Abel merced a la mediación universal salvífica de Cristo. La teología cristiana se ha planteado muy pronto la cuestión de una preexis-

32. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, en: M. Reding, H. Elfers, F. Hofmann (eds.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*. FS K. Adam. (Düsseldorf 1952) pp. 79-108. J. Beumer, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Anwendung: Wissenschaft und Weisheit* 9 (1942) 13-22. J. Beumer, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus: Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952) 161-175. L. Vischer, *Ecclesia ab Abel: Internationale Kirchliche Zeitschrift* 72 (1982) 86-91. C. O'Donnell, "Abel, Church from", en: *Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church* (Minnesota 1996), p. 1.

tencia de la Iglesia antes de Cristo o, mejor dicho, de su existencia desde el comienzo del mundo, o incluso de una existencia eterna. Todo ello tiene que ver con la pregunta más radical dirigida al cristianismo incipiente por parte de un Celso o de un Porfirio: si Cristo es el único salvador, como lo pretenden sus fieles, ¿por qué vino tan recientemente? ¿Cómo vino tan recientemente dejando a tantos hombres perderse hasta ahora?<sup>33</sup>. Y, por otro lado, ante la realidad de una Iglesia naciente, minúsculo grupo humano, ¿era posible admitir que, si Dios se preocupa realmente de la salvación de los hombres, haya dado en este punto una exclusividad a esa minúscula y reciente comunidad? La pregunta no deja de tener actualidad a la vista de la repartición estadística de la pertenencia a las diversas religiones.

El Obispo de Hipona ofrece una reflexión sobre la noción de *Ecclesia ab*

*Abel*, es decir, acerca de la idea aparentemente contradictoria de una Iglesia "pre-cristiana". Agustín reconoce, para el tiempo que va desde el comienzo del género humano hasta la venida de Cristo, la existencia de una comunidad de gracia y de salvación, a cuyos componentes denomina cristianos e, incluso, miembros del cuerpo de Cristo. Este cuerpo, cuyo jefe y cabeza es Cristo, es coextensivo a todo aquel que vive por la gracia en la justicia: abarca todos los justos "*ab Abel usque ad ultimum electum*"<sup>34</sup>. Antes de desarrollar el contenido de esta noción, vayan por delante unas observaciones previas.

El marco más general de esta reflexión viene suministrado por una convicción de la primera teología cristiana, según la cual los comienzos de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, se hunden en la economía salvífica veterotestamentaria y se retrotraen hasta el comienzo del

33. H. de Lubac, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma* (Barcelona 1963) p. 177. A. Stötzel, *Warum Christus so spät erschien - die apologetische Argumentation des frühen Christentums: Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981) 147-160. A. Orbe, *Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos: Estudios Eclesiásticos* 29 (1955) 299-344.

34. *Sermo* 341, c. 9 n. 11; PL 39, 1499-1500. Para una visión del *Christus totus*, de la Iglesia cuerpo y esposa de Cristo cabeza y esposo, véase: *Enarraciones in psalmos* 30 II, *Sermo* I, 4; PL 36: 232; *Enar. in ps.* 37, 6; PL 36: 399-400; 74, 4; PL 36, 948-949.

género humano. La primitiva reflexión cristiana ofrece los antecedentes más remotos en la idea de una Iglesia supratemporal y preexistente (Pastor de Hermas, Orígenes, etc.), que es el intento de dar sentido a algunos pasajes de la Escritura que hablan de una realidad celeste de la Iglesia (Gál 4, 26; Hb 12, 22). Los Padres han afirmado que los patriarcas o los justos del Antiguo Testamento han conocido a Cristo y han creído en El; sin embargo, celosos de la novedad absoluta del Evangelio, señalan que esos justos no han recibido, como nosotros, la plenitud de los dones espirituales: la plena liberación del pecado y el don de la filiación. La reflexión de Orígenes, Atanasio, Eusebio, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, etc. señala la continuidad del designio de Dios y la pertenencia de los justos y de los patriarcas del Antiguo Testamento a la misma Iglesia que nosotros. La *Explanatio Symboli* de Nicetas de Remesiana (+ 420) es un buen ejemplo de esta evolución que no contempla aún ni se interesa por Abel en particular:

"¿Qué otra cosa es la Iglesia sino la congregación de todos los santos? En efecto, desde la creación del mundo, los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, los profetas, los apóstoles, los mártires y los demás justos que existieron, existen y existirán, forman la única Iglesia, porque santificados por una sola fe y modo de vida, sellados por un solo Espíritu, han formado un solo cuerpo. Consta y está escrito que la cabeza de este cuerpo es Cristo"<sup>35</sup>.

Esta perspectiva reserva, por lo demás, la afirmación de una profunda diferencia en el régimen de los dones de gracia, entre los justos antes de Cristo, y los cristianos. Esta será la corriente que vaya a perdurar en Oriente. Occidente —como ha puesto de manifiesto Congar— iba a quedar sellado por Agustín y su noción de *Ecclesia ab justo Abel*. Puede afirmarse que este *theologoumenon* descansa sobre estos dos pivotes: la coextensión de la Iglesia con la totalidad del tiempo de la humanidad y una actuación de la gracia de Cristo antes incluso de la encarnación<sup>36</sup>. La reflexión acerca de una

35. PL 52, 871.

36. Cf. Congar, *Ecclesia ab Abel*, p. 81.

Iglesia "pre-cristiana" no se refiere a una mera idea que transcurra en una supra-temporalidad abstracta, sino en una realización concreta que se verifica en la historia de la humanidad hasta la llegada del Redentor.

Desde el comienzo del género humano, incluso antes de la ley mosaica, no sólo en el pueblo elegido de los judíos, sino también entre los gentiles, existe en esta perspectiva agustiniana la *Iglesia pre-cristiana*: "Ecclesiam autem accipite, fratres, non in his solis, qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti; sed omnes, quos fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent"<sup>37</sup>. Estamos ante un universalismo que abraza tiempos y lugares, que desplaza el origen de esa Iglesia pre-cristiana a los comienzos del género humano. No se trata, sin embargo, de un

universalismo ilimitado. Agustín subraya que, frente a la *multitudo carnalium*, son pocos los miembros de esa Iglesia<sup>38</sup>. De todos modos su comprensión de la Iglesia anterior a Cristo es signo de un pensamiento presidido por la amplitud de la "catolicidad" que se manifiesta ya en la determinación de sus orígenes más radicales. Nuestro teólogo va a hacer de Abel el primer miembro de la Iglesia pre-cristiana. El nombre de Adán va ligado más a la introducción del orden del pecado que de la gracia; por otro lado, a diferencia de *Abel*, no destacan en su vida los momentos de naturaleza sacramental y sacrificial que apuntan hacia la constitución de una Iglesia. A favor de Abel hablan tanto su inocencia y justicia, como el derramamiento de su sangre, testimonio de la sangre del futuro mediador<sup>39</sup>.

37. *Sermo* 4, 11: PL 38, 39. Cit. por J. Beumer, *Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus*, p.163.

38. *De catechizandis rudibus* 19, 33: PL 40, 334: "Erat enim ibi multitudo carnalium... Erant ibi autem pauci futuram requiem cogitantes et caelestem patriam requirentes, quibus prophetando revelabantur futura humilitatis Dei, regis et Domini nostri Iesu Christi, ut per eam fidem ab omni superbia et tumore sanarentur". Puede verse: *De civitate Dei* 10, 32, 2: PL 41, 314; *Epistolae ad Galatas expositio* 2, 4: PL 35, 2121.

39. Cf. Beumer, l.c., 163: "(Ecclesia) terris non defuit ab initio generis humani, cuius primitiae Abel sanctus est, inmolatus et ipse in testimonium futuri sanguinis mediatoris" (*Enarrationes in psalmos* 118, 29, 9: PL 37, 1589).

La síntesis eclesiológica de Agustín encuentra su fundamento último en la unicidad y universalidad de la mediación de Cristo. Por ello, todos los justos, procedan del paganismo o sean los del Antiguo Testamento, pertenecen a un mismo pueblo, a una misma ciudad, a un mismo cuerpo: la Iglesia. Ahora bien, ¿por qué el Salvador se escondió durante tantos siglos? ¿Qué ocurre con aquellos que vivieron antes de Cristo? Un sacerdote, de nombre Deogratias, acude a Agustín con estas cuestiones que le habían sido planteadas por un pagano. El Obispo de Hipona le respondió en estos términos:

"Nosotros decimos que Cristo es el Verbo de Dios, por quien todo fue hecho... Desde el principio del género humano, cuantos en El creyeron, cuantos de algún modo le entendieron y vivieron justa y piadosamente según sus preceptos, por El se salvaron sin duda alguna, dondequiera y como quiera que hayan vivido... Desde el principio del género humano, unas veces con claridad mayor y otras menor, según a Dios le pareció conveniente en conformidad con los tiempos, no fal-

taron profetas ni creyentes desde Adán hasta Moisés. Los hubo, tanto en el mismo pueblo de Israel, que por especial misterio se convirtió en pueblo profético, como en los otros pueblos, antes de que Cristo viniera en carne"<sup>40</sup>.

Por tanto, es una convicción agustiniana la idea de que la salvación siempre ha tenido lugar mediante la fe en Cristo. Estos presupuestos se dejan prolongar, como ya indicábamos, en este corolario: si todos aquellos que han vivido justamente han sido salvados por su fe en Cristo, entonces han tenido a Cristo por cabeza y han sido miembros de su cuerpo. El cuerpo de Cristo está formado por todos los justos, empezando por el justo Abel:

"Todos somos al mismo tiempo los miembros y el cuerpo de Cristo; no sólo los que estamos en este lugar, sino también los que se hallan en la tierra entera; ni sólo los que viven ahora, sino también —¿qué he de decir?— desde el justo Abel hasta el final del mundo, mientras haya hombres que engendren y sean engendrados, cualquier justo que pase por esta vida, todo el que vi-

40. *Epist.* 102, 12.15: PL 33, 754.756.

ve ahora, es decir, no en este lugar sino en esta vida, todo el que venga después, todos ellos forman el único cuerpo de Cristo, y cada uno en particular son miembros de Cristo"<sup>41</sup>.

