

ISSN 0187-7054

VOCES

Publicación semestral / Jul - Dic 1999 / No. 15



LA IDENTIDAD CRISTIANA AL FIN DEL MILENIO



Revista de Teología Misionera de la
Universidad Intercontinental

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

La identidad cristiana
al fin del milenio

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Sergio-César Espinosa González
Rector

Gabriel Altamirano Ortega
Escuela de Teología

VOCES

Director

Gabriel Altamirano Ortega

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa González,

Gabriel Altamirano Ortega,

Juan José Corona López,

Roberto Jaramillo Escutia, Juan Antonio Muñoz,

Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,

José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 5 73 85 44

Fax. 5 13 09 50

E-Mail: voCESuic@yahoo.com

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Formación e impresión:

Editorial Ducere, S.A. de C.V.

Rosa Esmeralda 3 Bis

Col. Molino de Rosas

01470 México, D.F.

Tel. y Fax. 680 22 35

Se terminó de imprimir en marzo del 2000

La edición consta de 1000 ejemplares

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

LA IDENTIDAD CRISTIANA AL FIN DEL MILENIO

La identidad religiosa ante los procesos de globalización <i>Mtro. J. Jesús Legorreta Z</i>	13
La identidad cristiana frente a las nuevas formas de la religión <i>Mtro. Eduardo E. Sota G</i>	23
El encuentro interreligioso: identidad inclusiva o plural <i>Dr. Manuel Anaut</i>	39
El discurso teológico en una sociedad plurireligiosa <i>Dr. Carlos Mendoza</i>	61
Reconfiguración de la misión ante el encuentro interreligioso <i>Pbro. Felipe de Jesús Toussaint</i>	77
La misión ante la crisis de identidad religiosa <i>Dr. Enrique Morroquín</i>	93
Pastoral misionera del encuentro interreligioso <i>Lic. Alejandro Gollaz</i>	107

OTRAS VOCES

El regreso del hijo pródigo <i>Card. Darío Castrillón H</i>	119
--	-----

SOBRE LOS AUTORES	139
--------------------------	-----

PRESENTACIÓN

PRESENTACIÓN

Desde hace diez años la Escuela de Teología de esta Universidad viene realizando una Semana de Teología que aborda un tema de interés. Nuestra última semana, la número diez, abordó la cuestión de la *Identidad cristiana al fin del milenio*. Los aportes que presentamos en este número son fruto de las ponencias que ahí se compartieron. En esta ocasión ponemos a su disposición siete de las diez ponencias.

El aporte de J. Jesús Legorreta es un breve ensayo que está constituido por una serie de reflexiones en torno a las perspectivas de lo religioso en el nuevo contexto mundial. Inicia considerando lo que es la "globalización" y el papel de lo religioso en este nuevo contexto, para luego tratar someramente el problema de la diversidad cultural en la globalización, también haciendo énfasis en el papel del fenómeno religioso. Finalmente, apunta a cómo la religión sigue presente en las sociedades, no obstante los grandes cambios de nuestro tiempo.

El autor considera que la globalización y sus movimientos de resistencia parecen ser el panorama común para el próximo siglo. Junto a ello no parece ser menor el papel que desempeña lo religioso en la configuración de tal contexto, sobre todo por la importancia que tal fenómeno tiene en la configuración de las identidades individuales y colectivas. Si a ello le añadimos la persistencia de lo religioso, o bien su resurgimiento en contextos de alta modernización, esto nos indica que no estamos ante otro tema más a considerar, sino ante uno de los "temas" imprescindibles para la coexistencia de los diversos grupos humanos en el futuro.

El artículo de Jorge Domínguez confronta, en un diálogo fraterno pero crítico una visión de identidad cristiana que aparece en un libro, coordinado por Jean Delumeau y que se publicó en español bajo el título de *El hecho religioso*, donde se presenta, en una especie como de síntesis de identidad cristiana hacia el fin del milenio, un aporte bajo el título de *Existencia cristiana y esperanza de salvación* que tiene por autor a Jean Roguer. La lectura del texto y confron-

tación tiene como telón de fondo la experiencia de fe vivida y pensada en América Latina, desde la perspectiva de los pobres.

El aporte de Eduardo Sota, después de hacer algunas puntualizaciones sobre la identidad, específicamente las identidades sociales, las aplica al tema de *La identidad cristiana frente a las nuevas formas de la religión*. Plantea que la identidad no es una identidad abstracta, sino que es concreta y que en el caso de la identidad cristiana en esta sociedad concreta, ésta una identidad en construcción, precaria, frágil, siempre cambiante, porque la sociedad cambia. Llega a la conclusión básica de que no existe una identidad cristiana, sino que existen varias identidades que se auto denominan cristianas. De entre ellas se ocupa de manera particular de la que aparece en los nuevos movimientos religiosos.

El artículo de M. Anaut aborda el delicado y apasionante tema de ¿cómo hacer frente al otro sin que éste me absorba y sin que yo lo disuelva a él? Se trata del problema que supone para la propia identidad el reconocimiento de la alteridad trasladado al campo de las relaciones interreligiosas. El presente trabajo, a juicio del autor, quiere interrogarse acerca de esa problemática: ¿Desde dónde debe la Iglesia entrar en diálogo con las confesiones no cristianas: desde una afirmación de su propia identidad que absorba a las otras o desde un pluralismo que puede correr el riesgo de la indiferenciación y, por consiguiente, de la pérdida de la propia identidad? ¿Cómo evitar este escollo?

Bajo el título de *El discurso teológico en una sociedad plurireligiosa* se encontrarán los siguientes tópicos: 1) Algunos rasgos de la sociedad multicultural, 2) Algunos rasgos de la violencia y lo sagrado, 3) El cristianismo frente a la violencia, 4) Jesús como profeta que desacraliza la violencia, 5) Hacia una sociedad plural con discursos teológicos que superen la violencia y 6) Tentativas teológicas de una teología pluricultural. Concluye afirmando, primero, que no podemos hacer discursos univocistas que pretendan la universalidad, como hicieron los modelos apologéticos de teología durante muchos siglos. La teología en tanto que contextual responde a la circunstancia local, histórica, cultural de cada comunidad, segundo, que la teología necesita estar abierta a la alteridad y tercero, que además de este rasgo cualitativo para la teología, que es el de la alteridad, necesitamos postular otro que es el de una teología hermenéutica, es decir una teología que haga interpretación de los textos santos, que haga relectura y apropiación por parte de los lectores.

El artículo de E. Marroquín se aborda el asunto de la misión de la Iglesia, sacramento de la presencia salvífica de Jesús en el mundo, y dice que no puede ser otra que dar continuidad y concreción a la de su fundador. Nuestra identidad cristiana dependerá de la forma como entendamos la misión: sea *eclesiocéntrica* o sea *“reinocéntrica”*. La Iglesia del siglo XXI se enfrentará a un serio dilema: puede acomodarse a las exigencias del neoliberalismo, presentando una fe tranquilizadora o escapista, o puede recuperar el mesianismo profético de su fundador. Si se rehusa a cumplir las funciones aquietadoras, la cruz será lo que nos aguarde y es posible que la ilusión de un cristianismo sociológico se vaya evaporando.

Finalmente nos encontramos con una reflexión y testimonio misionero del P. Gollaz, sobre la *Pastoral misionera del encuentro interreligioso*. Hace un acercamiento tomando en cuenta algunos aportes de la psicología y su experiencia personal entre los Massai, en Kenia.

En la sección de OTRAS VOCES, bajo el título de *El regreso del hijo pródigo*, nos encontramos con la reflexión que el Card. Darío Castrillón Hoyos, hace a propósito de la misericordia del Padre.

Esperamos que estos aportes sean de beneficio y nos ayuden a seguir disponiéndonos para ser signos del Reino.

México, D.F.
Febrero del 2000
Revista VOCES

LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS ANTE LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN

Mtro. José de Jesús Legorreta

La globalización no significa la utopía de un mundo feliz y homogéneo. Por el momento algunos autores hablan de que más que una homogeneidad, estamos asistiendo a una etapa intermedia, esto es, ni la total fragmentación de los estados nacionales, ni el mundo feliz de la aldea global, sino la "regionalización", que bien puede ser el espacio para construir nuevos lazos de solidaridad, o bien, puede ser un motivo de nuevos y devastadores conflictos mundiales. Cada vez tiende a evidenciarse más que los problemas del mundo de hoy no son tanto particulares, sino globales. Por ello, desde la reflexión filosófica o teológica, en los últimos años se han multiplicado voces que claman por la urgencia de una ética mundial; una ética de carácter global. Se indica que los problemas globales requieren soluciones globales, y como todo problema y toda acción humana tiene un componente y un referente ético, se requiere de una ética mundial.

La globalización y sus movimientos de resistencia parecen ser el panorama común para el próximo siglo. Junto a ello no parece ser menor el papel que desempeña lo religioso en la configuración de tal contexto, sobre todo por la importancia que tal fenómeno tiene en la configuración de las identidades individuales y colectivas; función que hasta hoy no ha sido suplantada plenamente por ningún otro elemento secularizado. Si a ello le añadimos la persistencia de lo religioso, o bien su resurgimiento en contextos de alta modernización, esto nos indica que no estamos ante otro tema más a considerar, sino ante uno de los "temas" imprescindibles para la coexistencia de los diversos grupos humanos en el futuro.

Este breve ensayo está constituido por una serie de reflexiones en torno a las perspectivas de lo religioso en el nuevo contexto mundial. La amplitud y complejidad del tema nos urge, en un primer momento a poner sobre la mesa de discusión una serie de ideas, no siempre acabadas, pero provocativas y necesarias para enriquecer la discusión y polémica al respecto.

Iniciaré considerando lo que es la “globalización” y el papel de lo religioso en este nuevo contexto, para luego tratar someramente el problema de la diversidad cultural en la globalización, también haciendo énfasis en el papel del fenómeno religioso. Finalmente, apuntaremos cómo la religión sigue presente en las sociedades, no obstante los grandes cambios de nuestro tiempo. Para estas reflexiones seguiremos de cerca los aportes de Ugo Pipitone y Samuel P. Huntington.

1. EL PROCESO DE LA GLOBALIZACIÓN

Para entender este contexto en el cual se van a dar las identidades religiosas, no tenemos que perder de vista que lo religioso y las identidades que se generan a partir de este fenómeno, no son independientes de lo que sucede en el contexto socio-cultural. De esto tenemos una serie de testimonios de diversa índole, que en el plano de las ciencias sociales son datos poco discutidos: la vivencia de la fe y la identidad religiosa individual e institucional dependen de los contextos socio-culturales determinados. Por ejemplo, en el caso del mundo católico, la manera como se planteó su identidad y su “institucionalización” en la segunda mitad del siglo primero, no es la misma que la de tiempos de san Agustín, en el renacimiento o actualmente. Ciertamente hay una serie de creencias fundamentales más o menos estables, pero la manera como ello se ha objetivado institucionalmente ha venido cambiando de época a época.

En la actualidad estamos asistiendo a lo que se ha dado en llamar la globalización. Esta expresión se ha generado después de la guerra fría, a finales de la década de los 80's. Recordemos que a la caída del “muro de Berlín” muchos celebraron o lamentaron ingenuamente que ahora se estaba pasando de una bipolaridad (en términos de poder) a la unipolaridad cultural, económica, política e incluso religiosa, a cuya cabeza se encontraría Estados Unidos. A esta realidad de carácter más o menos mundial, en diversos círculos se le dio el nombre de “globalización” y en no pocas ocasio-

nes, esta globalización fue identificada, y lo sigue siendo en algunos círculos, con el neoliberalismo.

¿Pero qué es globalización? Tenemos aquí un abanico amplísimo de procesos: por globalización habría que entender, entre otras cosas, una nueva y acelerada movilidad de los capitales y de las empresas más allá de las fronteras tradicionales, una mayor interdependencia de casi todos los mercados a escala planetaria. Esto último lo hemos vivido de manera no muy feliz en México en los últimos cinco o seis años. Los mercados ya no son mercados cerrados. Lo que sucede en América del Sur, lo que sucede en México, lo que sucede en Rusia, impacta en todos los mercados. Pero no solamente se trata de cuestiones económicas, sino también de una mayor comunicación, gracias a la revolución tecnológica de las comunicaciones y a una infinidad de fenómenos colaterales que, sin embargo son episodios importantes de una revolución cultural que está ocurriendo entre nosotros. Un caso que podría ser ilustrativo de esto es el turismo. Cuántas decenas de turistas cada año se acercan a un país distinto al propio, qué significado tendrá esto a la larga para la cultura, para la forma de ver la vida, para la forma de educar, o dicho simbólicamente, qué significado y qué impacto tendrá para el oxígeno psicológico y cultural de este planeta en el largo plazo. La globalización, entonces, no significa solamente mayor circulación de capitales en el escenario internacional, sino que es también la privatización de procesos más intensos de contacto, de comunicación y entendimiento del otro, del distinto, donde este otro tiene y es portador de una cultura, de un sistema político, de una religión y de valores y comportamientos diferentes a los nuestros.

Por consiguiente, al hablar de globalización nos estamos refiriendo a un proceso histórico, que por lo menos, metodológicamente necesita ser entendido en sus múltiples facetas, potencialidades y riesgos antes de tolerar juicios moralísticos superficiales. En este orden de ideas, como todo proceso histórico, necesita ser impulsado y al mismo tiempo regulado para que no se limite a la economía y se extienda a los temas de la conciencia entre los pueblos, la democracia y la solidaridad internacional.