En *La ciudad de Dios*, la figura de Abel se contrapone a la de Caín, de modo que el reino del bien y el reino del mal se remontan del mismo modo a dos actitudes opuestas. Congar ha subrayado la ligazón de estas dos ideas en la mente del Agustín maduro (a partir del año 412), las dos ciudades, y correlativamente, dos clases de hombres: Caín, tipo y principio de Babilonia, y Abel, tipo y principio de Jerusalén. Fluye así en los textos agustinianos la idea de un comienzo de la Iglesia en Abel: "*Haec civitas initium habet ab ipso Abel*"<sup>42</sup>. Esta ha sido su gran aportación a la idea patrística de una Iglesia previa a la encarnación. La tipificación de las dos ciudades espirituales por Caín y Abel presta una gran fuerza a la síntesis agustiniana, pero entraña una debilidad. El planteamiento corre el riesgo de susti-

tuir la comprensión histórica de las etapas de la economía salvífica por una consideración intemporal de tipos espirituales. Una vez establecida la gestación de la idea de Abel como *initium Ecclesiae*, atendamos a otros aspectos incluidos en la noción agustiniana de la Iglesia precristiana.

El primer periodo de esta Iglesia precristiana es caracterizado como el tiempo de la naturaleza, esto es, el tiempo previo a la ley mosaica. Presupone que, entre Adán y Moisés, aún está oculto el orden de la gracia del Antiguo Testamento; no duda, sin embargo, de la existencia de sacramentos y sacrificios en este tiempo anterior a la ley. Entre los miembros de la Iglesia pre-cristiana en esta etapa premosaica se cuentan los patriarcas y, de manera especial, Abrahám, el padre de nuestra fe. Ahora bien, la esencia de la Iglesia pre-cristiana se manifiesta en el segundo periodo, que corresponde a la ley mosaica. Miembros de esta etapa son Moisés, los profetas, los mártires macabeos y aquellos santos,

41. *Sermo* 341; c. 9. n. 11: PL 39, 1499-1500. "Ex Abel iusto usque in finem saeculi, quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit ... totum hoc unum corpus Christi, singuli autem membra Christi".

42. *Enar. in Ps.* 142, n. 3: PL 37, 1846; cf. Congar, p. 83ss.

contemporáneos de Jesucristo, pero que todavía viven bajo la ley, como Juan Bautista. Esta etapa constituye un importante avance en la idea de Iglesia, sobre todo en cuanto que saca a la luz los sacrificios y los sacramentos vétero testamentarios; para Agustín, constituyen los modelos del futuro y, de alguna manera, signos mediadores de la gracia; en todo caso, preparación de lo definitivo (así, por ej., la circuncisión es anticipación del bautismo).

La amplitud de la idea agustiniana de Iglesia se percibe bien a la luz de este dato: el reconocimiento expreso de los paganos como miembros de esa comunidad pre-cristiana, que incluye a Job y a otros santos del paganismo<sup>43</sup>. Sin embargo, en opinión de J. Beumer (siguiendo a Hofmann y frente a Reuter), sería malinterpretar el pensamiento del Santo afirmar que estuviera considerando a las religiones históricas, incluyendo las paganas, como formas de aparición más claras u oscuras de una y de la misma religión. Agustín no contempla

la religión pagana en cuanto tal, cuando habla de una preparación del cristianismo que se da más allá de las fronteras del pueblo judío. Más bien, parece que esos miembros paganos de la Iglesia pre-cristiana son los precursores de la única religión verdadera, el cristianismo, perfectamente orientados a su realización histórica por la encarnación y la redención del Hijo de Dios: "In cuius (Christi) gratiam etiam antiqui iusti crederunt... vel in illo populo Israel... vel extra ipsum populum"<sup>44</sup>.

La fe en el Mediador es el verdadero lazo que sostiene la unidad de la Iglesia en su conjunto, la Iglesia anterior a Cristo en la antigua alianza y la Iglesia posterior a Cristo en la nueva alianza. De ahí que abunden los textos donde la unicidad absoluta del Mediador y el valor absolutamente universal de su mediación encuentren una aplicación directa en la afirmación de que los justos del Antiguo Testamento eran miembros de Cristo, y por consiguiente de su Iglesia. Por ello, y al mismo tiempo, se

43. "Vel extra ipsum populum, sicut, Abraham, sicut Noe et quicumque alii sunt, quos vel commemorat vel tacet Scriptura divina" (*De perfectione iustitiae hominis* 19, 42: PL 44, 315); cf. Beumer, l.c. 165.

44. Ibid. 166.

da una y la misma fe, que obligaba a la Iglesia pre-cristiana y que hoy nos es exigida a nosotros. La fe es la sustancia de la salvación, ya que por ella hacemos nuestra la vida reconciliada y filial que hay en Jesucristo, único y universal mediador. S. Agustín no deja de repetir que los antiguos justos, los que han vivido antes de la encarnación de Cristo, pertenecen al cuerpo de Cristo y han sido justificados y salvados por la misma fe que nosotros: "*Tempora variata sunt, non fides*"<sup>45</sup>. No se contenta, por lo de más, con una mera *fides implicita*, sino que requiere la confesión de los principales artículos del fe del cristianismo. La unidad de la Iglesia pre-cristiana y la Iglesia de la nueva alianza es de tal índole, que sus miembros merecen el común nombre de "cristianos"<sup>46</sup>. Ello vuelve a subrayar el principio esencial de la unidad de la Iglesia antes y después de Cristo que desvela que la Iglesia, antes de la venida del Hijo de Dios, debía llevar una existencia escondida, cuyo sen-

tido final es el siguiente: "El Verbo se hizo carne para ser cabeza de la Iglesia; el Verbo no es una parte de la Iglesia, pero se ha encarnado para ser la cabeza de la Iglesia"<sup>47</sup>.

Hasta aquí la exposición del Obispo de Hipona. No vamos a seguir la evolución posterior de la noción de *Ecclesia ab Abel*, sino a realizar una evaluación de sus posibilidades para fungir como definición de Iglesia. La idea de una Iglesia pre-cristiana nos ayuda a repensar radicalmente nuestro concepto de Iglesia, a menudo excesivamente jurídico, sociológico y estático. Frente al axioma "fuera de la Iglesia no hay salvación", la idea de una "Iglesia desde Abel" afirma la posibilidad de salvación para todos los hombres que han vivido de manera justa antes de la venida de Cristo (*ab iusto Abel*); de este modo, la Iglesia se hace coextensiva con el origen de la humanidad y se afirma la actividad de la gracia de Cristo antes de su venida, una gracia que sigue operante fuera

45. In *Johannis evangelium* 45, 9: PL 35, 1722; *Epistola* 138, 1,2: PL 33, 526.

46. "Res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus venit in carne; unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana" (*Retractationes* 1, 13, 3: PL 32, 603; cf. *De vera religione* 10, 19: PL 34, 131).

47. *Enarrationes in psalmos* 148, 8: PL 37, 1942; cf. Beumer, l.c. 168.

de sus márgenes institucionales (*usque ad ultimum electum*). Todo pivota sobre el presupuesto de que nadie ha sido salvado sino por la fe en Cristo, el único mediador. No es fácil, empero, explicar cómo los paganos (o no creyentes) acceden a esa fe en Cristo. Cabe recurrir al mensaje del Evangelio: quien tiene amor lo tiene todo. Así se desprende del diálogo de Jesús con el doctor de la ley (Mt 22, 35-40) o de la parábola del juicio final (Mt 25, 31-46). Así lo proclama Pablo, que califica el amor como la plenitud de la ley (cf. Rom 13, 9-10). En esta perspectiva de la unidad del amor a Dios y al prójimo ha desarrollado K. Rahner su idea del "cristianismo anónimo", que asigna además un valor salvífico a las otras religiones<sup>48</sup>. Podría afirmarse, entonces, que la noción de una *Ecclesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum* es la versión eclesiológica de la teoría de los cristianos anónimos, hasta el punto de que a la visión de una Iglesia previa al hecho de la encarnación le afec-

tarían aquellas mismas objeciones que se han dejado caer sobre aquella y, de modo especial, la devaluación del papel de Cristo en el misterio de la salvación y la relativización del misterio de la cruz.

Por otro lado, la idea de una Iglesia pre-cristiana presenta serias dificultades y desata algunas tensiones inscritas en todo planteamiento eclesiológico que acaban afectando a la cuestión de la eclesialidad y universalidad de la salvación. Me refiero a estas dos dificultades: una cierta espiritualización del concepto de Iglesia y a la emergencia del "indiferentismo" religioso. Porque la idea de una *Ecclesia ab Abel* introduce en la noción de Iglesia un rasgo espiritualizante que apunta en último término —y ahí está el husitismo que a Agustín se reclama— al cuestionamiento radical de la organización externa y de la estructura visible de la Iglesia<sup>49</sup>. Universaliza la salvación difuminando los límites de una eclesialidad neta. Desde otro punto de vista, la consideración de la situación

48. Puede verse una síntesis en el capítulo 10, "Cristianos anónimos", del estudio de Sullivan, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, pp. 193-217.

49. Cf. W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (Frankfurt 1970). M. Hauser (ed.), *Unsichtbare oder sichtbare Kirche? Beiträge zur Ekklesiologie* (Freiburg 1992).

de los paganos en el periodo pre-cristiano parece atemperar la tesis de la necesidad absoluta de la Iglesia para la salvación: ¿queda cancelado el significado central de la Iglesia para la salvación? Esta serie de objeciones y dificultades merecen unas reflexiones que se remiten nuevamente al Obispo de Hipona.

La teología agustiniana hace valer una distinción decisiva entre la Iglesia pre- y post-cristiana en relación a la posibilidad de la salvación: la revelación traída por el Hombre-Dios, a diferencia de la del tiempo precedente, ha sido anunciada a todos los pueblos y a todos los hombres, y en consecuencia todos han de atenerse a sus prescripciones sin disculpa. Este razonamiento, basado en el convencimiento de que ya ha sido realizada la predicación completa del Evangelio, impide un aminoramiento de la convicción de la necesidad absoluta de la Iglesia para la salvación. No sufre, pues, menoscabo la posibilidad de la salvación para los paganos antes de Cristo. Este universalismo reflejado en la Iglesia de la antigua alianza es consecuencia de

la universalidad de la gracia de Cristo y de la comunión de Dios con todas las épocas de la historia del mundo que acontece en la encarnación. Ahora bien, dado que la Iglesia anterior a Cristo es sólo preparación, la Iglesia plena y plenificada por la venida del Redentor avanza sobre los comienzos y no puede quedarse atrás o volver al tiempo pre-cristiano. Se manifiesta con la radicalidad de la plena revelación y de una salvación que no se puede rechazar en la forma de la *ecclesia visibilis*.