La globalización no es una moda académica, hoy día existen problemas claves que desbordan los espacios de acción de los estados nacionales, incluso desbordan los asuntos que pueden tratarse a nivel continental, así tenemos el deterioro ecológico del planeta, el sida y otras enfermedades devastadoras, la criminalidad

organizada y el narcotráfico, los grandes flujos migratorios que caracterizan este fin de siglo, que no se pueden resolver con decretos y voluntades de un solo estado. Es por ello que cada día resulta más evidente cómo los estados nacionales han sido desbordados por infinidad de problemas. De ahí que la noción de soberanía requiera urgentemente un replanteamiento de fondo.

2. LA GLOBALIZACIÓN Y LA DIVERSIDAD CULTURAL

Ahora bien, la globalización no significa tampoco la utopía de un mundo feliz y homogéneo. Por el momento diversos autores hablan de que más que una homogeneidad, estamos asistiendo a una etapa intermedia, esto es, ni la total fragmentación de los estados nacionales, ni el mundo feliz de la aldea global, sino la “regionalización”, que bien puede ser el espacio para construir nuevos lazos de solidaridad, o bien, puede ser un motivo de nuevos y devastadores conflictos mundiales.

En una obra reciente titulada *Choque de civilizaciones*, Samuel Huntington plantea con seriedad y de manera amena, que después del mundo bipolar de la guerra fría, a lo que asistimos no es a una unipolaridad (a un solo polo de dominio), sino a un conflictivo panorama multicivilizatorio, en cuyas fronteras se están gestando conflictos, o bien, el espacio para construir una nueva solidaridad mundial.

Huntington identifica siete grandes civilizaciones correspondientes a regiones precisas del planeta como los grandes protagonistas de acuerdos y de conflictos para el próximo milenio. Estas civilizaciones son: la china que también le llama la civilización sínica; la japonesa; la hindú, la islámica; la ortodoxa, la occidental, en donde entraríamos nosotros, y la civilización africana, que algunos ponen en duda que sea tal, por todos los problemas que tienen. Cada una de ellas, cada una de estas civilizaciones tiene raíces milenarias y lo que es más importantes para nosotros, cada una de las grandes civilizaciones descansan sobre o se asocian con grandes tradiciones religiosas: cristianismo, islam, hinduismo y confucianismo.

Lo que nos ha opacado la comprensión de este panorama es la dominación que hubo de una civilización, en este caso la occidental, por lo menos durante doscientos años, misma que nos hizo creer ingenuamente que el mundo ya se había occidentalizado. Sin embargo, en las últimas dos décadas hemos asistido a la sorpresa

de que existen otras civilizaciones con un potencial (religioso, lingüístico, demográfico, etc.) mayor que occidente.

Por ejemplo, en términos militares, por qué Estados Unidos no se enfrenta con la misma fuerza contra China como contra Irak, por qué con Pakistán o con la India no se ejerce la misma fuerza. En términos demográficos, en occidente somos la minoría, el llamado Medio Oriente o el Lejano Oriente, o los dos juntos, desbordan con mucho a cualquiera de las otras civilizaciones. En términos lingüísticos tampoco somos mayoría. Las lenguas occidentales también son minoría, a pesar de que comúnmente se piense lo contrario. Por ejemplo, el mandarín, supera con el 50% a la lengua occidental más hablada: el inglés.

Como se comprenderá, lo dicho acerca de la lengua impacta considerablemente en las confesiones religiosas. En términos religiosos, el catolicismo, por ejemplo, apunta Huntington, a mediano y a largo plazo tiende a ser minoría frente a religiones que muestran un crecimiento sostenido, como es el caso del islam. Si tomamos en cuenta las otras grandes religiones, el mundo católico, no puede seguir diciendo tan tranquilamente que es mayoría.

En fin, tenemos diversos indicadores que nos plantean que en términos militares, religiosos, lingüísticos, demográficos, hay una serie de civilizaciones que están despuntando con sus propias peculiaridades; incluso países que parece ser que han absorbido el capitalismo vemos que tienen su propia manera de asimilarlo. Un caso muy interesante es Japón, que en cien años ha despuntado en términos económicos, pero de una manera muy particular. Parece ser que aquella reforma que se hizo a finales del siglo pasado y principios de este en Japón fue "sí al capitalismo, pero con nuestra cultura". Se trata entonces de un capitalismo, pero a la japonesa, diferente del norteamericano y del alemán, por mencionar algunos.

2.1 Lo religioso en el mosaico civilizatorio

Un punto que habrá que considerar es el papel de lo religioso en las identidades culturales. De hecho, la presencia geográfica de las religiones en buena medida resulta un indicador significativo de los límites y la cohesión en las civilizaciones. Estas "fronteras" pueden llegar a ser los márgenes donde se fragüen los grandes conflictos del próximo siglo, tal como se ha puesto de manifiesto en conflictos recientes como es el caso de la guerra de los balcanes en la antigua

Yugoslavia, que es un problema étnico-religioso entre musulmanes, católicos y ortodoxos. Podemos ver lo que ha sucedido en la guerra del Golfo Pérsico, los bombardeos a Libia, a Sudán, los conflictos con China, por mencionar sólo unos casos, que señalan que los conflictos más grandes y más sangrientos se están dando en las fronteras religiosas del mundo actual, y que parece ser, según diversos analistas, que los conflictos del futuro tenderán a darse en estas grietas o fronteras.

Llama la atención cómo estas fronteras casi son identificables con aquellas otras que estaban alrededor del siglo XV. Por supuesto que no se trata de algo exacto, pero estamos en una época de transición donde se están definiendo fronteras en términos civilizatorios, y en esos términos tendríamos que anotar la importancia de lo religioso.

3. LA REVANCHA DE DIOS

En la primera mitad del siglo XX, las élites intelectuales generalmente suponían que la modernización económica y social estaba conduciendo a la extinción de la religión como elemento significativo en la existencia humana. La segunda mitad del siglo XX demostró que estas esperanzas y/o temores eran infundados. La modernización económica y social adquirió dimensiones planetarias y, al mismo tiempo, tuvo lugar un renacimiento de la religión. Una de sus manifestaciones ha sido mediante movimientos fundamentalistas (tanto en el cristianismo, como en el judaísmo o el islamismo), aunque la renovación de la religión trasciende con mucho las actividades de los fundamentalistas radicales.

La causa más obvia, destacada y profunda del resurgimiento religioso mundial -según Huntington- es precisamente lo que supuestamente habría de provocar la muerte de la religión: los procesos de modernización social, económica y cultural que se difundieron por todo el mundo en la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, la historia reciente ha mostrado que los individuos de estas nuevas sociedades necesitan nuevas fuentes de identidad, nuevas formas de agrupación estable y nuevos conjuntos de preceptos morales que les proporcionen un sentimiento de sentido y finalidad. La religión satisface tales necesidades.

La gente no vive solo de la razón. No puede calcular y actuar racionalmente persiguiendo su propio interés hasta que defina su yo. La política de interés presupone la identidad. En tiempos de

cambio social rápido, las identidades establecidas se disuelven, el "yo" tiene que definirse de nuevo creándose así nuevas identidades. Y es aquí donde la religión cumple una función hasta ahora irremplazable.

Por otra parte, habría que decir que los movimientos fundamentalistas tienen una manera peculiar de afrontar la experiencia del caos, de la pérdida de identidad, sentido y de estructuras sociales seguras, con grandes ventajas respecto a las corrientes moderadas de las religiones. No es casualidad que todos estos movimientos estén asentados en países donde la presión de la población sobre el país está imposibilitando a la mayoría continuar con sus viejas costumbres aldeanas, y donde los medios de comunicación de masas, afincados en las ciudades, han comenzado a deteriorar una estructura secular de vida campesina al penetrar en los pueblos.

En este fenómeno de resurgimiento religioso se observa que algunas corrientes dominantes de grandes tradiciones religiosas como sucede en el catolicismo y en el budismo, se muestran incapaces de responder a las necesidades de las nuevas generaciones, situación que no lejos de ir en detrimento de la tesis expuesta de la "revancha de Dios", queda confirmado en tanto lo que tales "iglesias" dejan libre y entran en escena otros grupos religiosos dispuestos a hacerlo, y en ese proceso incrementan enormemente el número de sus miembros y la relevancia de la religión en la vida social y política (p.e. Corea del Sur y Latinoamérica).

Los movimientos favorables al renacimiento religioso tienen ciertas características:

- Son anti laicos, anti universalistas y, salvo en sus manifestaciones cristianas, anti occidentales,
- Sus participantes pertenecen a todas las condiciones, pero proceden mayoritariamente de dos colectivos, personas urbanas y con movilidad. Para ellos, la religión no es el "opio del pueblo", sino las "vitaminas de los débiles",
- Sobre todo en el caso del resurgimiento de las religiones no occidentales, constituyen un rechazo de occidente y de su cultura laica, relativista y degenerada, pero no es un rechazo de la modernidad.

3.1 Entre la fragmentación y el uniformismo

De acuerdo a lo que llevamos dicho, cada vez tiende a evidenciarse más que los problemas del mundo de hoy no son tanto particulares,

sino globales. Por ello, desde la reflexión filosófica o teológica, en los últimos años se han multiplicado voces que claman por la urgencia de una ética mundial; una ética de carácter global. Por ejemplo en el campo de la filosofía y de las ciencias sociales esto ha sido planteado entre otros por Habermas y Apple. Desde estas posturas se indica que los problemas globales requieren soluciones globales, y como todo problema y toda acción humana tiene un componente y un referente ético, se requiere de una ética mundial. Desde el campo teológico Hans Küng ha planteado de diversas maneras la cohesión de la religión como propuesta de un ecumenismo y de una ética mundial.

Parece ser que estamos asistiendo a una etapa de clausura de las sociedades cerradas, centralizadas, unitarias y homogéneas, en favor de otras abiertas, descentralizadas, polivalentes y heterogéneas. Pero aquí asistimos también al riesgo de la uniformidad, o de la fragmentación y balcanización. En este contexto surge un nuevo modelo de sociedad plural, en lo económico, en lo político y en lo cultural, que plantea nuevos retos y desafíos. Desde la perspectiva del primer mundo, lo que está en juego es continuar la tradición ilustrada, dirían algunos autores, democrática, universalista, igualitaria, con todas las modificaciones y matizaciones necesarias, o sencillamente revitalizar las corrientes regresivas que han acompañado a la modernidad desde finales del siglo XV.

La regresión anti-ilustrada, no sólo es posible desde la repotenciación del imperialismo xenófobo, etnocentrista y sociocentrista de la época anterior, sino también desde la absolutización de un pluralismo relativista que llevaría a defender la inconmesurabilidad y heterogeneidad absoluta de las culturas y las civilizaciones.

Ante esa nueva realidad, hay dos tendencias que son graves: relativizar todo o intentar uniformarlo, con lo que tenemos un riesgo muy serio en el caso de occidente, del cual la Iglesia no es ajena.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La globalización y sus movimientos de resistencia parecen ser el panorama común para el próximo siglo. Junto a ello no parece ser menor el papel que desempeña lo religioso en la configuración de tal contexto, sobre todo por la importancia que tal fenómeno tiene en la configuración de las identidades individuales y colectivas; función que hasta hoy no ha sido suplantada plenamente por

ningún otro elemento secularizado. Si a ello le añadimos la persistencia de lo religioso, o bien su resurgimiento en contextos de alta modernización, esto nos indica que no estamos ante otro tema más a considerar, sino ante uno de los "temas" imprescindibles para la coexistencia de los diversos grupos humanos en el futuro.

LA IDENTIDAD CRISTIANA FRENTE A LAS NUEVAS FORMAS DE LA RELIGIÓN

Mtro. Eduardo Sota García

Después de hacer algunas puntualizaciones sobre las identidades, específicamente las identidades sociales, el autor las aplica al tema de "La identidad cristiana frente a las nuevas formas de la religión". El recorrido temático que desarrolla es el siguiente: primero presenta la relación que se establece entre la identidad y la sociedad, porque las características de una identidad no son iguales dentro de un tipo de sociedad que de otro y por lo mismo hay que aclararlo. En segundo lugar, y dado que hay muchos tipos de identidades -identidades laborales, religiosas, sexuales, políticas, etc.,- en nuestra sociedad, se centra en las identidades religiosas concretamente. En un tercer paso habla de las nuevas formas de la religión, es decir, lo que hoy la sociología de la religión estudia como las nuevas formas en que se presenta la realidad religiosa en Occidente, y tratará también, al hablar de eso, de presentar las identidades que estas nuevas formas de la religión generan. En el siguiente punto habla específicamente de las identidades cristianas al final del siglo XX, así en plural, no en singular, porque se acerca a la realidad sociológica y esta realidad presenta diversas tendencias dentro del cristianismo y por lo tanto diversas construcciones de identidad. Y por último, ya en un plano más teológico presentará la identidad que algunos autores denominan del pluralismo y del compromiso, una especie de "deber ser".

INTRODUCCIÓN

Antes de comenzar con el tema quisiera señalar tres cosas que me parecen importantes para ubicarnos en el mismo. La primera es que el enfoque será tanto

sociológico como teológico. La segunda es que el título *La identidad cristiana frente a las nuevas formas de la religión*, es un tema que se ubica básicamente en Occidente, es decir, es básicamente en Occidente donde se ha desarrollado el cristianismo y donde ahora estudiamos las nuevas formas de religión que van surgiendo, por lo que no me ocuparé de otras regiones del mundo, muy interesantes, muy importantes, ni de otras religiones como tales. Y tercero, haré algunas observaciones en torno a la identidad.

Se habla de identidad y la identidad pareciera ser un concepto más bien de carácter psicológico, sin embargo la sociología ha trabajado bastante el tema de la identidad. Quiero al menos señalar dos o tres aspectos importantes que algunos autores mencionan sobre la identidad. En primer lugar se afirma que la identidad es la ubicación objetiva en el mundo y que es apropiada subjetivamente por los individuos, por lo que la identidad es una ubicación objetiva de las personas en el mundo, en la realidad y esa ubicación objetiva es apropiada subjetivamente por los individuos. Segundo, el proceso de formación de la identidad siempre tiene lugar en un contexto, en una estructura social específica. ¿Qué significa eso? Significa que no podemos hablar en abstracto de la identidad, o que no es correcto desde una perspectiva sociológica hablar en abstracto de la identidad. La identidad tiene que estar siempre ubicada en la realidad, porque la identidad tiene una relación, digamos dialéctica o de mutua influencia con la sociedad; la identidad impacta en la sociedad y la sociedad tiene un indiscutible efecto en la identidad, por lo tanto, siempre hay que hablar de una identidad en un entorno social determinado, en una estructura social determinada. Tercero, ¿para qué sirve la identidad o por qué el ser humano necesita de la identidad? Diversos sociólogos mencionan al menos los siguientes puntos. La identidad brinda sentido de pertenencia y seguridad; los individuos necesitamos ese sentido de pertenencia y de seguridad, siempre nos definimos como partes de, como actores de tal asunto. Se afirma que la identidad da al individuo puntos de referencia de quién es él y qué busca, cuál es su actividad en el mundo, cuál es su actividad laboral, cuál es su manera de pensar, dentro de qué grupo se ubica. Otros sociólogos dicen que la identidad marca las fronteras del yo individual colectivo, dando sentido de unidad y cohesión, de donde grupos y países, etc. son identidades colectivas que marcan una distancia o una frontera entre el yo y el que no soy yo; el otro. Sin embargo esta

sociológico como teológico. La segunda es que el título *La identidad cristiana frente a las nuevas formas de la religión*, es un tema que se ubica básicamente en Occidente, es decir, es básicamente en Occidente donde se ha desarrollado el cristianismo y donde ahora estudiamos las nuevas formas de religión que van surgiendo, por lo que no me ocuparé de otras regiones del mundo, muy interesantes, muy importantes, ni de otras religiones como tales. Y tercero, haré algunas observaciones en torno a la identidad.

Se habla de identidad y la identidad pareciera ser un concepto más bien de carácter psicológico, sin embargo la sociología ha trabajado bastante el tema de la identidad. Quiero al menos señalar dos o tres aspectos importantes que algunos autores mencionan sobre la identidad. En primer lugar se afirma que la identidad es la ubicación objetiva en el mundo y que es apropiada subjetivamente por los individuos, por lo que la identidad es una ubicación objetiva de las personas en el mundo, en la realidad y esa ubicación objetiva es apropiada subjetivamente por los individuos. Segundo, el proceso de formación de la identidad siempre tiene lugar en un contexto, en una estructura social específica. ¿Qué significa eso? Significa que no podemos hablar en abstracto de la identidad, o que no es correcto desde una perspectiva sociológica hablar en abstracto de la identidad. La identidad tiene que estar siempre ubicada en la realidad, porque la identidad tiene una relación, digamos dialéctica o de mutua influencia con la sociedad; la identidad impacta en la sociedad y la sociedad tiene un indiscutible efecto en la identidad, por lo tanto, siempre hay que hablar de una identidad en un entorno social determinado, en una estructura social determinada. Tercero, ¿para qué sirve la identidad o por qué el ser humano necesita de la identidad? Diversos sociólogos mencionan al menos los siguientes puntos. La identidad brinda sentido de pertenencia y seguridad; los individuos necesitamos ese sentido de pertenencia y de seguridad, siempre nos definimos como partes de, como actores de tal asunto. Se afirma que la identidad da al individuo puntos de referencia de quién es él y qué busca, cuál es su actividad en el mundo, cuál es su actividad laboral, cuál es su manera de pensar, dentro de qué grupo se ubica. Otros sociólogos dicen que la identidad marca las fronteras del yo individual colectivo, dando sentido de unidad y cohesión, de donde grupos y países, etc. son identidades colectivas que marcan una distancia o una frontera entre el yo y el que no soy yo; el otro. Sin embargo esta

identidad no quiere decir que se rompa la comunicación con el que no es yo o con los que no son de mi grupo, por lo tanto también se menciona que la identidad señala la semejanza también con el otro, permitiendo un razonamiento. La identidad marca mis fronteras y me ubica en el quién soy yo o quién es mi grupo, quiénes no son, pero también cómo nos podemos relacionar.

La penúltima característica sería que la identidad no es algo ontológico, no es algo abstracto del ser, sino que se construye y se transforma por y dentro de una praxis; eso quiere decir, por un lado, que la identidad tiene que ver con su contexto y depende de la estructura social en donde esté, no es un ente que es igual en cualquier lado. La identidad también cambia, se puede ir transformando; la identidad se transforma por y dentro de una práctica. Y finalmente como última característica señalan que la identidad nos salva del miedo y de la angustia de sabernos solos. El ser humano construye las instituciones para a través de ellas ser en sociedad, por eso se habla del ser humano como el ser social, como el individuo que se realiza en sociedad. La identidad permite al individuo todos estos elementos que he mencionado.

1. RELACIÓN ENTRE SOCIEDAD E IDENTIDAD

Lo dicho sobre identidades sociales se aplicará a nuestro tema de *La identidad cristiana frente a las nuevas formas de la religión*. El recorrido temático que voy a desarrollar es el siguiente: primero voy a presentar la relación que se establece entre la identidad y la sociedad, porque las características de una identidad no son iguales dentro de un tipo de sociedad que de otro y por lo mismo hay que aclararlo. En segundo lugar y dado que hay muchos tipos de identidades -identidades laborales, religiosas, sexuales, políticas, etc.,- en nuestra sociedad, me voy a centrar en las identidades religiosas concretamente. En un tercer paso hablaré de las nuevas formas de la religión, es decir, lo que hoy la sociología de la religión estudia como las nuevas formas en que se presenta la realidad religiosa en Occidente, y trataré también, al hablar de eso, de presentarles las identidades que estas nuevas formas de la religión generan. Un siguiente punto será ya más específicamente hablar de las identidades cristianas al final del siglo XX, así en plural, no en singular, porque me estoy acercando a la realidad sociológica y esta realidad nos presenta diversas tendencias dentro del cristianismo y por lo

tanto diversas construcciones de identidad. Y por último, ya en un plano más teológico presentaré la identidad que algunos autores denominan del pluralismo y del compromiso, una especie de “deber ser”.

Continúo con el primer paso propuesto, que es relacionar identidad y sociedad. ¿Qué tiene que ver la identidad con la sociedad, qué tipo de sociedad supone qué tipo de identidad?

1.1. La identidad en las sociedades premodernas

Históricamente vamos a situarnos en dos tipos de sociedades, que son las que están más cerca de nosotros en el tiempo. Una es la que llamamos sociedades tradicionales o sociedades premodernas y la otra son las sociedades modernas.

¿Cómo podemos definir a las sociedades tradicionales o premodernas? Diversos autores definen a estas sociedades como sociedades asimétricas, no solamente de hecho sino de derecho. El que sean asimétricas dichas sociedades significa que diferentes sectores de la población tienen tanto de hecho como de derecho diversas obligaciones y derechos. Voy a explicarme. No solo en la realidad sino de derecho hay algunos sectores de la población a los que les corresponden ciertas obligaciones y ciertos derechos diferentes a los derechos y obligaciones de otras sociedades; de otros sectores de la población. Por ejemplo, en la edad media no es lo mismo las obligaciones y derechos del labriego que los derechos y obligaciones del marqués o del barón o de cualquier otro miembro de la nobleza. Se podría objetar que en ninguna otra sociedad hay igualdad, pero a lo que yo me refiero es que no solamente de hecho no eran iguales, sino que de derecho tampoco lo eran. No se suponía que un hijo de labriego tuviera otras obligaciones y derechos sino las de un labriego, o sea que formalmente le correspondían unas obligaciones diferentes y unos derechos diferentes. Lo mismo podríamos decir en el caso de un hombre y una mujer. A la mujer le tocaba un lugar especial en la sociedad diferente al lugar del hombre en el trabajo, en su práctica religiosa, en su práctica política, donde jamás el hombre y la mujer tenían los mismos derechos. Esta es pues la característica que define a las sociedades tradicionales; son asimétricas, tanto de hecho, en la realidad, como de derecho. Es decir que si la realidad no es igualitaria no está en contra de lo que se supone que debía ser, porque se suponía que debía ser desigual. Las sociedades tradicionales han sido desiguales a lo largo de la historia.

Después de definir este tipo de sociedades voy a marcar tres características que les son propias. Una primera característica de estas sociedades tradicionales es su gran estabilidad, es decir, en este tipo de sociedades las instituciones sociales como por ejemplo la familia, o las instituciones políticas, o las instituciones económicas, es decir, todo tipo de instituciones tienen la capacidad de perdurar idénticas a lo largo del tiempo. El tipo de organización política perdura por siglos en este tipo de sociedades, al igual que el tipo de familia.

Podemos tomar como ejemplo otra vez la edad media. La edad media duró mil años y no hubo grandes diferencias entre la edad media del siglo VI a la del siglo XIII, con lo que se ve que hay una gran estabilidad de las instituciones sociales.

La segunda característica de este tipo de sociedades es que son sociedades que legitiman el orden social desde una perspectiva religiosa, es decir la explicación o la justificación del por qué las instituciones son así, del por qué la sociedad es así y no de otra manera, es por la fuerza de lo divino, es por una explicación fundada en Dios o en los dioses. Esto implica que el orden social en cuestión no está sujeto a discusión. En una sociedad los individuos pueden discutir lo que dice fulano o mengano, pero si es algo que viene de Dios, si Dios ha definido ya el orden social, la jerarquía social, cuál es el lugar de la mujer y cuál es el lugar del varón, cuál es el lugar del labriego y cuál es el lugar del marqués, la cuestión no es para discutirse, sino para cumplirse.

Las sociedades tradicionales se han caracterizado en la historia por explicar o legitimar ese orden social desde la perspectiva religiosa, es decir, Dios es el garante de ese orden social. Por lo tanto ese orden social perdurará mientras Dios perdure o mientras Dios no decida cambiar de opinión. Eso refuerza la estabilidad que habíamos mencionado en el primer punto.

Y tercero, como consecuencia de lo anterior, la manera de ver el mundo, la visión del mundo que se desarrolla en este tipo de sociedades, la manera de ver las cosas, será y es tremendamente homogénea y uniforme. Todos los miembros de la sociedad en cuestión comparten la misma manera de ver las cosas, estén o no de acuerdo con lo que les ha correspondido. Y vuelvo otra vez al ejemplo del labriego. El labriego y el marqués tienen una misma visión del mundo y de su lugar en el mundo y es una visión religiosa (es una explicación religiosa), todos en la sociedad, mujeres y hombres, labriegos o marqueses comparten esa visión de la reali-

dad, y digo estén o no de acuerdo porque el labriego puede lamentar no haber nacido marqués, pero a pesar de que lo lamente ve las cosas desde esa visión del mundo.

Tres características he mencionado de las sociedades tradicionales: primero su estabilidad, segundo su capacidad de legitimar el orden social desde una perspectiva religiosa y tercero una visión del mundo homogénea o uniforme.

Lo anteriormente dicho tiene dos importantes consecuencias sobre las identidades que es lo que nos interesa. Primera, las identidades en estas sociedades, -identidades laborales, políticas, religiosas, familiares, etc.- tienen la solidez y la estabilidad, fruto de la seguridad que Dios da. El lugar que a la mujer le corresponde en esa sociedad es un lugar sólido y estable, porque Dios lo ha decidido. La identidad de la mujer, aunque no esté de acuerdo con su lugar, es una identidad sólida y estable. ¿Por quién ha sido definida así? Por Dios, desde siempre y para siempre.

Y la segunda consecuencia importante es que en este tipo de sociedades, de todas las identidades posibles, la identidad religiosa tiene una prioridad y una importancia mayor, pues tiene una capacidad de influencia en todas las demás identidades. La identidad religiosa tiene un impacto sobre la identidad sexual, la identidad laboral, la identidad familiar; de tal manera que el labriego (identidad laboral) que a la vez es esposo (identidad familiar) y al mismo tiempo padre de familia ha organizado todo desde una visión religiosa que tiene peso sobre todas las otras identidades.

El paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna es el paso de unos tipos de identidades a otros tipos de identidades.

1.2. La identidad en las sociedades modernas

Presento ahora lo que es una sociedad moderna. ¿Qué sería la sociedad moderna, qué es la modernidad?

Podemos empezar definiendo que la sociedad moderna, a diferencia de la sociedad tradicional, es una sociedad simétrica, si no de hecho, sí de derecho. En las sociedades modernas, al menos de derecho, todos tienen las mismas obligaciones y derechos, aunque puede ser que de hecho no, como en realidad sucede. Sin embargo, al menos de derecho las sociedades modernas son simétricas.