A este respecto es significativa la comparación que el cardenal Ratzinger estableciera entre Ticonio y Agustín<sup>50</sup>. Ticonio ha de ser considerado como un posible influjo en la reflexión de Agustín sobre la *Ecclesia ab Abel*. Ese teólogo laico donatista es defensor de la tesis de una "catolicidad extensiva" como nota esencial necesaria de la Iglesia visible; por sus opiniones fue excomulgado por un sínodo donatista, pero rechazó igualmente el retorno a la Iglesia católica, muriendo fuera de la comunión católica y de la donatista. ¿Por qué –se

---

50. Cf. *Observaciones sobre el concepto de Iglesia en el 'Liber regularum' de Ticonio*, en: J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, 15-29.

pregunta el cardenal— no se hizo católico este *enfant terrible* del donatismo? Esta actitud expresaría el convencimiento de Ticonio: una creencia en la pertenencia a la verdadera Iglesia manteniéndose al margen de toda forma concreta de *communio ecclesiae*. Existe una Iglesia invisible a la que se puede pertenecer dentro de un amplísimo desprendimiento de la Iglesia visible, puesto que hay salvación sólo para quien pertenece a aquella Iglesia invisible. Desde este contrapunto, la postura de Agustín resultará más neta: "para Agustín no había otro acceso a la *ecclesia vera et invisibilis* que el paso por la *visibilis ecclesia catholica*"<sup>51</sup>. Se plantea así, con toda radicalidad, el problema de las condiciones y el sentido de "pertenecer" a la Iglesia. Para Ticonio, la condición fundamental de pertenecer a la Iglesia depende de la *fides*, una fe entendida de forma fiducial, de modo que es esencialmente la superación de la ley por la confianza en la bondad salvadora de Dios; desde ahí plantea cómo alcanzan la justificación los justos antes de Cristo. La incorporación a la

Iglesia de los elegidos antes de Cristo es concebida de forma pneumatológica y no cristológicamente. Dicho en una fórmula resumen: "el medio común de justificación no es la Iglesia, sino el Espíritu de Dios, que se identifica con el Espíritu de Cristo"<sup>52</sup>. Resulta, pues, evidente que estas ideas de Ticonio difieren profundamente de la *Ecclesia ab Abel* de Agustín: el Obispo de Hipona entiende de forma cristológica no sólo la actual Iglesia, después de la venida de Cristo, sino exactamente igual la Iglesia antes de Cristo; la *fides mediatoris* se contrapone a una *fides-fiducia* pneumatológica. Finalmente, la justificación de los santos del Antiguo Testamento fue una justificación *in Ecclesia*, perteneciendo ya en sentido pleno a la Iglesia ahora presente. Para Agustín, cuando se está en el cuerpo de Cristo, esto es, en las estructuras dogmáticas y sacramentales de la Iglesia católica, es como se vive del Espíritu de Cristo. Ticonio y Agustín nos muestran dos caminos, que dejan bien a las claras los presupuestos que están a la base de un inclusivismo o de un pluralismo:

51. Ibid. 18

52. Ibid. 22.

Agustín proyecta sobre el pasado la forma del camino de la salvación percibido desde el presente, desde la certeza de que la salvación se ha manifestado irrevocablemente en Cristo y ha quedado fijada a la eficacia de las instituciones eclesiológicas. Ticonio, por su parte, sigue haciendo valer para el presente el modo de la justificación del tiempo anterior a Cristo, y por ello desvincula la salvación por Cristo de las instituciones visibles de la Iglesia; la idea de pertenencia a la Iglesia es casi puramente espiritual; la *revelación y el cumplimiento de la verdadera Iglesia* queda reservado al final de los tiempos. De fondo queda este gran interrogante: ¿Ha acontecido realmente alguna novedad propiamente con Cristo? De fondo queda también esta convicción agustinana: no disociar la salvación por el acto de Dios que predestina y la salvación por la Iglesia. S. Agustín liga la predestinación al encuentro efectivo de la institución sacramental.

Unas consideraciones finales, al hilo de las dificultades señaladas más arriba, nos situarán ante la eclesiología del Vaticano II. Decíamos que la noción de *Ecclesia ab Abel* introduce una perspec-

tiva espiritualizante en la comprensión de la Iglesia. Estamos ante un concepto de Iglesia donde la pertenencia básica a la realidad de (-l cuerpo de) Cristo es lo más radical, aunque siempre remita a la pertenencia a la Iglesia (visible). Esta aproximación perturba un concepto simplista y facilón de Iglesia, pues relativiza escatológicamente la configuración histórica e institucional de la Iglesia visible. Por otro lado, sólo en esa provisionalidad, la Iglesia presente es el acceso a la Iglesia de Cristo. Aquella eclesiología antigua está en continuidad con la cristología y de la soteriología. Por eso, para los Padres y para la teología medieval que ha conservado esta perspectiva, la Iglesia que ha comenzado con Abel (o Adán) es la Iglesia visible a la que nosotros mismos pertenecemos, a la que Cristo y los Apóstoles han revelado el Evangelio, la Iglesia que celebra los sacramentos de la salvación y que está organizada jerárquicamente. Puede afirmarse que esta visión de Iglesia juzga la historia de la eclesiología, de manera especial todos aquellos planteamientos orientados de forma unilateral en la dirección de la dimensión visible, jurídica e institucional de la

Iglesia. Los tratados de eclesiología, sobre todo desde la Reforma, han venido acentuando una teología de la institución, de los medios de gracia, de los poderes y de la mediación jerárquica que invierte la dirección de aquella relación establecida por la eclesiología antigua; así las cosas, subrayan y anteponen la pertenencia a la Iglesia (visible) frente a la pertenencia a (-l cuerpo de) Cristo.

Precisamente el estudio de Congar (original de 1952), que nos ha servido de guía, es la reivindicación de una noción de Iglesia más teológica y espiritual, saliendo al paso del énfasis institucional característico de la eclesiología sancionada por la encíclica *Mystici corporis* (1943). Con ello anticipaba y marcaba la ruta de la reflexión del Concilio Vaticano II. Resulta sintomático, en este sentido, el juicio que Sebastián Tromp, redactor de la *Mystici corporis* y del primer esquema *De ecclesia* del Vaticano II, dejara caer sobre la noción de *Ecclesia ab Abel* hasta el punto de considerarla como algo episódico en la historia de la teología: "non absque periculo doctrinae"<sup>53</sup>. El peligro coincide

con esta sospecha: el conjunto de todos los justos ab Abel es una realidad invisible, de modo que la noción agustiniana acaba considerando como algo accidental la organización querida por Cristo para su cuerpo místico. El *theologoumenon* de la *Ecclesia ab Abel* provoca, por un lado, una cierta disyunción entre la realidad espiritual o interior de la Iglesia y el ámbito de acción de la institución visible, que impide la identificación de la Iglesia católica-romana con el cuerpo de Cristo; pero por eso mismo deja al descubierto otra gran verdad: no se puede establecer automáticamente la ecuación Iglesia (visible) = salvación. No sirve —piensa Tromp— para traducir la noción paulina de cuerpo de Cristo que comprende el organismo jerárquico y jurídico de la Iglesia visible. No sirve, al menos en la idea de cuerpo místico de Cristo que se ha hecho Tromp. Sabido es que, entre otras razones, el primer esquema *De Ecclesia* fue rechazado en el Aula conciliar acusado de una insoportable identificación de la Iglesia católica-romana con el cuerpo místico de Cristo.

53. S. Tromp, *Corpus Christi, quod est Ecclesia*, I (Roma 1946) 127.

La noción de *Ecclesia ab Abel* afirma que hay Iglesia más allá de sus límites institucionales, más allá de la organización fundada de carácter jurídico-sacral. Cabría echar mano –y glosar con cierta libertad– las famosas definiciones de *Iglesia* propuestas por Isidoro de Sevilla en el capítulo inicial del octavo libro de las *Etimologías*. En una de ellas afirma: "Ecclesia Graecum est, quod in latinum vertitur *convocatio*, propter quod omnes ad se vocet". Hay *ekklesia* como humanidad "llamada" y "convocada" (tal es el significado de la raíz griega, el verbo *kaléo*= llamar) por Dios a su Reino y a participar de su vida. Esta llamada bien puede acaecer por los cauces extraordinarios de la gracia del Espíritu de Cristo que opera fuera de los límites concretos de la Iglesia católica. En otra definición Isidoro describe la Iglesia en estos términos: "universitas ab uno cognominata est, propter quod *in unitatem colligitur*"<sup>54</sup>. H. de Lubac

considera que en el concepto de Iglesia son indisolubles estos dos momentos engastados en la doble definición de Isidoro, *ecclesia convocans* y *ecclesia congregata*. El primero hace referencia a la "convocación divina"; el segundo remite a la "comunidad de los convocados"<sup>55</sup>. El sentido activo ocupa el primer lugar, la iniciativa divina; el sentido pasivo no es ni menos necesario ni importante. Estos *dos aspectos de la Iglesia una* suministran una clave fundamental para entender y utilizar la noción de *Ecclesia ab Abel* y, en último término, para solventar las dificultades que nos hemos planteado.

El Concilio Vaticano II ha asumido la idea de *Ecclesia ab Abel* al comienzo de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, puesta en relación con la noción escatológica de "Iglesia universal", esto es, reunión de la humanidad con Dios Padre (LG, I, 2). Estamos ante la noción de *ecclesia*

54. A. Valastro ha puesto de relieve que esta definición se nutre de la noción agustiniana de *universitas* y de la idea de *unitas Ecclesiae* de Cipriano. Véase: *Ecclesia como universitas: notas sobre una definición isidoriana*, en: *Actas II Congreso de Latin Medieval*, vol. II (Universidad de León 1998) pp. 881-886. Del mismo autor, *Herejías y sectas en la Iglesia Antigua. El octavo libro de las "Etimologías" de Isidoro de Sevilla y sus fuentes* (Madrid 2000).

55. Cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1988) p. 91.

*universalis* cultivada por ese continuador del pensamiento agustianiano que es Gregorio Magno. Desde ahí el texto conciliar asume la *Iglesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum*<sup>56</sup>. Desde LG I, 2, y con el trasfondo hasta ahora descrito, podemos concluir: la Iglesia se descubre a sí misma bajo una forma nueva. El texto conciliar asume el significado de una revelación de aquel designio de Dios que llama a los hombres a formar en el seguimiento de Cristo la Iglesia presente y visible, pero este mismo designio da vida al mismo tiempo a la "Iglesia desde Abel"; así prepara la venida del Reino cada vez que reúne a los hombres desde el primero hasta el último de los justos: *extra communionem Dei nulla salus*.