La modernidad, dicen los autores, es un movimiento histórico-cultural que es el resultado de cuatro revoluciones: la revolución

científica, la revolución política, la revolución cultural y la revolución técnica. Hay autores que la definen de otra manera pero en general coinciden en esto; el mundo moderno, el surgimiento del mundo moderno es producto o resultado de cuatro revoluciones. Diremos algunas palabras sobre estas revoluciones.

La revolución científica rompe con la comprensión simbólica del mundo. El individuo investiga sus leyes y lo transforma con su acción.

Por revolución política entendemos un cambio en los privilegios de los estamentos. Se rompe con los privilegios de los estamentos y se instaura la democracia. Esto sería la revolución política; los estamentos dejan de tener privilegios porque se vuelve una sociedad simétrica, no hay privilegios, hay idénticas responsabilidades y derechos y se instala la democracia.

Por revolución cultural, es decir la Ilustración, entendemos la razón y la libertad como punto de partida para la construcción de una sociedad. El ser humano sólo con su razón y sin dependencia de Dios y de sus designios, va a construir un orden social que sea justo y en donde los individuos puedan vivir en libertad. La ilustración proponía la razón y la libertad como los puntos de partida.

Y finalmente hablamos de la revolución técnica. A esta revolución la definen como la sustitución del trabajo agrario artesanal y la herramienta por el trabajo industrial y postindustrial. Por postindustrial entendemos tecnología informática y robótica.

El mundo moderno surge de las entrañas de la sociedad tradicional, surge como resultado de cuatro grandes revoluciones, cuatro grandes transformaciones en el ámbito de la ciencia, de la técnica, de la política y de la cultura. La modernidad surge en Europa e indudablemente se ha expandido a todo el continente americano.

Las transformaciones que han sufrido las sociedades con el advenimiento del mundo moderno son transformaciones difícilmente imaginables. Nosotros vivimos dentro de sociedades más o menos modernas pero difícilmente nos damos cuenta de las transformaciones que las sociedades como tales han vivido. La manera en que la vida humana se ha trastocado y ha cambiado ha sido enorme, además de los cambios que las revoluciones científica y técnica han ocasionado en la vida humana.

La Ilustración y su fundamento en la razón humana, como palanca para construir el mundo significó un brusco quiebre en la manera de ver el mundo y de verse en el mundo. Ya no vivimos en un mundo puesto por Dios y ordenado por Dios, sino que vivimos

en un mundo en donde el ser humano tiene que construir el orden social. Este es el cambio que la Ilustración nos propone, ya no es un mundo a la medida de los designios de Dios, sino que es un mundo en donde Dios pone al ser humano y ahí éste se las arregla como pueda. Según Kant, la Ilustración es el medio a través del cual el ser humano llega a la edad adulta. Ya no se entiende como criatura que está solamente llevando a cabo la voluntad de Dios, sino que como criatura, ciertamente, pero que pone un orden en la sociedad.

Entonces, ya no será Dios ni serán los dioses el fundamento de la existencia humana, el fundamento del orden social, sino que ahora es el ser humano y su razón quienes deciden la realidad de este mundo. Esa es la diferencia entre una sociedad moderna y una sociedad tradicional. De una sociedad asimétrica donde hay privilegios para algunos de hecho y de derecho y donde la manera de ver el mundo es religiosa, pasamos a una sociedad en donde, al menos formalmente, hay una simetría social, donde al menos no hay privilegios para ciertos sectores, ni para el clero ni para la nobleza. Y además es una sociedad que se sabe que se encuentra en el mundo para ordenar el mundo según sus mejores criterios. De un mundo donde la estabilidad era lo normal y por el contrario el cambio era la excepción, dado que en las sociedades tradicionales lo normal es que pasen los siglos con una estabilidad y sin cambios, nos encontramos ahora inmersos en un mundo donde el cambio es lo normal, donde el cambio es lo que se ha instalado, en un mundo donde lo único que permanece es el cambio. Las sociedades modernas son el cambio institucionalizado.

Los cambios y la pérdida de influencia de lo religioso en la vida social, indudablemente han tenido su impacto en todas las identidades; laborales, sexuales, familiares, políticas, religiosas, etc. Tenemos hoy que por una parte los cambios propios del mundo moderno nos obligan a un constante esfuerzo para ubicarnos frente a las nuevas realidades. En una sociedad cambiante el individuo y su identidad no pueden permanecer porque si permanecen se desubican, puesto que el mundo está en permanente cambio.

Por otro lado, al dejar de ser lo religioso el sustento de toda identidad, surgen nuevas propuestas de sentido, tanto parciales como totales, que entran en competencia con lo religioso. Dicho de otra manera; en las sociedades modernas la visión del mundo ya no es religiosa principalmente, la manera de ver el mundo no es

fundamentalmente religiosa, aunque existe la visión del mundo religiosa pero no es la única, ni siquiera la más importante.

En las sociedades modernas las visiones del mundo entran en competencia. La manera de verse en el mundo y de verse a sí mismos entran en competencia. Tenemos la visión científica, las ideologías políticas y todo tipo de ideologías, etc., con lo que vemos que hay diversas maneras de ver el mundo en las sociedades modernas. En otras palabras, nos encontramos inmersos en un mundo plural donde, como es lógico, las identidades han perdido su estabilidad y la solidez que mostraron por siglos.

El mundo moderno es un mundo donde las identidades son precarias, donde las identidades son frágiles porque el mundo está en constante cambio. Por ejemplo, la globalización tiene un impacto en las identidades laborales. El obrero de ahora no es como el obrero del siglo XIX, ni las agrupaciones laborales del siglo XIX son como los sindicatos de ahora, es decir, toda la identidad, la manera como los individuos nos ubicamos en el ámbito laboral va cambiando porque va cambiando la estructura laboral. Lo mismo podemos decir de la estructura de las identidades políticas, de las identidades familiares y aún de las estructuras de cosas que parecieran tan estables como las identidades sexuales, y sin embargo el mundo moderno, aún ese tipo de identidades, las pone en movimiento. Por lo tanto, una sociedad plural como la que vivimos y en la cual vamos a hacer la reflexión sobre la identidad cristiana es por definición una sociedad donde las identidades son frágiles, son precarias, están en continuo cambio, en continua transformación.

Ahora bien, esta sociedad moderna, de la que algunos dicen que sus consecuencias se han venido radicalizando por su cambio permanente y falta de un punto de apoyo como referencia inamovible y segura, -como era propio de las sociedades tradicionales, como fue la religión en épocas pasadas-, hace que la identidad en general se vea sometida a una dura prueba.

Siendo la identidad una necesidad del ser humano como definimos al principio, el riesgo y la dificultad que entraña la búsqueda de la identidad en la condición moderna explica el sentimiento o sensación de falta de hogar o de desamparo que muchos individuos experimentan hoy día. En las sociedades modernas, como las que nos ha tocado vivir, son sociedades en movimiento, en cambio permanente; por lo tanto la identidad que los individuos van construyendo es una identidad que como el cangrejo ermitaño, va

creciendo y cuando ya no cabe en su caparazón deja ese y se mete en otro más a su tamaño. La diferencia es que el cangrejo no los construye, pero cambia. El cangrejo no vive permanentemente en un solo caracol, sino que habita diferentes caracoles a medida que va creciendo. Lo mismo sucede con las identidades. No puede haber, en una sociedad en cambio, una identidad fija, una idea permanente en ninguno de los ámbitos en los que nos movemos. Somos como el cangrejo solamente que nosotros tenemos que irlos construyendo. El cangrejo llega y se mete en una casa que está vacía. Nosotros tenemos que ir construyendo la identidad.

Ese es el reto de la identidad en el mundo moderno; la identidad es algo que hay que ir construyendo. Vivimos en una sociedad que nos presiona, nos fuerza a ir construyendo una identidad nueva, por eso dicen los autores que el individuo moderno sufre un sentimiento de falta de hogar o de desamparo, como si no nos sintiéramos en nuestra casa en este mundo.

2. LAS IDENTIDADES RELIGIOSAS

Vamos a empezar a analizar las identidades religiosas a la luz de esos sentimientos de sensación de desamparo o falta de hogar que caracterizan a las identidades en general en las sociedades modernas.

Hoy día las sociedades religiosas en Occidente reflejan en buena medida esta sensación de desamparo de los individuos y de los grupos ante la modernidad. Ante esto unos individuos intentan aferrarse a una identidad religiosa estable, aterrados ante la perspectiva de carecer de una identidad clara y para ello echan mano de las certezas del pasado, con la idea de que si esas identidades del pasado y esas certezas funcionaron bien ayer lo pueden seguir haciendo hoy y mañana, por lo que una primera actitud de los individuos frente a esta gestación de desamparo o falta de hogar de las identidades cambiantes es buscar una identidad segura y estable y aferrarse a ella. Evidentemente será una identidad del ayer que respondió a situaciones del ayer, pero la esperanza del individuo es que como funcionó bien ayer podrá seguir funcionando bien en el presente y en el futuro.

Otros buscarán construir identidades religiosas con material proveniente de distintos orígenes religiosos; ya que una sola tradición no les dio suficiente para su identidad, entonces buscarán construir una identidad religiosa como una especie de supermer-

cado, van tomando elementos de diferentes marcas y los van metiendo en el carrito. Una actitud de muchos en la búsqueda de una identidad religiosa es ir tomando de diferentes tradiciones religiosas e ir construyendo o realizando su propia síntesis. Hoy vemos cómo personas o grupos intentan construir una identidad religiosa con elementos o trozos de diferentes tradiciones religiosas; del cristianismo, del hinduismo, del budismo, etc. y las van integrando en una visión muy personal.

Otros, más cansados de lo ya conocido buscarán entre lo desconocido y entonces intentarán construir una identidad religiosa con tradiciones que no sean las propias. Son personas que empiezan a buscar por ejemplo en las tradiciones orientales lo que ya sienten que la tradición occidental cristiana no les puede brindar. Para ellos el cristianismo ya se agotó, no les da la identidad religiosa que necesitan y por lo tanto buscan en otras identidades religiosas.

Finalmente tenemos la respuesta de los individuos que también frente a esa sensación de desamparo o falta de hogar aceptan la condición moderna. Entienden que bajo esta dinámica la identidad siempre será algo precario y frágil. Aceptan que no es posible hoy día intentar construir una identidad permanente, segura y aferrarse a ella, entienden asimismo que vivimos en el mundo moderno en una permanente crisis de identidad, que siempre la crisis está a la puerta, que se busca el equilibrio pero es fácil perderlo; es decir, finalmente en nuestra sociedad encontramos personas que asumen su condición real, asumen la sociedad en la que viven y se dan cuenta que es una sociedad del cambio y que por lo tanto la identidad religiosa será una identidad en permanente construcción y destrucción o reconstrucción y permanentemente tienen que estar rehaciendo la identidad religiosa porque ese es el mundo que les ha tocado vivir. Por eso, en el mundo moderno las crisis de identidad son tan recurrentes. Son personas que asumen esa realidad, que no se dejan engañar por ofertas de identidades muy claras y permanentes; porque saben que esas no responden a la condición presente.

Hasta aquí hemos llegado a establecer cuál es la situación de la identidad en el mundo moderno y además hemos tratado de hacer una fenomenología de las diversas identidades religiosas que se están construyendo hoy. Ahora bien, dentro del cristianismo como de las nuevas formas de religión, encontramos personas dentro de esa búsqueda. Todas las personas que intentan una identidad religiosa están en la lucha y en la búsqueda de alguno de estos

cuatro caminos y es lógico, porque la identidad religiosa está marcada por la modernidad y por su radicalización a finales del siglo XX. Aunque las identidades cristianas en sus contenidos sean diferentes a las identidades religiosas no cristianas, en general el perfil puede ser muy parecido aunque los contenidos sean diferentes, y lo voy a mostrar.

3. IDENTIDADES RELIGIOSAS EN LOS NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Vamos a hablar de lo que son los nuevos movimientos religiosos y el tipo de identidad que estos nuevos movimientos religiosos generan. Según un grupo de sociólogos podemos distinguir o dividir a los nuevos movimientos religiosos en tres grupos.

El primer grupo lo forman aquellos movimientos en donde la salvación se ofrece a través del aprendizaje de un nuevo cuerpo de enseñanzas, es decir, hay un cierto tipo de grupos religiosos que ofrecen y prometen la salvación siempre y cuando se aprenda un nuevo cuerpo de enseñanza, como por ejemplo los “grupos de matriz oriental”, como les llama J. M. Mardones, o “nuevas formas budistas” como los Hare Krisna y otros. Para estos grupos la identidad la da el nuevo cuerpo de doctrina. Aprenden una nueva doctrina y esa doctrina a la vez que es su camino para la salvación, define su identidad. Los miembros del grupo son los que comparten esa doctrina.

Un segundo tipo de movimientos religiosos son aquellos movimientos donde las personas son sensibilizadas a descubrir lo divino en el fondo de todo. Estos grupos expresan una actitud unitaria, cósmica, armónica que conjuga lo personal y lo privado con lo ecológico y lo cósmico. Se ve al fondo y en lo último la unidad del todo. Este holismo global, esta actitud global, integral, ve el universo como un todo viviente espiritual. El objetivo es la unidad del todo y la unidad con el todo. Es un ecumenismo radicalizado, superador de todas las divisiones a través de la experiencia espiritual. Lo sagrado recorre toda la realidad y aquí como ejemplo podríamos poner el sincretismo de la New Age, ese movimiento que precisamente aspira a la unidad del todo y en la armonía, por eso conjuga lo individual con lo ecológico y aún lo cósmico. Aquí, la identidad la da esa suerte de mística, de unidad total. ¿Qué es lo que identifica a ese grupo? El grupo se identifica como aquellos que buscan y encuentran la unidad total de lo creado.