¿Puede hacerse una relectura de los textos fundamentales del Vaticano II a esta luz de manera que se llene de contenido esta noción de *Ecclesia ab Abel*? Voy a anticipar la tesis que luego desarrollaré. La idea de *Ecclesia ab Abel* per-

mite una imagen más diferenciada de pertenencia a la Iglesia y de asociación al misterio de la salvación, que bien puede expresarse en términos de *comunión* conforme a esta divisa del prólogo de la 1 carta de Juan: "lo que hemos visto y palpado sobre la Palabra de la vida ... eso es lo que os anunciamos ... para que también vosotros estéis *en comunión con nosotros* ... y esta comunión es *con el Padre y con su Hijo Jesucristo*" (1 Jn 1, 3ss). La comunión eclesial no ha de concebirse de manera unívoca, sino que puede ser pensada en círculos concéntricos que van desde los que comparten la fe cristiana en la ortodoxia católica hasta la comunión con todos los "hombres de buena voluntad" (LG II, 13). La voluntad salvífica universal de Dios (1 Tim 2, 4) incluye en la *Ecclesia ab Abel* a los creyentes que comparten plenamente la experiencia de la fe en la Iglesia católica; incluye a los creyentes que se reúnen en torno a la confesión de Jesús Señor, aunque no consigan tener la misma estruc-

56. In *Evang. Hom.* 19, 1: PL 76, 1154: "Qui habet vineam, universalem scilicet Ecclesiam, quae, ab Abel iusto usque ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est". Cf. *Moral. Praef.* 8, 17-18: PL 75, 526-527; III, 17, 32: PL 75, 616; VIII, 5, 7: PL 75, 805; XVII, 3, 5: PL 76, 12; XXV, 8, 21: PL 76, 333). Véase: R. Bélenger, *Ecclesia ab exordio mundi: modèles et degrés d'appartenance à l'Église chez Grégoire le Grand: Studies in Religion-Sciences religieuses* 16 (1987) 265-273.

tura unitaria en las formulaciones de su fe, en los signos sacramentales, en la organización ministerial del cuerpo eclesial. Incluye también, como otra forma de realización, a ese sujeto eclesial que, sin compartir la confesión del Señor Jesús, es capaz de compartir la praxis histórica a favor de una humanidad nueva y la doxología en la adoración común a Dios reconocido como Padre universal.

Desde esta reformulación de lo que podemos llamar con Orígenes *latitudo eclesial*, ¿qué consecuencias se derivan de cara a la problemática de la eclesialidad y universalidad de la salvación? Si el ser humano puede alcanzar la gracia de Dios fuera incluso del ámbito sacramental de la Iglesia que Agustín denominaba "visible", ¿qué es lo que queda objetivamente de la necesidad salvífica y mediadora de la Iglesia visible o presente?

#### 4. EL SACRAMENTO UNIVERSAL DE SALVACIÓN

La necesidad salvífica de la Iglesia no significa sino que ella es el sacramento universal de salvación. Para dar razón de esta afirmación conciliar voy a em-

prender una relectura de los dos primeros capítulos de *Lumen gentium*, el Misterio de la Iglesia (LG I, 1-8) – el Pueblo de Dios (LG II, 9-17) tratando de justificar la *latitudo* eclesial descrita desde la noción de *Ecclesia ab Abel*. Anticipo la doble clave de lectura. El capítulo primero (LG I, 1-8) encierra una dinámica que va de la universalidad de la salvación a la eclesialidad concreta verificada en la Iglesia católica. No tendría sentido –desde la óptica agustiniana de la relación *ecclesia visibilis et invisibilis*– una dislocación entre la realidad salvífica, espiritual e interior de la Iglesia de Cristo, Iglesia de la Trinidad, y su figura o presencia institucional y visible. La articulación de la realidad espiritual o interior de la Iglesia y el ámbito de la institución visible acaece en una clave sacramental y ha sido formulada de manera lapidaria en los términos de que la verdadera Iglesia de Cristo "subsiste en" la Iglesia católica (romana), afirmación que hemos de examinar enseguida. La otra clave de lectura afirma, correlativamente, para el capítulo segundo (LG II, 9-17): esta sección encierra una dinámica que va de la eclesialidad a la universalidad de la unidad ca-

tólica del pueblo de Dios. Desde la noción de *pueblo de Dios*, el Concilio ha establecido la relación de la Iglesia católica respecto de las Iglesias no católicas (LG II, 15) y respecto de las grandes religiones (LG II, 16), considerando una incorporación diversa y gradual a la verdadera Iglesia de Cristo, que es *Ecclesia ab Abel*, cuyo origen se ancla en el misterio de la Trinidad. Al final de este recorrido habrá quedado desentrañado el sentido de estas palabras del Concilio: "Al resucitar de entre los muertos (Rom 6, 9), envió su Espíritu vivificador a sus discípulos y por medio de El constituyó su cuerpo, la Iglesia, como *sacramento universal de salvación*. Sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para llevar a los hombres a su Iglesia" (LG VII, 48).

4. I. LA IGLESIA DE CRISTO SUBSISTE EN  
LA IGLESIA CATÓLICA (LG I, 8):  
DE LA UNIVERSALIDAD A LA  
ECLESIALIDAD DE LA SALVACIÓN

Hemos de recorrer el primer paso metódico del Vaticano II que va de la descripción del origen trinitario de la Iglesia hasta la afirmación de que la

Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica. La intención específica del primer capítulo de *Lumen genitum* es situar a la Iglesia en el misterio de Dios. La sencilla pregunta, ¿de dónde viene la Iglesia?, planteada y respondida en LG I, 2-4, desfonda los planteamientos de una eclesiología jurídica, de la sociedad perfecta, para recuperar la dimensión de institución en una segunda instancia y en perspectiva sacramental a tenor de LG I, 8. Este párrafo pretende precisamente desentrañar el título del capítulo: *De Ecclesiae mysterio*.

La Iglesia procede de la Trinidad, es decir, de "la gracia de nuestro Señor Jesucristo, del amor del Padre, de la comunión del Espíritu Santo" (2 Cor 13, 13); por ello se le pueden aplicar aquellas palabras de Cipriano: "sic apparet universa Ecclesia sicuti 'de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata'" (LG I, 4). El texto conciliar señala sucesivamente la relación de la Iglesia con Dios Padre, con Jesucristo y con el Espíritu Santo. Para nuestra temática nos podemos centrar en LG I, 2, que funde en una perspectiva única la teología de la creación y el plan de salvación de Dios: "El Padre eterno creó el

mundo por una decisión totalmente libre y misteriosa de su sabiduría y bondad; decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina". Esta participación en la vida divina ha sido ofrecida en Cristo, *imagen de Dios invisible* (Col 1, 15), que restituye en los hijos de Adán la semejanza divina deformada por el pecado; en El "hemos sido predestinados, desde la eternidad, a ser conformes a la imagen del Hijo" (Rom 8, 29). Dios dispuso –prosigue el texto– convocar los creyentes en Cristo en la santa Iglesia. En una perspectiva histórico-salvífica describe las verdaderas dimensiones del misterio de la Iglesia, que son el presupuesto para la noción *Ecclesia ab Abel*: "prefigurada ya desde el origen del mundo", "preparada en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza", "constituida en los últimos tiempos", "manifestada por la efusión del Espíritu", "llamada a su plenitud al final de los tiempos". Esta conexión entre creación y salvación puede ser expresada con unas palabras de Clemente Alejandrino que trazan este

horizonte de la voluntad salvífica universal de Dios: "Del mismo modo que la voluntad (*thélema*) de Dios es un acto y se llama mundo (*kosmos*), así la intención (*boúlema*) divina es la salvación (*sotería*) de los hombres y se llama la Iglesia (*ekklesia*)"<sup>57</sup>. El texto del Alejandrino prosigue diciendo: "El conoce a los que ha llamado y, a los que ha llamado, los ha salvado". La voluntad creadora de Dios Padre y su intención de salvación posibilita el recurso del texto conciliar a la noción de Iglesia universal y de Iglesia desde Abel: "todos los justos, desde Adán, 'desde el justo Abel hasta el último elegido', se reunirán con el Padre en la Iglesia universal" (LG I, 2).

Desde esta interpretación de LG I, 2 podemos sacar estas consecuencias: una noción de Iglesia por su causa final desvela como su misterio más profundo la voluntad salvífica universal de Dios, iniciativa divina que bien puede formularse en clave de *ecclesia congregans*. La Iglesia de Cristo sólo alcanza su consumación en el reino de Dios Padre como

57. *Paedagogus* I, VI.27.2; SC 70, 161. Sobre este pasaje, cf. A. Orbe, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino*: Gregorianum 36 (1955) 410-448; especialmente, p. 423, nota 50.

"Iglesia universal", de ahí que la noción de *Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum* entraña una relativización escatológica de la figura institucional, particular e histórica de la Iglesia católica; ahora bien, le confiere a ésta, como *ecclesia congregata*, su prestancia al situarla en el corazón de la historia de la salvación y presentarla asida a quien es la "plenitud de los tiempos". Por otro lado, da cabida y acoge relacionadamente a otras vías que apuntan a esa misma meta del Reino de modo diferente y provisional, como son las otras religiones y cosmovisiones, incluso la búsqueda latente de salvación por quienes se consideran ateos.