Existe un tercer grupo de movimientos religiosos que los diversos autores denominan "fundamentalistas". Estos grupos se aferran a la religiosidad nostálgica de tiempos pasados, porque no se fían del mundo moderno. Para ellos la respuesta está en el regreso a la tradición, a lo que ya ha sido revelado de una vez por todas y que les permite poseer la verdad sin mayor esfuerzo. Enfatizan la importancia de la comunidad sagrada, como el lugar de la salvación. Son movimientos que enfatizan lo grupal, la comunidad. La identidad de esos grupos precisamente se las da la pertenencia eclesial; la idea de que pertenecen a la verdadera iglesia, la idea de que pertenecen a la iglesia de los que sí se van a salvar y de los que comparten la verdadera doctrina. En este tipo de grupos los autores ubican a los Testigos de Jehová, a Mormones, a la iglesia unificada de Moon, etc., y les llaman grupos fundamentalistas.

Con esto nos hemos acercado a lo que son los nuevos movimientos religiosos y a la identidad que estos movimientos generan. Hemos hablado de tres tipos de movimientos religiosos: movimientos religiosos de matriz oriental, movimientos religiosos holistas como la New Age y movimientos religiosos de carácter fundamentalista. Cada uno de ellos genera un tipo de identidad.

4. LA IDENTIDAD CRISTIANA AL FINAL DEL SIGLO XX

Ahora voy a ver cómo es la identidad cristiana y como se sitúa frente a estos nuevos movimientos.

Como ya se dijo, difícilmente podemos hablar hoy de una identidad cristiana, dado que sabemos que existen diversas tendencias dentro del mundo cristiano y no solamente me refiero a protestantes y católicos sino a diversas tendencias dentro del mundo católico y protestante, por lo que difícilmente podemos hablar de UNA identidad cristiana.

Al interior de este cristianismo, en este caso católico, también encontramos distintas maneras de entender la fe y por lo mismo distintas manera de encontrar la identidad. Voy a centrar mi reflexión en dos; que considero las más importantes, quizá no tanto por su peso cuantitativo sino por la fuerza de su planteamiento.

Una primera identidad que encontramos de manera importante dentro del mundo cristiano es la identidad cristiana de corte fundamentalista.

A fines del siglo XX, en una etapa de la modernidad que muchos autores denominan como “la radicalización de la modernidad”, constatamos que ciertamente es un tiempo de cambios bruscos que afectan tanto a la estructura social como a las identidades. Ante ello, muchos cristianos buscan su identidad recurriendo a una visión del mundo de corte fundamentalista, es decir, una identidad que busca la respuesta en el ayer.

De alguna manera ya hemos definido su talante y nos falta definir su contenido. Hoy podríamos decir que una identidad cristiana de ese corte es aquélla que intenta ir más atrás del Concilio Vaticano II, que para nuestro caso funciona como parte-aguas, porque el Concilio es un intento del mundo católico por ponerse al día con respecto al mundo moderno. Después de siglos de estar en disputa contra el mundo moderno, finalmente el mundo católico decide ajustar cuentas; sentarse y dialogar con el mundo moderno. Pues bien, una identidad cristiana de corte fundamentalista busca los contenidos que le dóten de identidad en aquéllos que existían antes del Concilio Vaticano II. Intentan volver a identificar lo católico como aquello que era lo verdadero. Así, iglesia y doctrina son las realidades objetivas que definirán a este grupo. Para un cristiano así, su identidad la va a definir el pertenecer a la iglesia y el participar de una misma doctrina, algo que sea fácilmente detectable, claro, algo que no se le mueva, que no esté en cambio, porque si está en cambio empieza a sentir que ya se perdió y su identidad se vuelve difícilmente asible, agarrable. Como solución buscan volver a antes del Concilio Vaticano II para encontrar ahí una identidad clara de lo que significa hoy ser católico. Eso significa entonces que buscará recuperar una doctrina que el Concilio ha superado pero que a dicho cristiano le parece clara y le permite vivir su fe.

4.1. Identidad cristiana del pluralismo y compromiso

La segunda identidad es la que asume la modernidad y que como tendencia surge con el Concilio Vaticano II como su punto de partida. Acepta el pluralismo, y en ese sentido es contraria a una identidad fundamentalista que considere que ella y su grupo poseen toda la verdad, por lo que no tiene sentido el diálogo, el abrirse a los otros. Esta identidad que surge con el Concilio asume el pluralismo y el compromiso liberador como su camino. Toma al Concilio como su punto de partida, pero no se queda en el Concilio,

sino que la podemos rastrear en Puebla, Medellín y quizás Santo Domingo. Es una identidad que está abierta al diálogo, es ecuménica y está abierta al cuestionamiento, porque sabe que no posee la verdad absoluta, sabe que la verdad es algo como una especie de devenir; hay que ir la construyendo. Su referencia es por supuesto la tradición de la Iglesia como algo vivo, no como algo muerto y su seguimiento de Jesús la impulsa al compromiso solidario con los pobres y con la justicia en las relaciones humanas, y lo hace desde el no-poder, no desde una postura de poder, sino desde abajo.

Es una identidad con la preocupación de la conversión permanente, que sabe que necesita mantener la actitud de conversión, pues tal no se alcanza de una vez y para siempre, y donde la conversión no es a la Iglesia sino al Reino de Dios. Por lo tanto, la identidad cristiana que surge con el Concilio Vaticano II es la identidad de una Iglesia que intenta ser sacramento del Reino, de una Iglesia que está llamada a ser dicho sacramento, que intenta ser lugar de salvación de Dios en la historia, una salvación prioritariamente para los pobres, porque de ellos es el Reino de Dios según los evangelios sinópticos. Hoy día esa identidad que surge del Vaticano II es una identidad que apunta hacia una Iglesia de los pobres, es decir, una Iglesia que pone a los pobres como el centro de sus preocupaciones y de los intereses de la comunidad de los seguidores de Jesús.

CONCLUSIÓN

He tratado de plantear que la identidad no es una identidad abstracta, sino que es concreta. Se debe hablar de identidad en una sociedad determinada, por eso he hablado de lo que significa la sociedad moderna y sus características, porque es la sociedad donde nos encontramos y desde ahí he planteado algunas características de la identidad cristiana en esta sociedad concreta: es una identidad en construcción, precaria, frágil, siempre cambiante, porque la sociedad cambia.

Hablamos de las identidades religiosas y llegamos al tema de la identidad cristiana y las nuevas formas de la religión hoy día. Hemos llegado a una conclusión: en primer lugar no existe una identidad cristiana, existen varias identidades que se auto denominan cristianas. Las más significativas que he mencionado son la identidad de corte fundamentalista, identidades que algunos

autores las relacionan con grupos como el Opus Dei, Comunión y Liberación (en el campo católico), con grupos que buscan en la doctrina y en el tipo de Iglesia pre-vaticana su ubicación religiosa.

Encontramos también dentro de las diversas identidades cristianas una identidad que apuntaría más fielmente a la realidad del evangelio. Es una identidad que asume al Concilio Vaticano II como un punto de partida, que comprende que la identidad religiosa en un mundo cambiante tiene que ser una identidad cambiante, por lo tanto abierta al diálogo, ecuménica, que asume la tradición de la Iglesia como algo vivo, que asume el seguimiento de Jesús como un compromiso solidario con los pobres y con la justicia en las relaciones humanas y lo hace desde el no-poder.

Finalmente termino diciendo que puede haber mucha similitud entre algunas identidades cristianas y algunas identidades de los nuevos movimientos religiosos. Sin embargo, hoy encontramos en el mundo católico actitudes de rechazo por ejemplo hacia grupos que se acercan a la tradición oriental, hacia grupos que se acercan a actitudes o movimientos como la New Age y no se dan cuenta que dentro del mundo cristiano hay unas búsquedas muy semejantes, hay unas identidades muy semejantes. Mi conclusión sería que no es cuestión de rechazar a lo no cristiano por ser lo malo y ver en lo cristiano lo bueno, pues el llamarse cristiano no asegura un correcto seguimiento de Jesús. Una identidad cristiana no por llamarse cristiana es la correcta, dado que hay muchas identidades que se denominan cristianas. La cuestión es ver en cuál identidad cristiana nos ubicamos nosotros y desde ella ver cómo nos acercamos y nos abrimos al diálogo con las otras identidades cristianas.

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

¿Identidad inclusiva o plural?

Dr. Manuel Anaut Espinosa

Identidad..., otras religiones..., no cristianas... En estos tres términos encontramos anunciado en filigrana el meollo profundo del problema. Más allá del inevitable y necesario tratamiento teológico del tema, el fondo del asunto es de otro orden. Tocamos aquí un serio problema antropológico: ¿cómo hacer frente al otro sin que éste me absorba y sin que yo lo disuelva a él? Se trata del problema que supone para la propia identidad el reconocimiento de la alteridad trasladado al campo de las relaciones interreligiosas.

No es fácil involucrarse en el diálogo interreligioso. El encuentro de tradiciones religiosas distintas con miras a la puesta en común de sus puntos de convergencia va siempre e inevitablemente acompañado de una dificultad real: la integración en el diálogo de sus diferencias. ¿Cómo realizar esta tarea sin menoscabo de la propia identidad? ¿Desde dónde debe la Iglesia entrar en contacto con otras confesiones? Ante todo y sobre todo desde su propia e irrenunciable identidad. Sin caer en triunfalismos absurdos, los cristianos deben afirmarla clara y orgullosamente ante los demás. Pero al mismo tiempo deben purificarla con toda humildad de prejuicios y de interpretaciones que las más de las veces responden a condicionamientos coyunturales del tiempo en que surgieron más que a intuiciones evangélicas nucleares. Y esa identidad ¿debe ser inclusiva o plural? No me parece que la pregunta deba plantearse forzosamente en términos de una disyuntiva. Un auténtico diálogo tiene elementos de uno y otro: requiere del pluralismo si no quiere convertirse en monólogo, pero por otra parte es inclusivo porque encontrar al otro conlleva reconocerlo y asumirlo. Es la famosa in-religionización de Torres Queiruga. Esta dinámica atañe a todas y cada una de las partes, es decir, que en el diálogo todos asumen a los

otros y a la vez son asumidos por ellos. Se construye así una compleja red de implicaciones mutuas en las que cada cual muere en parte a sí mismo al tiempo que se enriquece acogiendo al otro y su verdad.

INTRODUCCIÓN

Aunque desde sus orígenes la Iglesia siempre ha tenido que posicionarse frente al hecho de la existencia de otras religiones, lo que hoy llamamos “diálogo interreligioso” es un fenómeno reciente que ha cobrado carta de ciudadanía en la comunidad eclesial a través del movimiento ecuménico promovido por el concilio Vaticano II¹, aunque de hecho ya desde mediados de la década de los cuarenta se puede detectar una notable evolución en la postura de la Iglesia frente a otras religiones y en particular frente a las no cristianas. Signo de ello es el surgimiento en los últimos cincuenta años de múltiples modos de apreciar el valor y la legitimidad de las otras confesiones religiosas. No obstante esta pluralidad, un artículo reciente de Joaquín Recasens sostiene que las distintas posturas que la Iglesia ha adoptado ante el fenómeno de las otras religiones responden todas a alguno de estos tres esquemas: el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo. El primero consiste en la afirmación de que únicamente en la Iglesia hay revelación verdadera, de modo que todas las demás religiones están en el error y se encuentran, por consiguiente, fuera de la verdad y de la salvación a menos que se conviertan a la religión única y verdadera. El inclusivismo, por su parte, reconoce en las otras religiones la posibilidad de acceder a la verdad y a la salvación, aunque manteniendo firme la centralidad de la revelación cristiana en la que de algún modo se encuentra incluida la verdad de las demás. El pluralismo, por último, considera que todas las religiones son iguales y que su diferencia estriba solamente en la diversidad de contextos culturales en los que se da el fenómeno religioso².

La tesis de Recasens presta el flanco a un cierto número de críticas, empezando porque la nomenclatura utilizada por el autor resulta bastante discutible. Pero yendo más al fondo de la cuestión, no me parece que clasificar las diferentes posiciones metiéndolas

en uno de tres compartimentos estancos sea la mejor manera de hacer justicia a la naturaleza compleja y diversificada -y por lo mismo tan necesitada de matices- del fenómeno socio-religioso que aquí nos ocupa³. De ahí que mientras más simplista sea la clasificación más violencia se hace a los posicionamientos intentando colgarles etiquetas rígidas. Y esta observación debe ser tomada tanto más en serio cuanto que Recasens concentra su atención sobre todo en el estudio de las declaraciones oficiales de la Iglesia tal y como aparecen en documentos como la encíclica *Ecclesiam suam*, de Paulo VI, o en los documentos del concilio Vaticano II, mientras que apenas hace alguna alusión periférica a las aportaciones de teólogos involucrados en el diálogo interreligioso.