Para completar y recapitular la procedencia trinitaria de la Iglesia, declarando su misterio, hay que evocar la unidad y la diferencia de la doble experiencia de Pascua y Pentecostés: la comunidad de seguidores de Cristo queda sellada para todos los tiempos por una dimensión cristológica y pneumatológica, que se reclaman mutuamente y se distinguen como "las dos manos del Padre" (S. Ireneo): Jesucristo ha iniciado la Iglesia con la predicación del Reino (LG I, 3), una Iglesia que

brotó sacramentalmente del costado de Cristo (Jn 19, 34) y que forma un solo cuerpo en el sacramento de la eucaristía (1 Cor 10, 17). El Espíritu derramado en Pentecostés es principio de unidad y de diversidad carismática, principio de santificación y de comunión (LG I, 4). Por eso, podemos decir que la Iglesia reproduce y hace visible la comunión íntima del Padre, del Hijo y del Espíritu. La concepción de la Iglesia como "misterio" significa que no se agota en lo institucional, en lo visible, en lo jurídico; está encarnada en la historia, pero no se reduce a coordenadas espacio-temporales; viene de arriba, de la Trinidad, es pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo. Ahora bien, la Iglesia de la Trinidad es también Iglesia de los hombres. La consideración de este doble aspecto nos sitúa ante la cuestión abordada en LG I, 8, la estructura sacramental del "misterio" de la Iglesia, de modo que esa universal voluntad salvífica de Dios a la que Clemente Alejandrino denominó "la Iglesia" no sea mero *flatus vocis*, sino que adquiera forma y figura concreta, visible y empírica, de *ecclesia congregata*.

Nuestra pregunta se puede formular en estos términos precisos: ¿en qué medida la figura institucional forma parte del misterio de la Iglesia que se extiende "desde el primer justo al último de los elegidos"? La historia muestra los dos extremos: la quimera de una concepción de Iglesia como ámbito de la gracia, una Iglesia escondida e invisible de los predestinados, o la noción preteológica que identifica automáticamente el cuerpo místico con la figura institucional, jurídica y socialmente establecida, de la Iglesia católico-romana. Como punto de partida, LG I, 8 afirma: "Cristo, el único Mediador, estableció en este mundo su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y amor, como un organismo visible". Hay que mantener estos dos extremos en su unidad. El Concilio sitúa la Iglesia "en una notable analogía" con el misterio de la encarnación del Hijo de Dios. Jesús era para sus seguidores un hombre como ellos, y a la vez, un misterio para su fe. La Iglesia, a la luz de la analogía del Verbo encarnado, puede ser considerada como institución humana y como misterio de fe. Por eso, LG I, 8 establece esta analogía

de proporcionalidad: así como el Logos asume la naturaleza humana, de manera semejante (no idéntica) el Espíritu de Cristo asume la estructura visible de la Iglesia. Por consiguiente, hay que mantener la unidad sin separación, pero también sin confusión, de estas parejas que expresan la "única realidad compleja" de la Iglesia, coaligando un elemento divino y un elemento humano: "la comunidad de fe esperanza y amor y el organismo visible", "el cuerpo místico de Cristo y la sociedad dotada de órganos jerárquicos", "el grupo visible y la comunidad espiritual", "la Iglesia terrena y la Iglesia llena de los bienes celestes". LG I, 8 subraya la unión entre un elemento humano y un elemento divino: mientras algunos aspectos de la Iglesia sólo pueden comprenderse a través de la fe, otros son una cuestión de la experiencia; quiere ello decir que los factores que constituyen la Iglesia como "comunidad espiritual" son diferentes a los factores que constituyen la Iglesia como una "sociedad jerárquica", y sin embargo, la comunidad espiritual y la sociedad jerárquica no son dos realidades diferentes, sino una sola reali-

dad compleja. Estos binomios describen a una sola Iglesia<sup>58</sup>.

El texto conciliar prosigue declarando que "esta es la única Iglesia de Cristo, de la que confesamos en el Credo que es una, santa, católica y apostólica". Entonces surge la pregunta crucial ante la que los creyentes en Cristo estamos profundamente divididos: ¿se encuentra la Iglesia del Nuevo Testamento, la Iglesia de nuestra fe, en alguna Iglesia cristiana en la actualidad? Partimos del reconocimiento de la Iglesia del Nuevo Testamento, de la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas de Pablo como la única que los cristianos reconocen como Iglesia de Cristo y como la Iglesia de su profesión de fe. ¿Dónde se da la verdadera Iglesia de Cristo? LG I, 8 responde en estos términos:

"Esta Iglesia, constituida y organizada en el mundo como una sociedad, *subsiste en* la Iglesia católica, gobernada

por el sucesor de Pedro y por los obispos, aunque fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, empujan hacia la unidad católica".

Este texto ha hecho correr ríos de tinta<sup>59</sup>. La Iglesia de Cristo "subsiste en" la Iglesia católica. A la hora de calibrar esta afirmación es necesario recordar la doctrina heredada (*Mystici corporis*, 1943) que establecía que el Cuerpo místico de Cristo, la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica romana eran la misma y única cosa. Todavía el esquema de otoño de 1962 decía: "La Iglesia católica romana es el Cuerpo místico de Cristo... y la solamente aquella que es católica y romana tiene el derecho de ser llamada Iglesia". El nuevo borrador elaborado durante la primavera y verano de 1963 seguía señalando esta equiparación, pero admitía que "fuera de su estructura glo-

58. Y. Congar, *Dogma cristológico y eclesiología. Verdad y límites de un paralelo*, en: *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) pp. 65-96; H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Salamanca 1974) pp. 477-500.

59. F.A. Sullivan, *La Iglesia en que creemos, una, santa, católica y apostólica* (Bilbao 1995) pp. 33-45; del mismo autor, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no "que ella es", sino que ella "subsiste en" la Iglesia católica romana*, en: R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1990) 605-616. P. Lüning, *Das ekklesiologische Problem des 'subsistit in' (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch: Catholica 52/1 (1998) 1-23.*

bal podían encontrarse numerosos elementos de santificación" y que éstos "pertenecían con propiedad a la Iglesia de Cristo". La discusión sobre este tema obligaba a mantener estas dos posturas: por una parte, la idea de la identidad de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica, y por otra, la admisión de que existen "elementos eclesiales" fuera de ella. La solución fue adoptar la fórmula "subsiste en" para no manifestar más la absoluta y exclusiva identidad entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica-romana. Desde la voluntad salvífica universal expresada en la eclesialidad *ab Abel* la fórmula "subsiste en" no afecta sólo a la relación de la Iglesia católica con las otras confesiones cristianas, sino también a las otras religiones. Y debería llevarnos a reconocer en ellas "elementos de santificación y de verdad" que empujan a la unidad.

La Iglesia de Cristo, -prefigurada y preparada ya en el pueblo de la Alianza del Antiguo Testamento-, subsiste en la Iglesia católica. No es la Iglesia "ideal" que haya de realizarse concretamente en este mundo, sino que es la Iglesia histórica del Nuevo Testamento confiada a Pedro, la *ekklesia* convocada y reunida por Dios en los tiempos escatológicos,

tras cumplirse en la comunidad de seguidores de Cristo las promesas veterotestamentarias. En esta autoconciencia de la Iglesia católica abunda el decreto sobre el ecumenismo: "la unidad que Cristo dio a su Iglesia nunca puede perderse y subsiste en la Iglesia católica" (UR 4). Esta unidad consiste esencialmente en ser una comunión de fe, esperanza y amor, cuya causa principal es el Espíritu Santo. La Iglesia surgida de Pentecostés intenta también estar visiblemente unida en la profesión de fe, la celebración de los sacramentos y en la concordia fraternal del Pueblo de Dios. Para mantener esa unidad Cristo enriqueció a su Iglesia con un ministerio de la Palabra, de los Sacramentos y del gobierno pastoral, confiándola primero a los apóstoles, con Pedro a la cabeza, y luego al colegio de obispos bajo la dirección del papa. UR 4 insiste: "Creemos que la unidad que Cristo dio a su Iglesia desde el principio es algo que no puede perderse; subsiste en la Iglesia católica y esperamos que continúe incrementándose hasta el final de los tiempos". Como es sabido, esta afirmación reposa sobre esta consideración: "sólo a través de la Iglesia católica pue-

de conseguirse la totalidad de los medios de salvación" (UR 3).

Recapitulando: hemos reandado, en la clave de la noción *Ecclesia ab Abel*, el primer paso metódico del Vaticano II: de la universalidad a la eclesialidad de la salvación. A partir de la concepción escurritística de "misterio", como manifestación visible de la realidad salvífica divina, podemos decir que, en Cristo, la Iglesia es "como un sacramento", "signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí" (LG I, 1). La Iglesia —se dice en GS 44— dispone de una estructura social visible, "que es signo de su unidad en Cristo". Hay que decir de la Iglesia que su naturaleza interior está oculta, pero que, sin embargo, se revela y manifiesta, no sin oscuridades, en la *Ecclesia* visible y concreta. Este pueblo de Dios es "sacramento visible de la unidad que nos salva" (LG II, 9). La Iglesia "representa" sacramentalmente, esto es, en sus dimensiones de verdadero sujeto histórico, la revelación y la salvación acaecida en Jesucristo. Estas afirmaciones nos introducen en el corazón de la segunda tabla del díptico que forman el capítulo I y el capítulo II de LG, pues el pueblo

de Dios es la dimensión visible del misterio de la Iglesia.

#### 4.2. LA CATORICIDAD DEL PUEBLO DE DIOS (LG II, 9. 13-17): DE LA ECLESIALIDAD A LA UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN

El Vaticano II privilegia el concepto bíblico de "pueblo de Dios" haciéndole título del capítulo II de la Constitución sobre la Iglesia. A tenor de su parágrafo 13, el segundo paso metódico de la doctrina conciliar avanza desde la eclesialidad de la salvación hacia la universalidad o catoricidad que se despliega a partir de la noción de pueblo de Dios. LG II, 13 establece esta dinámica y esta relectura de la nota de la "catoricidad" de la Iglesia: "Todos los hombres están llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, los fieles católicos, los demás creyentes en Cristo, e incluso todos los hombres en general, llamados por la gracia de Dios a la salvación". El camino, que ahora hemos de recorrer, arranca de la noción de "pueblo mesiánico" con que se describe la

Iglesia fundada en Cristo (LG II, 9); recalaremos finalmente en esas dimensiones universales del único pueblo de Dios, que abarca a fieles católicos (LG II, 14), a los demás creyentes en Cristo (LG II, 15), a los creyentes de otras religiones y a los hombres en general (LG II, 16).

Antes que nada hay que señalar, en primer lugar, qué significa una descripción de Iglesia en la clave bíblica de pueblo de Dios<sup>60</sup>. La doctrina conciliar relativa a la idea de pueblo de Dios comporta estos elementos fundamentales: a) la unidad de la historia de la revelación de Dios a los hombres y el carácter histórico de la Iglesia (cf. LG II, 9); b) la unidad interna o comunión del pueblo de Dios previa a la diversidad por razón de servicios y ministerios (cf. LG II, 10-12; esta sección abre una problemática —el sacerdocio común de los creyentes— de la que prescindimos aquí); c) la unidad católica del pueblo de Dios (cf. LG II, 13-17) que permite describir tanto la relación de los cristianos no católicos con la Iglesia católica (en términos de "uni-

dad") como la de los no cristianos (en términos de "ordenación"). Pueblo de Dios expresa la naturaleza histórica de la Iglesia, su provisionalidad y fragmentariedad frente a su meta escatológica. Pueblo de Dios expresa la unidad de la historia de la salvación, que comprende a Israel, el pueblo de la antigua alianza, y a la Iglesia en camino a su patria definitiva. La Iglesia peregrina tiene ante sí la esperanza absoluta de Dios. De esta forma se reconoce con toda claridad que el momento "escatológico" le pertenece de forma esencial al concepto de Iglesia. Estos valores de historicidad, ductilidad y potencialidad ecuménica establecen una sintonía connatural de la noción de "pueblo de Dios" con la idea de una "Iglesia que existe desde Abel". Comencemos perfilando el significado de "pueblo de Dios" a tenor de LG II, 9.

El primer párrafo de LG II, 9 arranca de uno de los textos clásicos aducidos a favor de la universalidad salvífica de Dios (Hch 10, 35). Subraya, seguidamente, que la voluntad salvífica de Dios acaece no de forma individual, sino

60. Cf. Y. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios: Concilium I* (1965) 9-33; J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 87-102; *Id.*, *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid 1987) 5-33.

constituyendo un pueblo. Con trazos breves y rápidos traza la historia de la elección de Israel, como pueblo de la antigua alianza, y la institución del nuevo pueblo de Dios por la nueva alianza en la sangre de Cristo (1 Cor 11, 25). Este "pueblo de Dios" (1 Pe 2, 9-10) será descrito en el segundo párrafo con la expresión "pueblo mesiánico", que aparece dos veces, y cuya paternidad hay que remontar a Y. Congar<sup>61</sup>. Por un lado, se hacen una serie de afirmaciones que declaran la naturaleza teológica de este "pueblo mesiánico": Cristo glorioso y exaltado es su cabeza; su identidad es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios; su ley es el amar como Cristo nos amó; su destino es el Reino de Dios incoado por Cristo. En este sentido, esta noción de "pueblo mesiánico" es convertible con la Iglesia católica de LG I, 8. Por otro lado, -y esto es lo más relevante para nuestro interés- la realidad social de este pueblo mesiánico se describe fenomenológicamente como "pequeño rebaño" por relación a la humanidad, pues de hecho no abarca a la hu-

manidad, pero aparece como "germen de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano". Ha sido constituido por Cristo como "comunidad de vida, de amor y de unidad", para que sea "instrumento de redención universal", enviado al mundo entero como luz del mundo y sal de la tierra (Mt 5, 13-16). En este pasaje resuena ya la clave sacramental desde la que el Vaticano II contempla a la Iglesia. Sin duda, la perspectiva sacramental está también detrás de la noción de pueblo de Dios. Pero hay que esperar al tercer párrafo de LG II, 9 para toparse expresamente con esta afirmación.

Ese tercer párrafo establece la relación entre el pueblo de Israel y el nuevo Israel a través del término "Iglesia". La palabra "ekklesía" (del verbo "ek-kalein" = "llamar fuera") significa "convocación"; este término es utilizado en el texto griego del Antiguo Testamento para designar la asamblea del pueblo en la presencia de Dios, sobre todo cuando se trata de la asamblea del Sinaí, en donde Israel recibió la ley y fue constituido

61. Cf. Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ* (Paris 1984), 135: "Je suis personnellement responsable de ce terme".

por Dios como su pueblo santo (Ex 19, 2 Esd 13, 1; Núm 20, 4; Dtn 23, 1ss). La primera comunidad de los seguidores de Jesús se dio a sí misma este nombre. Ese "pueblo mesiánico" es la "Iglesia de Cristo": "El la adquirió con su sangre (Hch 20, 28), la llenó de su Espíritu y le dio los medios apropiados para ser una comunidad visible y social". Retomando la idea matriz inscrita en el concepto bíblico de Iglesia, establece el texto conciliar: "La congregación de todos los creyentes, que miran a Jesús como autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz, es la Iglesia convocada y constituida por Dios a fin de que fuera para todos y cada uno *sacramento visible de esta unidad salvífica*".

Esta Iglesia –prosigue el texto– "se inserta en la historia de los hombres" y está destinada a "extenderse por todos los países"; desborda, por lo demás, los límites del tiempo y del espacio. Es, precisamente, este marchamo de "universalidad" –presente en LG I, 9– el que permite el tránsito directo hacia LG II, 13, que se abre con esta afirmación: "Todos los hombres están invitados al nuevo

pueblo de Dios. Por eso, este pueblo, uno y único, ha de extenderse por todo el mundo a través de todos los siglos, para que así se cumpla el designio de Dios". Merece la pena en este momento dar acogida a una observación crítica hecha por W. Pannenberg al texto conciliar de *Lumen gentium*, que afecta a los dos parágrafos 9 y 13 de la Constitución<sup>62</sup>: la expresión "comunidad del Mesías" sería más correcta que la de "pueblo mesiánico" para referirse a la Iglesia, ya que es problemática la idea de que la Iglesia sea, en rigor, "el nuevo" pueblo de Dios frente a Israel; por otro lado, ha de quedar abierta la posibilidad de que la noción de "pueblo de Dios" sea más abaricante que la de Iglesia, tal y como hace el texto conciliar en LG II, 13. Sobre los mismos raíles se desliza la noción de *Ecclesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum* que vamos a llenar de contenido al hilo de LG II, 13-16, en el sentido de la unidad católica del pueblo de Dios.

Nos salen al paso preguntas de gran calado: ¿está justificada la pretensión de universalidad de una comunidad que histórica, cultural y sociológicamente

62. W. Pannenberg, *Systematische Theologie, III* (Göttingen 1993) p. 116.

es señaladamente particular? ¿Dónde se asienta la pretensión de "invitar a todos los hombres a la unidad católica del pueblo de Dios? No es el momento de recorrer la historia del atributo eclesial de la *catolicidad* confesado en el Credo, sino de expresar brevemente, a la luz del texto conciliar, el significado teológico de esta propiedad de la Iglesia<sup>63</sup>. Se podría decir que en la catolicidad de la Iglesia se refleja la plenitud de vida de la Trinidad, la catolicidad que va ligada a la creación, como acción de Dios Padre; la catolicidad que va ligada a la redención realizada por el Hijo; la catolicidad que va ligada a la obra de plenificación del Espíritu Santo. Así se deduce de LG II, 13 que ha puesto la universalidad del pueblo de Dios en relación con el cumplimiento del designio de Dios, dando lugar a un bello pasaje articulado de forma trinitaria. El texto dice así:

"...para que así se cumpla el designio de Dios, que en el principio creó una única naturaleza humana y decidió reunir a sus hijos dispersos (cf. Jn 11, 52). Para ello, en efecto, envió Dios a su Hijo, a

quien nombró heredero de todo (cf. Heb 1, 2) para que sea Maestro, Rey y Sacerdote de todos, Cabeza del pueblo nuevo y universal de los hijos de Dios. Para ello, finalmente, envió Dios al Espíritu de su Hijo, Señor y Dador de vida. El es, para toda la Iglesia y para todos y cada uno de los creyentes, el principio de comunión y de unidad en la enseñanza de los Apóstoles, en la comunidad de vida, en el partir el pan y en las oraciones (Hch 2, 42)".

Dicho de otra manera: la universalidad o catolicidad de la Iglesia, profesada en el Credo y pretendida con absolutez por esa comunidad humana particular, encuentra su fundamento último en la experiencia cristiana del Dios de Jesucristo (Hch 4, 12; Heb 9, 15) y la estrecha vinculación que la fe neotestamentaria establece entre Cristo y la Iglesia a la hora de explicar el "misterio" de Dios (Ef 1, 3 ss; Col 1, 15ss; Ef 5, 22). Así como la voluntad salvífica de Dios se ha manifestado en Cristo de forma universal y definitiva, no existen ya límites o barreras nacionales, geográ-

63. Véase: W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, I-II* (Essen 1964). Del mismo autor, *Die Katholizität als Eigenschaft der Kirche*: *Catholica* 45 (1991) 238-264.

ficas, sociológicas o biológicas para la incorporación en la comunidad de salvación. La universalidad de esta realidad histórica y particular se funda, en último término, en la creación de la naturaleza humana, en la encarnación de Dios en la historia humana y en la aceptación de la gracia de Dios por la fe. Por tanto, catolicidad, como propiedad esencial de la Iglesia, significa que la presencia histórica y la mediación de la voluntad salvífica universal de Dios en Jesucristo pertenece a la Iglesia como una promesa y como una tarea. Para decirlo con las palabras de LG II, 13: "este carácter de universalidad que distingue al pueblo de Dios es un don del mismo Señor. Gracias a este carácter, la Iglesia católica tiende siempre y eficazmente a reunir a la humanidad entera con todos sus valores, bajo Cristo como Cabeza, en la unidad de su Espíritu".

Desde estos presupuestos hay que evaluar la afirmación de LG II, 13 que colocábamos al comienzo de esta relectura del capítulo II de la Constitución sobre la Iglesia: "Todos los hombres están llamados a esta unidad católica del

pueblo de Dios, que simboliza y promueve la paz universal, y a ella pertenecen o se ordenan de diversos modos, los fieles católicos, los demás creyentes en Cristo, e incluso todos los hombres en general, llamados por la gracia de Dios a la salvación". Finalmente, voy a examinar estas diversas formas de incorporación al pueblo de Dios, reseñadas en LG II, 13 y desplegadas en LG II, 14.15.16. Vaya por delante una reformulación: 1) La "eclesialidad" de la "comunidad mesiánica" o la necesidad de la Iglesia peregrina para la salvación (LG II, 14); dicho de otro modo: el pueblo de Dios "subsiste en" la Iglesia católica; 2) la "eclesialidad" de las otras comunidades cristianas (LG II, 15), o la pertenencia al pueblo de Dios de los creyentes no-católicos en Cristo; en otros términos: a esta unidad católica del pueblo de Dios pertenecen los demás cristianos; 3) La *ordenación* de las religiones no cristianas al pueblo de Dios (LG II, 16), llamados por la gracia de Dios a la salvación. Así, a la manera de diversos círculos concéntricos<sup>64</sup>, como formas de pertenencia incluidas en la noción de *Ecclesia ab Abel*,

64. Cf. M. Kehl, *La Iglesia. Una eclesiología católica* (Salamanca 1996) 385ss.

se expande la eclesialidad de la salvación para hacerse realmente universal y se hace real la unidad católica del pueblo de Dios.