Con todo, para los fines y límites asignados a esta ponencia me parece que el esquema propuesto por Recasens no deja de tener su utilidad, la cual reside precisamente en algo que acabamos de notar: el hecho de que el autor privilegia en su estudio las declaraciones oficiales de la Iglesia acerca de las otras religiones. Ahora bien, si algo salta a la vista en esos documentos es que se encuentran atravesados por dos preocupaciones: el diálogo con las otras religiones por una parte y, por otra, la afirmación y conservación de la identidad cristiana en el contacto con las confesiones no cristianas. Más exactamente, en todos ellos se urge a los seguidores de Jesucristo a un acercamiento dialogante con ellas, pero cuidando que el encuentro no redunde en pérdida u oscurecimiento de la identidad cristiana. *Identidad..., otras religiones..., no cristianas...* En estos tres términos encontramos anunciado en filigrana el meollo profundo del problema. Más allá del inevitable y necesario tratamiento teológico del tema, el fondo del asunto es de otro orden. Tocamos aquí un serio problema antropológico: ¿cómo hacer frente al otro sin que éste me absorba y sin que yo lo disuelva a él? Se trata del problema que supone para la propia identidad el reconocimiento de la alteridad trasladado al campo de las relaciones interreligiosas. Las tres posturas apuntadas por Recasens reflejan en realidad tres maneras distintas de situarse ante el otro: a) una afirmación tan absoluta de la propia identidad que termina negando al otro, b) el reconocimiento del otro a partir de la centralidad de la propia identidad y c) la relativización-disolución de la propia identidad en nombre de un pluralismo policéntrico.

El presente trabajo quiere interrogarse acerca de esa problemática: ¿Desde dónde debe la Iglesia entrar en diálogo con

las confesiones no cristianas: desde una afirmación de su propia identidad que absorba a las otras, o desde un pluralismo que puede correr el riesgo de la indiferenciación y, por consiguiente, de la pérdida de la propia identidad? ¿Cómo evitar este escollo? Intentando responder a estas cuestiones empezaré por hacer una constatación: los principales documentos oficiales de la Iglesia sobre el diálogo interreligioso promulgados en torno a los años del Vaticano II reflejan una evolución de la postura de la Iglesia frente a las otras religiones en el sentido de una transición del exclusivismo al inclusivismo y cuidando siempre de evitar el pluralismo, y con él todo aquello que impida la afirmación de la identidad cristiana. Los datos recabados en este apartado serán interpretados en un segundo paso con el fin de diagnosticar la problemática de fondo, misma que abordaré enseguida desde la óptica que plantea la filosofía de la alteridad. A partir de ahí propondré, por último, algunos planteamientos eclesiológicos con vistas a orientar la confrontación del cristianismo con otras religiones sin menoscabo de su identidad.

I. CONSTATACIÓN⁴

Es en la segunda mitad de este siglo que en la Iglesia empiezan a darse cambios significativos en su manera de valorar a las otras religiones y en su modo de relacionarse con ellas. Dichos cambios se fueron preparando gracias a las aportaciones de teólogos como J. Daniélou y K. Rahner, se consolidaron con la encíclica *Ecclesiam suam*, de Paulo VI, y alcanzaron su madurez y se hicieron oficiales gracias al concilio Vaticano II.

1. Antecedentes

En su libro *El misterio de la salvación de las naciones*, publicado en 1946, J. Daniélou sugiere la idea de que Dios se adapta a la mentalidad de todos los pueblos y actúa en ellos, de modo que la Iglesia no es ni puede ser la única depositaria de la gracia de Dios⁵. Años más tarde, K. Rahner elaborará en esa misma línea cuatro tesis que proponen una nueva manera de enfrentar el problema de las otras religiones, particularmente las no cristianas. Tras afirmar que el cristianismo es para todos los hombres la religión absoluta que no puede admitir junto a sí ninguna otra con igualdad de

derechos (1a. tesis), nuestro autor reconoce, sin embargo, que hasta el momento en el que el Evangelio penetra la situación histórica de un hombre, una religión no cristiana contiene de hecho elementos de un conocimiento natural de Dios y momentos sobrenaturales de gracia, por lo que debe considerársele como una religión legítima (2a. tesis). De ahí extrae Rahner una conclusión destinada a hacerse célebre: si el hombre, movido por esa gracia, se encamina a la salvación, y si además dicha salvación es la de Cristo -pues no puede haber otra-, ese hombre es necesariamente un cristiano, aunque anónimo (3a. tesis). Por eso es de esperarse que esa no-cristiandad sea reconocida algún día por el cristianismo como una cristiandad de índole anónima (4a. tesis)⁶.

2. *Ecclesiam suam*

Poco más o menos por esas mismas fechas (6 de agosto de 1964) aparece la encíclica *Ecclesiam suam*, de Paulo VI, que marca un hito decisivo en la evolución de la Iglesia en materia de relaciones con otras religiones. El documento no versa de suyo sobre este tema, sino sobre el papel de la Iglesia en nuestro tiempo, pero reconoce que dentro de las tareas que a ésta corresponde desempeñar en ese contexto está precisamente el encuentro con las otras religiones. Y la palabra clave será *diálogo*. Un pasaje que vale la pena citar textualmente así lo manifiesta: "La Iglesia debe ir hacia el diálogo con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio"⁷. Y más adelante reitera que la Iglesia entiende como un deber el estar dispuesta a entablar el diálogo con todos los hombres de buena voluntad, pertenezcan o no a su propio ámbito⁸. Un diálogo "claro, afable, confiado y prudente"⁹ con la humanidad entera, con los seguidores de otras religiones, especialmente las monoteístas como el Judaísmo y el Islam, con las demás confesiones cristianas y, desde luego, con la Iglesia misma¹⁰. Pero Pablo VI es consciente de que ésta no es una tarea exenta de riesgos. Advierte, en efecto:

"Pero queda un peligro. El arte del apostolado es arriesgado. La solicitud por acercarse a los hermanos no debe traducirse en una atenuación o disminución de la verdad. Nuestro diálogo no puede ser una debilidad respecto al compromiso con nuestra fe. El apostolado no puede transigir con una especie de compromiso ambiguo respecto a los principios de pensamiento y de acción que deben

definir nuestra profesión cristiana. [...] Sólo el que es totalmente fiel a la doctrina de Cristo puede ser eficazmente apóstol. Y sólo el que vive con plenitud la vocación cristiana puede estar inmunizado del contagio de los errores con los que se pone en contacto"¹¹

Este pasaje refleja una de las preocupaciones mayores del documento. Ya en el número precedente planteaba con toda claridad el problema: En el encuentro con otras confesiones religiosas, ¿cómo puede el cristiano precaverse contra el peligro de deslizarse hacia un relativismo que llegue a afectar su fidelidad dogmática y moral?¹² La respuesta no deja lugar a dudas: manteniéndose leal a la Iglesia y a su doctrina, y es esta lealtad la que define la postura de la Iglesia frente a otras religiones, particularmente las no cristianas: "Por deber de lealtad hemos de manifestar nuestra persuasión de que la verdadera religión es única, y ésta 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"¹³. Lo cual no impide expresar al documento un respetuoso reconocimiento de los valores espirituales y morales de las confesiones religiosas no cristianas¹⁴.

El documento asigna a la Iglesia su lugar en el centro de la humanidad. Esta centralidad deriva del hecho de que ella es depositaria de la verdad acerca de los más hondos anhelos y valores del ser humano, como la verdad, la justicia, la libertad, el progreso, la concordia, la paz y la civilización¹⁵. Incluso las legítimas aspiraciones y los valores humanos y morales proclamados por los ateos tienen una raíz cristiana¹⁶. Es eso lo que permite a la Iglesia ofrecer al mundo lo que anda buscando¹⁷. Así, desde su posición central, el documento calibra las posibilidades de diálogo con los diversos sectores de la humanidad: desde prácticamente imposible con los ateos¹⁸ hasta el diálogo gozoso con los mismos católicos¹⁹, pasando por las demás confesiones cristianas y aun no cristianas²⁰. Pero más allá de las diferencias hay una voluntad de establecer el diálogo con todos.

3. Vaticano II²¹

Sin embargo, fue el concilio Vaticano II quien fijó definitivamente la postura de la Iglesia frente a las otras religiones, especialmente las no cristianas. El documento que trata explícitamente sobre el tema, la declaración *Nostra aetate* (28 de octubre de 1965), asume las tesis centrales de *Ecclesiam suam*: reconoce que en la historia

de los pueblos se han dado diversas formas de conocimiento de Dios, del cual las diferentes religiones son respuesta. Por ello la Iglesia respeta cuanto de santo y verdadero hay en ellas y exhorta a todos los fieles a que a través del diálogo, y manteniendo inquebrantable su fidelidad al mensaje de Cristo, ayuden a desarrollar los valores presentes en los distintos credos

Sin embargo, fue el concilio Vaticano II quien fijó definitivamente la postura de la Iglesia frente a las otras religiones, especialmente las no cristianas. El documento que trata explícitamente sobre el tema, la declaración *Nostra aetate* (28 de octubre de 1965), asume las tesis centrales de *Ecclesiam suam*: reconoce que en la historia de los pueblos se han dado diversas formas de conocimiento de Dios, del cual las diferentes religiones son respuesta. Por ello la Iglesia respeta cuanto de santo y verdadero hay en ellas y exhorta a todos los fieles a que a través del diálogo, y manteniendo inquebrantable su fidelidad al mensaje de Cristo, ayuden a desarrollar los valores presentes en los distintos credos²². En la misma tesitura se sitúan otros documentos de Vaticano II: diálogo; reconocimiento de la existencia de elementos de verdad y gracia en las otras religiones; reconocimiento de la presencia de valores religiosos, humanos y morales; reconocimiento de la posibilidad de salvación en otras religiones; exhortación a los fieles cristianos a colaborar con otros creyentes en la construcción de un mundo donde reinen los valores que nos son comunes...²³. Pero al igual que sucedió con *Ecclesiam suam* Vaticano II mantiene firmes dos principios: la centralidad del cristianismo²⁴ y la llamada a la prudencia, a estar alertas contra el error y a mantener la fidelidad doctrinal²⁵

II. DIAGNÓSTICO

¿Cómo interpretar la evolución arriba descrita de la postura de la Iglesia frente a las otras religiones?

De entrada queda patente que la Iglesia abandona de manera definitiva la antigua postura exclusivista. Ya no se considera a sí misma, como antaño, la única instancia salvífica cuya vocación consiste en atraer a su seno a todos los hombres de todas las razas para salvarlos. Ahora reconoce que también fuera de ella hay posibilidades de salvación²⁶, si bien sostiene la necesidad de la Iglesia como condición para alcanzarla²⁷. Sin mencionarlo explícitamente, mantiene en pie, así, el antiquísimo principio *extra*

ecclesiam nulla salus, aunque intenta flexibilizarlo -de manera poco lograda, en mi opinión- para evitar precisamente toda exclusión definitiva²⁸. En contrapartida, las declaraciones del concilio sitúan a la Iglesia en una perspectiva inclusiva: reconocen la legitimidad de las otras religiones como tales, así como los elementos de verdad que hay en ellas, al tiempo que se afirma que pueden ser vías de acceso a la salvación. Esta apertura se opera, sin embargo, desde una fuerte afirmación de la propia identidad. La Iglesia es el único espacio socio-histórico donde se da de manera explícita y plena lo que implícita e imperfectamente tienen de válido las otras religiones. La Iglesia sitúa su identidad y su misión en una posición central, y es desde esta centralidad que sale al encuentro de las otras confesiones y las valora. De este modo se erige para ellas en el criterio último de validez y de verdad. Por otra parte, la afirmación de la centralidad de la propia identidad es tal que suscita el temor de perderla o de que sufra menoscabo al entrar en contacto con las otras religiones. Los insistentes llamados a la fidelidad doctrinal, a la prudencia y a la lealtad a la Iglesia que aparecen en esos documentos apuntan precisamente en esa dirección.

Estas someras observaciones revelan la problemática de fondo que subyace en el esfuerzo de diálogo interreligioso en el que la Iglesia quiere entrar, y que podríamos formular de la siguiente manera: *¿Cómo puede la Iglesia abrirse al otro, al extraño -las otras religiones- y entrar en contacto con él sin que ella vea disuelta su propia identidad?*

Curiosamente, y salvo error mío de lectura, en los documentos arriba citados no hay textos que reflejen esta otra preocupación que debiera venir a complementar la que acabo de señalar: *¿Cómo puede la Iglesia abrirse a las otras religiones y entrar en contacto con ellas sin que vean disuelta su propia identidad?* Pregunta que estamos obligados a plantear no sólo por un deber de equidad, sino sobre todo, y de un modo más fundamental, porque es desde el otro en cuanto otro -esto es, desde la diferencia- que el sujeto construye su identidad. Por aquí se ve que el problema del diálogo interreligioso pide un análisis a dos niveles: sin negar que se trata de un tema eminentemente teológico, habría que empezar por abordarlo, sin embargo, desde un nivel más fundamental, desde los planteamientos que plantea la filosofía de la alteridad.