#### 4.2.1. La necesidad de la Iglesia peregrina para la salvación (LG II, 14)

El estudio de la noción *Ecclesia ab Abel* nos ha enseñado que el concepto teológico de Iglesia entraña inacabamiento y desbordamiento, un plus de ser que desborda siempre los límites de la Iglesia visible e impide su identificación con la configuración de Iglesia católica-romana. Es la dimensión del *mysterium Ecclesiae* en su asociación al *mysterium Christi*. Pablo habla en términos esponsales de un *sacramentum magnum* (Ef 5, 22) entre Cristo y la Iglesia. La Iglesia desde Abel apunta hacia la consumación escatológica del Reino y de la Iglesia universal que relativiza como provisional y abierta cualquier realización o figura histórica. El concepto de Iglesia está abierto al futuro, ligado a la reunión de toda la humanidad en la casa del Padre, *usque ad ultimum electum*. Esta idea de *ecclesia universalis* marcará

siempre una reserva escatológica a la espera de la catolicidad definitiva. Esta dimensión peregrinante e histórica va inscrita en la noción de pueblo de Dios como nombre de la Iglesia. Ahora bien, con la misma rotundidad hay que afirmar que la unidad católica del pueblo de Dios "subsiste en" la Iglesia católica. Hay que subrayar con especial intensidad esta afirmación a la vista de tantas formas teóricas o prácticas de un "cristianismo sin Iglesia" ligado al lema "Cristo sí, Iglesia no".

Es el momento de recuperar el sentido parenético de la expresión "la Iglesia católica es necesaria para la salvación". La tesis de la incorporación a la Iglesia para conseguir la salvación se debate, como hemos visto, entre los dos extremos de la *necesidad* inexcusable y la *posibilidad* de salvación fuera de ella. Ya ha quedado establecido el carácter necesario de la Iglesia para salvación en cuanto "signo salvífico" del amor de Dios que hace presente la obra de Cristo en la historia, esto es, signo e instrumento de la salvación (necesidad objetiva de salvación). Ahora bien, resulta que el cristiano o las comunidades cristianas han de reconocer la necesidad subjetiva de la

salvación mediada por la Iglesia como vivencia consecuente de la propia fe. No se entiende que el cristiano esté dispuesto a creer en general en la acción salvífica de Dios, que esté dispuesto a testimoniarla en palabras y obras y permanezca, sin embargo, "fuera" del especial espacio de salvación generado por la historia de Dios con los hombres. "La Iglesia peregrina es necesaria para la salvación" es una llamada parenética a dejarse convocar en la Iglesia, porque quien no se deja llamar e implicar histórica y concretamente en el camino de Cristo que introduce en la Iglesia podrá creer de modo abstracto y formal en el Evangelio, pero fracasa en su vocación. El axioma *extra ecclesiam nulla salus* tiene para el creyente el sentido de una advertencia seria, de cara a provocar la vivencia consecuente de una fe que es eminentemente eclesial<sup>65</sup>. Es, por otro lado, desde LG II, 9, expresión del carácter social de la salvación: Dios ha querido

salvar a los hombres en el seno de una comunidad. Finalmente, como enunciado sobre la salvación de los no-católicos o de los no-cristianos, este axioma quedó desactivado por la afirmación de la gracia fuera de los límites de la Iglesia (condena de Quesnel).

#### 4.2.2. La "eclesialidad" de las comunidades no católicas (LG II, 15)

La línea dogmática y apologética, sancionada por la encíclica *Mystici corporis* de 1943, afirmaba que sólo es miembro de la Iglesia el que está unido a ella por la confesión de la fe, la recepción de los sacramentos, la sumisión a la jerarquía (también papal). Resulta que, frente a esta postura restrictiva, la línea canonística (recogida en el c. 87 del Código entonces vigente) se situaba en la línea tradicional mucho más amplia que enseñaba que todo bautizado es

65. La CTI dice en el documento *El cristianismo y las religiones*: "El Concilio Vaticano II hace suya la frase 'extra Ecclesiam nulla salus'. Pero con ella se dirige explícitamente a los católicos, y limita su validez a aquellos que conocen la necesidad de la Iglesia para la salvación. Considera el Concilio que la afirmación se funda en la necesidad de la fe y del bautismo afirmada por Cristo. De esta manera el Concilio se coloca en continuidad con la enseñanza de Pío XII, pero pone de relieve con más claridad el carácter parenético original de esta frase" (n. 67).

miembro de la Iglesia. La encíclica se servía de la pareja de términos "*reapse-voto*", según la cual los católicos son "*realmente*" (*reapse*) miembros de la Iglesia, mientras que los otros podrían serlo "de deseo" (*voto*). Esta postura muestra varias deficiencias: a) una psicología ficticia, pues atribuye a los cristianos no católicos un deseo que no sienten y que a veces niegan explícitamente; b) estos cristianos no católicos son equiparados —por lo que a la incorporación a la Iglesia se refiere— a los paganos, cosa que equivale a desconocer llamativamente el significado del bautismo; c) se mueve en el nivel subjetivo, de modo que la salvación de los no católicos queda reducida al factor subjetivo de un deseo.

El Vaticano II, como señala el documento de la CTI, "renuncia a hablar del *votum implicitum* y aplica el concepto de *votum* sólo al deseo explícito de los catecúmenos de pertenecer a la Iglesia" (n. 68). Los presupuestos que subyacen a la determinación de la relación de los cristianos no católicos con el pueblo de

Dios han sido declarados en LG I, 8, que constituye las bases del ecumenismo católico<sup>66</sup>. Ahí se afirma la "*eclesialidad*" de estas comunidades cristianas con el reconocimiento de una serie de "elementos de santificación y verdad que empujan hacia la unidad católica", que ha sido desglosados en LG II, 15.

"Son muchos, en efecto, los que veneran la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida y manifiestan un amor sincero por la religión, creen con amor en Dios Padre todopoderoso y en el Hijo de Dios salvador y están marcados por el bautismo, por el que están unidos a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales otros sacramentos. Algunos de ellos tienen también el episcopado, celebran la sagrada eucaristía y fomentan la devoción a la Virgen Madre de Dios. Se añade a esto la comunión en la oración y en otros bienes espirituales, incluso una cierta verdadera unión en el Espíritu Santo. Este actúa, sin duda, también en ellos y los santifica con sus dones y gracias y, a algunos de ellos, les dio fuerzas incluso para derramar su sangre. De esta

66. Cf. S. Madrigal, *El compromiso ecuménico de la Iglesia católica: de "Unitatis redintegratio" a "Ut unum sint"*: Sal Terrae 87/10, n. 1029 (1999) 789-802.

manera, el Espíritu suscita en todos los discípulos de Cristo el deseo de trabajar para que todos se unan en paz, de la manera querida por Cristo, en un solo rebaño bajo un solo pastor"

El punto de partida es el principio de comunión que establece la realidad básica y común del bautismo. La mejor reformulación de esta problemática, que va desde LG I, 8 hasta LG II, 15, se encontrará en la duodécima encíclica de Juan Pablo II, dedicada al empeño ecuménico de la Iglesia católica, *Ut unum sint* (25 de mayo de 1995). En la primera sección de esta encíclica, que es una recensión del decreto conciliar *Unitatis redintegratio*, se afirma textualmente: "Fuera de la Comunidad católica no existe el vacío eclesial. Muchos elementos de gran valor (*eximia*), que en la Iglesia católica son parte de la plenitud de los medios de salvación y de los dones de gracia que constituyen la Iglesia, se encuentran también en las otras comunidades cristianas" (UUS 13). El punto de comparación entre la Iglesia católica y las otras comunidades eclesiales radica, como ya tuvimos ocasión de señalar a propósito de LG I, 8, en la "plenitud de los elementos" del misterio

cristiano. Es notable, entonces, que el número siguiente explicita esta perspectiva apelando precisamente a la idea de la "Iglesia desde Abel":

"Todos estos elementos llevan en sí mismos la llamada a la unidad para encontrar en ella su plenitud. No se trata de poner juntas todas las riquezas con el fin de llegar a la Iglesia deseada por Dios. De acuerdo con la gran tradición atestiguada por los padres de Oriente y Occidente, la Iglesia católica cree que en el evento de Pentecostés Dios manifestó ya la Iglesia en su realidad escatológica, que El había preparado 'desde el tiempo de Abel el Justo'. Está ya dada. Por este motivo nosotros estamos ya en los últimos tiempos" (UUS 14).

#### 4.2.3. La ordenación de las religiones no cristianas al pueblo de Dios (LG II, 16)

Finalmente, hay que plantear la *ordenación* de los no cristianos al pueblo de Dios (LG II, 16). El contenido de este parágrafo del texto conciliar ha sido sintetizado por la CTI en estas palabras:

"De los no cristianos se dice que están ordenados de diverso modo al pueblo de Dios. Según las diferentes maneras con que la voluntad salvífica de Dios

abrazo a los no cristianos, distingue el Concilio cuatro grupos: en primer lugar, los judíos; en segundo lugar, los musulmanes; en tercer lugar, aquellos que sin culpa ignoran el Evangelio de Cristo y no conocen la Iglesia, pero que buscan a Dios con corazón sincero y se esfuerzan por cumplir su voluntad conocida a través de la conciencia, y en cuarto lugar, aquellos que, sin culpa, no han llegado todavía al expreso reconocimiento de Dios, pero que se esfuerzan por llevar una vida recta" (n. 68).

En el párrafo siguiente señala el problema de fondo:

"El hecho de que también los no cristianos estén ordenados al pueblo de Dios se funda en que la llamada universal a la salvación incluye la vocación de todos los hombres a la unidad católica del pueblo de Dios" (n. 69). A la luz de esta especie de duplicidad de vocaciones plantearemos el problema de la eclesialidad y la universalidad de la salvación.