III. DESDE EL PROBLEMA DEL OTRO

1. El prójimo es el otro

“¿Quién es mi prójimo?”, preguntaba aquel Maestro de la Ley a Jesús (Lc 10, 29). Y la parábola con que éste le responde se encamina a decirle: “Tu prójimo es el otro, el diferente, aquel que te sale al paso estorbando tu ruta.” No deja de ser significativo el hecho de que para Lucas el prójimo no necesariamente se sitúa al margen del camino. En la parábola llamada “del buen samaritano” (Lc 10, 31) nunca se dice que el hombre asaltado haya sido sacado fuera de la carretera, antes bien el sacerdote y el samaritano se lo encuentran en aquel mismo camino por donde ellos transitaban, de una manera completamente fortuita, como por azar. Y ante este encuentro intempestivo no caben más que dos actitudes: acoger al extraño o rechazarlo, la asunción o la exclusión. Pero cuando hablemos de exclusión no caigamos en la inocentada (o mejor: en el mecanismo de defensa) de creer que es solamente el otro quien queda excluido cuando no se le acoge. Muy por el contrario, quien sufre la verdadera exclusión es aquel mismo que se encuentra con el otro y se niega a acogerlo. La exclusión del otro se revierte contra el excluyente generando la suya propia. Lucas dice con toda claridad a propósito del sacerdote que de pronto se tropieza con el hombre malherido: “y viéndole se fue por el lado opuesto”. Es, pues, el sacerdote quien se margina a sí mismo por el solo hecho de evadir al otro que le salía al encuentro.

2. ¿Quién es el otro?

Pero cuando hablamos del otro ¿de quién estamos hablando exactamente? ¿A cuál otro nos estamos refiriendo? La pregunta puede parecer extraña a quienes como nosotros están habituados a hablar una lengua que no ayuda mucho a percibir los distintos niveles de *otredad* que hay. El latín, en cambio, distingue claramente entre *alius* (el que es otro con respecto a varios), *cæteri* (los otros, los demás, la masa indiferenciada) y *alter* (el otro en una relación entre dos personas). Ahora bien, para que pueda establecerse una relación con un *alter* -una relación de alteridad- se requieren dos condiciones fundamentales. En primer lugar, hace falta que ambos sujetos se sitúen en un mismo pie de igualdad. Sólo entre semejan-

tes puede haber encuentro y diálogo. El Génesis narra que de ninguna criatura dijo Adán: “Ésta es carne de mi carne y hueso de mis huesos”, sino solamente de la mujer, otro ser humano como él (Gen 2, 18, 23). Con todo, como bien lo ha señalado Carmen Bernand, esta igualdad no es total, ya que viene matizada por una relación de prioridad: el otro es percibido como en segundo plano respecto a mí mismo. *Alter*, en efecto, también significa en latín “el segundo”. Pero además se requiere que ese semejante sea a la vez diferente, pues de lo contrario dejaría de ser otro y sería mismo. La diferencia, entonces, si bien no se identifica con la alteridad sí constituye su condición de posibilidad²⁹. Pero aquí tropezamos con una dificultad: en la relación *alter-ego* interviene una fuerte carga emotivo-afectiva que se intensifica en la medida en que disminuye la distancia entre ambos polos, de modo que cuando amenazan con recubrirse, el miedo a la mezcla hace que se produzcan nuevas representaciones de las diferencias que mantengan la distancia entre el *alter* y el *ego*. De alguna manera se siente la propia identidad en peligro y entonces, como mecanismo de defensa, se inventan -o renuevan- diferencias³⁰.

3. Miedo al otro

En la relación de alteridad el otro juega un papel especular en virtud de su condición de semejante del mismo: lugar de autodescubrimiento, espacio de experiencia de la propia identidad. Con razón se ha dicho que no hay yo sin un tú. Así, en el encuentro con el otro hay siempre e inevitablemente algo de búsqueda de sí. Pero al mismo tiempo la diferencia introduce la cuña que impide la identificación narcisista entre el mismo y el otro-imagen. De algún modo, en esta dinámica de deseos de sí, el otro introduce en cuanto diferente una ruptura. El otro es percibido, entonces, como el mismo ya ahí presente, pero siempre inalcanzable, escurridizo, inasible, como en el viejo mito de Tántalo. La identificación del mismo con el otro jamás será completa. Mejor aún: podrá haber identificación entre ellos, pero nunca identidad. En este sentido, en la relación de alteridad el otro es percibido como “el sujeto de la muerte del mismo”. Por eso, acoger al otro suscita miedo y crea resistencias³¹.

Por otra parte, el otro se revela al mismo tiempo como aquel que solicita y exige mi reconocimiento. La actitud que tomemos frente a él estará determinada, entonces, por el plano desde el cual yo

aborde mi encuentro con el otro. Si es desde el plano axiológico, mi reconocimiento estará mediado por un juicio de valor: el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, lo percibo como igual o inferior respecto a mí... Desde el punto de vista praxeológico, el reconocimiento estará mediado por una serie de actitudes concretas frente a él: me acerco o me alejo, lo adopto o lo rechazo, lo asimilo o me identifico con él... Finalmente, desde el plano epistémico el reconocimiento se enfrenta a la alternativa de conocer o ignorar al otro³².

Como quiera que sea, el acto de reconocimiento del otro conlleva ineludiblemente cierto riesgo. Nadie encuentra ni reconoce impunemente al otro, pues en ese acto de apertura, de reconocimiento y de acogida hay algo del mismo que muere, ya que el otro es aquel que "es capaz de hacer volar en pedazos el universo cerrado del mismo"³³. De ahí que por muy buena voluntad que se tenga en abrirse y acoger al otro la única actitud que cabe frente a él es la tolerancia, la cual significa entre otras cosas "resistencia, aguante"³⁴. Por eso hay que darle la razón a Françoise Coblence cuando dice que vivimos reducidos a tolerar la alteridad³⁵.

IV. DESDE LA ECLESIOLOGÍA

Vistas así las cosas, ¿qué pautas teológicas habría que seguir para orientar nuestra confrontación con las otras religiones sin perder nuestra identidad? En un artículo reciente, Jacques Dupuis³⁶ ha señalado de manera sumamente lúcida y esclarecedora algunas de esas pistas, mismas que retomaré a continuación y a partir de las cuales me permitiré ofrecer algunas reflexiones personales.

1. La valentía de dialogar

La teología de la liberación ha subrayado, y no sin razón, el primado de la praxis sobre la reflexión teológica. Sabemos, en efecto, que el acto primero es la práctica cristiana de fe, y es a partir de él que mediante la reflexión teológica el dato revelado es releído, reinterpretado. Con Jacques Dupuis creo que éste tendría que ser también el punto de partida del diálogo interreligioso, por lo que debería anteceder incluso a la elaboración de una teología del pluralismo religioso³⁷. Obviamente que proceder de tal manera llevaría a confrontar el dato revelado con las afirmaciones fundantes de las otras religiones. Igualmente evidente es que de tal confrontación

surgiría una mutua puesta en cuestión de las verdades que fundamentan la identidad religiosa de cada confesión. Pero en el caso de nuestra Iglesia habrá que cuidar de no sucumbir a la tentación de querer encerrar el dato revelado en una torre de marfil para preservarlo de todo cuestionamiento. Fidelidad doctrinal no quiere decir cerrar los ojos y los oídos a aquella parte de verdad que otra confesión tiene y que nosotros no tenemos. Ciertamente, desde la fe confesamos que la Iglesia es depositaria -guardiana y sierva- de la revelación. Igualmente afirmamos que el dato revelado es definitivo, completo, verdadero y absoluto. Pero es absoluto precisamente en lo que tiene de verdad. Y la Iglesia no tiene el monopolio de la verdad. Ni siquiera posee toda la verdad. Así pues, la confrontación en diálogo con otras religiones debe llevarla, por una parte, a descubrir y a aceptar con toda humildad el inevitable carácter fragmentario de la verdad que su Señor le ha confiado, y por otra a someter su verdad a la acrisoladora prueba de fuego de la confrontación:

“No se llega al diálogo sin la aceptación más o menos “formal” de la siguiente exigencia: en el acto de confrontar las diferentes “posiciones” cada una de las partes expone sus “posesiones teóricas” (y por consiguiente sus “posesiones prácticas”) ante el poder y la virtud de las ideas de la parte contraria. Cada parte expone la “coherencia” del sistema que le permite comprender la vida y arreglárselas con ella. El diálogo está, así, regido por un temible principio de veracidad o, lo que es lo mismo, de tolerancia, sin el cual toda comunicación sería vana y carente de sentido”³⁸.

Interrogándose sobre las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso, José Ignacio González Faus señala estas tres:

- Respetar escrupulosamente la identidad del otro y no pretender forzarlo a entrar en nuestros propios esquemas.
- No falsear la propia identidad renunciando a elementos esenciales de la misma; pero debemos, en cambio, purificarla al máximo y presentarla de manera sobria; en sus verdaderos rasgos esenciales, aun cuando se tenga que prescindir de elementos secundarios y hasta espurios que ha ido adquiriendo con el tiempo.
- Aceptar que la dinámica intrínseca al hecho religioso hace que el diálogo entre las religiones sea diferente de cualquier otra forma de diálogo.

Lo que en resumidas cuentas quiere decir que “el diálogo implica aceptar la identidad del otro y purificar (no falsear) la propia. Y en el caso de las religiones implica aceptar que se trata de un imposible

“diálogo de absolutos” que quizá no tendría salida si no fuese por lo que hacía notar Thils: que la absolutez de Dios (para un cristiano, al menos) es la absolutez del Agape³⁹. Dialogar exige, por consecuencia, valentía y humildad para aceptar tal cual la identidad del otro, dejarse cuestionar por y desde ella y revisar y purificar la propia. Tratándose del encuentro con otras religiones todos -y la Iglesia en primer lugar- afirman que debe darse en un ambiente de respetuoso diálogo y de tolerancia. Pues bien, la tolerancia se da esencialmente en el diálogo, en el intercambio de ideas. Pero no nos engañemos: todo diálogo, todo intercambio de ideas, tiene siempre algo de violento, ya que implica el enfrentarse a un interlocutor que juzga lo que se está diciendo, mientras que el otro se justifica precisamente porque se siente juzgado. Pero ese es el precio que hay que pagar si se quiere verdaderamente dialogar. Habrá que correr el riesgo de someterse a los argumentos del otro y de aceptar que nos muestren que no raras veces nuestras convicciones y nuestros juicios más sólidos y arraigados no son otra cosa más que prejuicios⁴⁰. Y no encuentro razones por las que la Iglesia deba sentirse exenta de esta exigencia. Solamente cuando la Iglesia la asuma, los otros dejarán de ser simplemente los destinatarios de la evangelización⁴¹ y se convertirán -¿por qué no?- en evangelizadores de la Iglesia⁴².

2. Empatía

Pero no parece que lo anteriormente dicho disipe por completo el peligro de la pérdida de identidad, antes bien pareciera que lo acentúa. Porque si en la confrontación del diálogo se llega a una puesta en cuestión de las verdades fundantes de la propia identidad ¿no acabaremos entonces poniendo a ésta en crisis? ¿No corremos el riesgo de incurrir justamente en aquello que queríamos evitar, esto es, en la disolución de la identidad cristiana? ¿Cómo salvar este escollo? Ante todo tenemos que dejar bien clara una cosa ya de entrada: el diálogo exige la integridad de la fe personal, porque es desde ahí que vamos a abrirnos a la fe del otro. Pero no podemos olvidar un dato que nos aporta la teología fundamental: la fe cobra cuerpo en la experiencia. Indudablemente que hay una *fidēs ex auditu*, como quería san Pablo cuando afirmaba que la fe nace de la predicación (Rm 10, 14, 17). Pero no es sino hasta el momento en que la predicación lleva a una experiencia de fe que ésta se hace

real y concreta. De hecho, la fe es la respuesta que da el hombre a una experiencia a través de la cual percibe una trascendencia que le sale al encuentro y lo interpela. No es, pues, por anunciar los contenidos del mensaje que vamos a tener garantizada nuestra posesión de la fe. Ésta nace de la predicación, cierto, pero se verifica y hace concreta en la experiencia⁴³. Ahora bien, si tomamos en serio a *Ecclesiam suam* y sobre todo a Vaticano II, quien afirma que las otras religiones deben y pueden ser consideradas legítimamente como tales, ya que cada una constituye una respuesta específica a las distintas maneras como los diferentes pueblos han llegado a conocer a Dios⁴⁴, eso significa que también hay experiencia de fe en la otras religiones. Digámoslo sin ambages: es necesario afirmar que las otras religiones contienen una verdad y una revelación divinas. Por lo tanto, estar abierto al diálogo con las otras religiones no significa únicamente actitud de apertura para *escuchar* al otro en la exposición de su fe; apertura significa, además, tratar de comprender la experiencia fundante que está a la raíz de esa fe⁴⁵.

3. Recuperar la dimensión tri-unitaria de la salvación⁴⁶

Es innegable el cristocentrismo que preside las posturas cristianas sobre el diálogo interreligioso. En ellas se afirma, y con razón, que toda salvación nos es alcanzada a todos los hombres por Cristo (Hch 4, 12) y que es él el que conduce al conocimiento pleno y definitivo de Dios. Sin embargo, autores como P. F. Knitter sostienen que este cristocentrismo obstaculiza un auténtico diálogo con otras confesiones religiosas en virtud de su pretensión de universalidad difícilmente aceptable por muchas de las otras religiones. Además -continúa este autor- sería deshonesto que la parte cristiana llegue a dialogar provista de una serie de ideas preconcebidas sobre el rol salvífico y revelador de Cristo que, por añadidura, la sitúan de una manera u otra en un plano de superioridad respecto a las otras confesiones, mientras que el diálogo, como lo hemos señalado más arriba, exige por definición que los interlocutores se ubiquen en un mismo pie de igualdad. Por esta razón preconiza Knitter un cambio de paradigma: pasar del cristocentrismo a un teocentrismo⁴⁷.