El texto conciliar de LG II, 13 parece establecer que la llamada universal de salvación sirve de base para afirmar que todos los hombres son llamados a formar parte del pueblo de Dios. Es claro que aquí "pueblo de Dios" o "nuevo pueblo de Dios" designa de modo emi-

nente a la "Iglesia de Cristo". No se trata del "pueblo de Dios" que engloba a la humanidad por el hecho de la creación, o por la nueva relación de la humanidad con Dios establecida por la encarnación. Entonces, se plantea con toda rotundidad el problema de la eclesialidad y la universalidad de la salvación: ¿existe una diferencia radical entre esas dos "llamadas", apuntadas en LG II, 13, puesto que la llamada a formar parte del pueblo de Dios, como Iglesia o cuerpo de Cristo, no es una posibilidad real para todo el mundo? La llamada a formar parte de la Iglesia mediante la profesión de la fe cristiana y el bautismo no es una posibilidad real para millones de personas; basta con pensar que una cuarta parte de la población mundial vive en la República de China. Es menester postular que la gracia inscrita en aquella llamada a la salvación hace posible que todo el mundo pueda conseguir el estado de gracia y la salvación. ¿Podemos decir que esas personas reciben "una llamada para formar parte del pueblo de Dios"? ¿Podemos decir que todo ofrecimiento de gracia está de algún modo real dirigido hacia la Iglesia, incluso cuando esta "ordenación hacia" no conlleva una

participación en ella o incluso cuando esta "ordenación hacia" viva en otra o en ninguna religión?

La idea de *Ecclesia ab Abel* puede servir de abrazadera entre esas dos llamadas, "llamada a la salvación por la gracia de Dios" y "llamada a la unidad católica del pueblo de Dios". La afirmación de una "Iglesia que existe desde Abel hasta el último de los elegidos" equivale a la afirmación de que los no cristianos, justificados por la gracia de Dios, puedan ser de alguna manera asociados al misterio pascual de Jesucristo, al misterio de su cuerpo, que es la Iglesia. Efectivamente, *Gaudium et spes* 22 establece la posibilidad y la forma de verificarse esa ordenación al pueblo de Dios en la forma de una vinculación con el misterio de Cristo y de su cuerpo que es la Iglesia. Hay que atender a la transición entre los párrafos cuarto y quinto de GS 22. En el primero de ellos se habla de la conformación del hombre cristiano con la imagen del Hijo, primogénito entre muchos hermanos; se trata de aquellas mismas afirmaciones hechas en LG I, 2 a partir de Rom 8, 29 y de Col 1, 18. Se sigue diciendo que el hombre cristiano recibe las primicias del

Espíritu (Rom 8, 23), la redención y la restauración. Se declara, finalmente, la condición del cristiano en su calidad de "asociado al misterio pascual", configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza" en la resurrección.

El texto conciliar abre un nuevo párrafo para declarar: "*Quod non tantum pro christifidelibus valet, sed et pro omnibus hominibus bonae voluntatis in quorum corde gratia invisibili modo operatur*". Alude en nota a LG II, 16 para seguir afirmando que, "habiendo muerto Cristo por todos y siendo la vocación última del hombre realmente una sola, es decir, la vocación divina, debemos en consecuencia mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, *se asocien a este misterio pascual*". Estamos, pues, ante la afirmación de la existencia de hombres y mujeres justificados por la gracia de Dios por haber sido asociados al misterio pascual, aunque falte a esta unión espiritual la expresión visible de la pertenencia a la Iglesia. De modo que los no cristianos justificados están incluidos en la Iglesia, cuerpo de Cristo, por su ordenación al pueblo de Dios, que es más

amplio que la "comunidad del Mesías" (Pannenberg) en virtud de la convocación divina más abarcante (*ecclesia convocans*). Esta es, precisamente, la entraña de la noción de *Ecclesia ab Abel*. A tenor de GS 22, se puede concluir que la llamada al pueblo de Dios existe y se da en las otras religiones en la forma de la *ecclesia ab Abel*.

#### 4.3. RECAPITULACIÓN: LA IGLESIA, "SACRAMENTO VISIBLE DE LA UNIDAD QUE SALVA"

Hemos establecido la necesidad salvífica de la Iglesia a partir de la noción de *Ecclesia ab Abel*. Es una forma de afirmar la eclesialidad de la salvación que, frente al axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, tiene la ventaja de asumir de entrada la gracia de la salvación que acontece fuera de sus fronteras institucionales. Así las cosas, el problema de la eclesialidad y universalidad de la salvación se plantea –desde LG I, 2– en estos términos: *esta ecclesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum* "subsiste en" la Iglesia católica. De cara a explicitar esta afirmación me he servido de algunas nociones clásicas de Iglesia, como las de

*ecclesia congregans-ecclesia congregata, ecclesia vera et invisibilis-ecclesia visibilis catholica*, para releerlas de forma correlativa en la perspectiva suministrada por el Concilio Vaticano II: la unidad católica del "pueblo de Dios" – "pueblo mesiánico". La relación que se establece entre estas magnitudes es de naturaleza "sacramental".

Llegados a este punto, podemos calibrar finalmente y ver con una nueva luz qué significa de cara a la problemática de la eclesialidad y universalidad de la salvación la doctrina conciliar que ha transformado el mensaje último del adagio "fuera de la Iglesia no hay salvación" en la fórmula: "la Iglesia es el sacramento universal de salvación" (*sacramentum*: LG 1,9,59; SC 5, 26; GS 42; AG 5; *universale sacramentum salutis*: LG 48; GS 45; AG 1). Nuestro recorrido por los textos conciliares ha de privilegiar de forma especial este pasaje ya aludido: "Por tanto, este pueblo mesiánico, aunque de hecho parezca un pequeño rebaño, sin embargo, es un germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano". Poco más adelante se afirma que "esta Iglesia de Cristo" (...) existe

siendo "para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad que nos salva" (LG II, 9). Es el mejor resumen de estas páginas.

La noción de *Ecclesia ab Abel iusto usque ad ultimum electum*, origen absoluto y fin absoluto de la Iglesia, es una forma de aproximación a su *mysterium-sacramentum*, que consiste en formar parte del plan de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef 3, 3-9; Ef 1, 9s). Como afirma LG I, 3: *Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit*". Todo sacramento tiene una impronta cristológica para ser "signo visible de la gracia invisible para nuestra justificación", según la clásica definición de los catecismos. Hay gracia y salvación más allá de los límites de la Iglesia católica y del nuevo pueblo de Dios concebido en términos de "comunidad del Mesías" (Pannenberg). Dios vivo es salvador de todos los hombres (1 Tím 4, 10). Dios salva a los hombres también "fuera" de la Iglesia católico-romana. Porque "fuera de la Iglesia hay gracia de Dios". Ahora bien, en la forma visible de comunidad y de pueblo mesiánico la Iglesia es "signo e instrumento de la uni-

dad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí" (LG I, 1); o dicho más brevemente: "sacramento visible de esa unidad que salva" (LG II, 9).

En esta perspectiva sacramental no se puede perder de vista el carácter de acontecimiento que es la Iglesia, inseparable de su carácter de institución. Para concluir quisiera evaluar las posturas del eclesiocentrismo, cristocentrismo y teocentrismo de las que hemos partido: *extra Ecclesiam nulla salus, Ecclesia ab Abel, Extra communionem Dei nulla salus*. La Iglesia puede ser contemplada, en primer término, como convocación divina, según el sentido activo de la palabra griega *ekklesia*. En segundo lugar, puede ser considerada, conforme al sentido pasivo de la voz griega *ekklesia* como la comunidad humana generada y constituida por la convocación divina. La *ecclesia congregans* establece la dinámica de una comunión con Dios que sobrepasa los límites sacro-jurídicos de la Iglesia católica romana y es condición de posibilidad de una *Ecclesia ab Abel*. En clave sacramental, el pueblo mesiánico configurado como la Iglesia católica romana es, en la dimensión de *ecclesia congregata*, la forma visible (*sacra-*

*mentum*) que sirve para expresar la unidad en Cristo (res): "germen muy seguro de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano", "el sacramento visible de esta unidad que nos salva". Esta Iglesia es camino seguro de salvación. Es claro que fuera de esta Iglesia, *ecclesia congregata*, no se abre el abismo del vacío eclesial, pues existen legítimas comunidades eclesiales, y sobre todo, gracia y llamada de Dios trino. *Ecclesia congregans* significa la voluntad de Dios de convocar al pueblo a su comunión. Efectivamente, "fuera de la Iglesia" no existe el vacío de la gracia de Dios. Y, sobre todo, *extra communionem Dei nulla salus*.

Desde la categoría de *Ecclesia ab Abel* he intentado hacer compatible la

necesidad de la Iglesia para la salvación con la voluntad salvífica universal de Dios. Se abren, por otro lado, pistas para la búsqueda de unidad diversificada que responda a la unicidad de la llamada o *con-vocación*. En definitiva se trata de solventar tantas y tantas formas de división, de oposición, de guerra y de muerte. En esta dimensión todas las religiones están llamadas a un esfuerzo común. "La Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo y para que en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos" (LG II, 17).

# ÍNDICE

PRÓLOGO .....	7
I. EL PLURALISMO RELIGIOSO: NIVELES, MODELOS, APORÍAS .....	11
<i>Pedro Rodríguez Panizo</i>	
II. VACIARSE Y TRASCENDER. M. ABE, UN FILÓSOFO JAPONÉS MEDIADOR ENTRE LAS RELIGIONES .....	49
<i>Juan Masiá Clavel, S.J.</i>	
III. LA INCULTURACIÓN OCCIDENTAL DE LA CREENCIA EN LA REENCARNACIÓN .....	65
<i>Gabino Uríbarri</i>	
IV. RELIGIÓN Y VERDAD SEGÚN EL PENSAMIENTO DE FRANZ ROSENZWEIG .	95
<i>Miguel García-Baró</i>	
V. MUJERES PROHIBIDAS, VARONES PROTEGIDOS. EL TABÚ DEL INCESTO EN LA LEGISLACIÓN LEVÍTICA .....	123
<i>Elisa Estévez</i>	
VI. LA SINGULARIDAD DE JESÚS EN EL CONTEXTO GENERAL DE LAS RELIGIONES .....	165
<i>Manuel Gesteira Garza</i>	
VII. EL DIOS CRISTIANO Y LAS OTRAS RELIGIONES .....	211
<i>José Ramón García-Murga</i>	

VIII. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA ..... 245  
*José J. Alemany*

IX. ECLESIALIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA SALVACIÓN A LA LUZ DE LA NOCIÓN  
"ECCLESIA AB ABEL" ..... 271  
*Santiago Madrigal*