Sobre este problema se ha dicho y escrito mucho. No voy a reseñar aquí las diferentes respuestas que se le ha dado. Pero sí deseo subrayar que, en mi opinión, muchos de los problemas a los que se enfrenta el diálogo interreligioso quedarían obviados si de

parte de los cristianos hubiera una visión más tri-unitaria del hecho salvífico. En modo alguno pretendo poner entre paréntesis la especificidad irrenunciable del hecho cristiano, que es precisamente su confesión de fe en Jesucristo como su único y definitivo salvador, ni mucho menos prescindir de ella o descartarla. Pero sí me parece que es de todo punto necesario contextualizarla situándola en el marco del Misterio Tri-unitario⁴⁸. En otro lugar he mostrado las aporías a las que se enfrenta la misión de la Iglesia cuando actúa por esquemas soteriológicos centrados unilateralmente en una sola de las divinas personas en vez de tener una visión más tri-unitaria del asunto. Una soteriología cristiana centrada en la figura de Dios Padre -y me parece que en el fondo éste sería el riesgo al que se expone Knitter- llevaría a una concepción de Dios más patriarcal y monoteísta que paternal y tri-unitaria que conduciría, a su vez, a prácticas eclesiológicas más universalistas que universales. Una Iglesia modelada principalmente sobre la imagen de un “Dios padre todopoderoso, Señor y creador de todas las cosas” busca inevitablemente instaurar esos mismos esquemas en el seno de sus estructuras y en su práctica eclesial. La Iglesia identifica entonces la unidad con la uniformidad, en cuyo nombre toda diversidad y toda diferencia quedan excluidas. Su universalidad se hace entonces universalismo que aplasta y avasalla⁴⁹.

Además de la aporía señalada más arriba hay que añadir -y en esto tenemos que darle toda la razón a Knitter- que cuando la Iglesia actúa en nombre de una soteriología centrada en Cristo, pero sin integrarlo en su contexto tri-unitario, entonces incurre en lo que Vladimir Lossky y Olivier Clément han llamado un “cristocentrismo unilateral” que, desde el punto de vista eciesiológico, se traduce en una acentuación excesiva de los lazos entre Cristo y la Iglesia. Ésta será entendida entonces a partir del misterio de la encarnación y considerada como una prolongación de Cristo, como “Cristo extendido y comunicado”, según decía Bossuet e incluso como “la misma vida de Cristo continuada”, en expresión de Möhler. La misión de la Iglesia se concibe entonces en términos de extensión y de implantación hasta llegar a dominar el mundo⁵⁰. Paradigma de ello es la constitución dogmática *Lumen gentium* (cf. nn 8 y 17).

Finalmente, una acentuación unilateral de la persona del Espíritu Santo, como pudiera ser el caso de ciertas posturas pneumatológicas de los Orientales, puede conducir, como Walter Kasper lo ha señalado a justo título, “al establecimiento de una mística que

con no poca frecuencia se manifiesta indiferente a la Iglesia en cuanto institución e indiferente al mundo mismo". Es por ello, agrega el autor, que "a fin de cuentas la doctrina trinitaria de la Iglesia oriental es conducida a no pensar en términos de historia de la salvación, sino más bien en términos transhistóricos." Consecuencia: el impulso misionero de la Iglesia oriental no ha sido tan incisivo como en Occidente. En esta perspectiva la catolicidad de la Iglesia no es interpretada en términos de expansión y de encuentro con otras culturas y religiones, sino sobre todo como comunión entre las Iglesias locales⁵¹.

4. Repensar la catolicidad

Por lo anteriormente dicho se puede ir viendo que otra exigencia aneja al diálogo interreligioso es el repensar y reformular la noción de *catolicidad*. Tan decisiva es esta cuestión que Félix Wilfred hace de ella la primera de las tres tareas a emprender como preparación para el encuentro con otras religiones el próximo milenio⁵². No me es posible desarrollar aquí y ahora un tema tan vasto y complejo. Me contentaré con enunciar simplemente algunos elementos de respuesta a la pregunta *¿qué significa confesar que la Iglesia es católica?*

- Que su misión, fundada en el Misterio Tri-unitario de Dios, la abre al reconocimiento y a la acogida de la alteridad, de la diferencia y de la pluralidad en la unidad.
- Si la comunidad eclesial hunde sus raíces en el misterio de la comunidad tri-unitaria, y si toda ella -Padre, Hijo y Espíritu Santo- interviene en la realización del plan de salvación, entonces toda la Iglesia está llamada a evangelizar entrando en diálogo con las otras religiones, cuestionando pero también dejándose cuestionar.
- Que el mensaje que ella anuncia se dirige a todos los hombres, a todo el hombre y a todo el universo, pero no en abstracto sino en concreto y como lo concreto es lo particular, su vocación consiste en asumir lo concreto y lo particular. Si se me permite expresarme en términos hegelianos (aunque no por ello asumiendo necesariamente el sentido que Hegel daba a la expresión), la de la Iglesia debiera ser una universalidad concreta. De alguna manera esto corresponde a la *in-religionación* de la que habla Andrés Torres Queiruga, que es más que la mera inculturación de la fe⁵³.

Por otro lado, le queda al cristianismo una dificultad bastante seria a enfrentar: la articulación de dos datos de fe aparentemente inconciliables, esto es, la universalidad del plan salvífico de Dios y la unicidad de su mediador, Cristo Jesús. A este respecto habría que profundizar con Jacques Dupuis en la idea de que la universalidad salvífica de Cristo debe entenderse no en sentido cuantitativo, sino cualitativo: Jesús vive una experiencia absolutamente única del misterio divino, y la transposición que se opera en su conciencia de esa experiencia lo lleva a hablar de Dios de un modo inédito e insuperable. En ese sentido la revelación que por su medio nos ofrece Dios de su propio misterio es plena y única⁵⁴. Por lo demás, esta reflexión debería ir acompañada de un serio desarrollo pneumatológico, ya que el Espíritu es quien en el seno de la comunidad tri-unitaria unifica e integra la diferencia, la universalidad y la unicidad. De nuevo aparece la exigencia antes señalada de ubicar el diálogo en contexto tri-unitario.

CONCLUSIÓN

No es fácil involucrarse en el diálogo interreligioso. El encuentro de tradiciones religiosas distintas con miras a la puesta en común de sus puntos de convergencia va siempre e inevitablemente acompañado de una dificultad real: la integración en el diálogo de sus diferencias. ¿Cómo realizar esta tarea sin menoscabo de la propia identidad? ¿Desde dónde debe la Iglesia entrar en contacto con otras confesiones? Ante todo y sobre todo desde su propia e irrenunciable identidad. Sin caer en triunfalismos absurdos, los cristianos deben afirmarla clara y orgullosamente ante los demás. Pero al mismo tiempo deben purificarla con toda humildad de prejuicios y de interpretaciones que las más de las veces responden a condicionamientos coyunturales del tiempo en que surgieron más que a intuiciones evangélicas nucleares. Y esa identidad ¿debe ser inclusiva o plural? No me parece que la pregunta deba plantearse forzosamente en términos de una disyuntiva. Un auténtico diálogo tiene elementos de uno y otro: requiere del pluralismo si no quiere convertirse en monólogo, pero por otra parte es inclusivo porque encontrar al otro conlleva reconocerlo y asumirlo. Es la famosa in-religionización de Torres Queiruga. Esta dinámica atañe a todas y cada una de las partes, es decir, que en el diálogo todos asumen a los otros y a la vez son asumidos por ellos. Se construye así una

compleja red de implicaciones mutuas en las que cada cual muere en parte a sí mismo al tiempo que se enriquece acogiendo al otro y su verdad. Esta dinámica crea tensiones y tiene sus riesgos, es verdad, pero no hay otro camino que pueda llevar a la realización de este viejo sueño tan humano -y por eso mismo tan cristiano-: que superadas las divisiones, todos los hombres alcancen algún día la unidad. *Ut unum sint.*

NOTAS:

- 1.- RAMBLA, J. M., *La irrupción del diálogo interreligioso dentro de la Iglesia*, en: *Cristianismo I Justicia, Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Barcelona-Santander 1995, 83. La manera como los cristianos vieron a las religiones no cristianas en la época neotestamentaria y patrística es estudiada en esta misma obra por X. ALEGRE en su artículo *El Nuevo Testamento ante las religiones no cristianas*, 13-43 y por J. VIVES en *Los padres de la Iglesia ante las religiones no cristianas*, 45-81.
- 2.- RECASENS MURILLO, J., *El diálogo interreligioso hasta el sínodo de 1974*, *Verdad y vida* 222 (1998) 165-167.
- 3.- J. I. GONZÁLEZ FAUS, por ejemplo, sugiere no tres, sino cinco posturas (dualidad excluyente, superioridad jerárquica, inclusión dialéctica, pluralismo con concesiones y pluralismo sin recortes), y aun así califica su intento de incompleto y aproximado, ya que, como el mismo autor reconoce, en el encuentro con otras religiones los puntos de vista se entrecruzan y modifican en la medida en que se confrontan, lo que los hace difícilmente sistematizables. Cf. *Religiones de la Tierra y universalidad de Cristo, Del diálogo a la diápraxis*, en: *Cristianismo I Justicia*, op. cit., 103-115. A las tres posturas señaladas por H. RECASENS, H. KÜNG añade una más: ninguna religión es verdadera (ateísmo). *Teología para la posmodernidad*, Madrid 1989, 185-190.
- 4.- El rápido panorama general que expongo a continuación sigue en líneas generales el esquema del estudio de J. RECASENS (pp., 167-190), aunque completado y retrabajado en algunos puntos con materiales de mi propia cosecha.
- 5.- DANIELOU, J., *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946, 56.
- 6.- RAHNER, K., *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en: *Escritos de teología*, V, Madrid 1964, 135-156. Un breve pero iluminador comentario a la teoría rahneriana de los cristianos anónimos se puede ver en J. I. GONZÁLEZ FAUS, art. cit., 125-126. Comentarios más desarrollados en A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, 254-259.
- 7.- PAULO VI, *Ecclesiam suam*, III, 6. Todo el capítulo III de la encíclica está dedicado al diálogo.
- 8.- *Ibid.*, III, 30.
- 9.- *Ibid.*, III, 21.
- 10.- *Ibid.*, III, 34-55. Es interesante hacer notar que este elenco de religiones con las que Paulo VI quiere que la Iglesia entre en diálogo reaparecerá más tarde en pasajes de diferentes documentos de Vaticano II como, por ejemplo, *NAE* 2-4, *GS* 92 o *LG* 15-16, claro indicio de la influencia que *Ecclesiam suam* ejerció en la elaboración del pensamiento conciliar sobre el ecumenismo y en especial sobre el diálogo interre-

ligioso. Interesantes comentarios sobre Vaticano II y su postura frente al judaísmo y al Islam se puede hallar en R. NEUDECKER, *La iglesia católica y el pueblo judío*, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas, Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1989, 987-1012 y en A. A. ROEST CROLLIUS, *La iglesia considera a los musulmanes*, *Ibid.*, 1013-1019. Véase, también, A. SÁENZ-BADILLOS, *Judaísmo y cristianismo: muchas heridas a flor de piel; ¿alguna posibilidad de convergencia?*, *Sal Terrae* 85, 1 (1997) 37-46 e I. MIHALOVICI, *Cristianismo y judaísmo: pasos de un diálogo en marcha*, *Ibid.*, 47-54.

11.- *Ibid.*, III, 26.

12.- *Ibid.*, III, 25.

13.- *Ibid.*, III, 43. Cf. III, 23.

14.- *Ibid.*, III, 44.

15.- *Ibid.*, III, 32. Cf. III, 44.

16.- *Ibid.*, III, 40.

17.- *Ibid.*, III, 32-33.

18.- *Ibid.*, III, 38.

19.- *Ibid.*, III, 51-52.

20.- *Ibid.*, III, 43-44.

21.- Una buena presentación de la evolución que ha seguido el diálogo interreligioso a partir de los documentos del Vaticano II (especialmente la declaración *Nostra aetate*) y hasta nuestros días se encuentra en J. M. RAMBLA, art. cit., (nota 1) 83-102. La situación que guarda hoy día ha sido reseñada por J. D. JIMÉNEZ, en: *Situación actual del diálogo interreligioso. ¿Qué formas adopta? ¿Con qué posibilidades cuenta?*, *Sal Terrae* 85, 1 (1997) 21-36.

22.- NÆ 2.

23.- LG 16. AA 27. AG 9, 11, 12, 18. GS 21f, 22e, 92, 93a. UR 12.

24.- LG 15, 16. GS 3.

25.- GS 28. AA 27. NÆ 2c. UR 11. Debemos notar que sería ilusorio creer que esta preocupación es privativa de *Ecclesiam suam* y de los documentos de Vaticano II y que ahora ya se encuentra superada. Todavía en nuestros días se dan casos de temor a la pérdida de identidad en el encuentro con otras confesiones religiosas. Así, por ejemplo, en una entrevista hecha al cardenal Joseph Ratzinger por el periodista italiano Vittorio Messori, al tratar el tema del diálogo ecuménico, el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe evoca la concepción que los protestantes tienen de la Iglesia, lo que da al entrevistador la ocasión de notar: "Ratzinger observa que precisamente por esta idea sobre la Iglesia [...], al convivir protestantes y católicos, son estos últimos los que corren mayor riesgo de deslizarse hacia las posiciones del otro". MESSORI, V., *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 177. El título que ostenta el capítulo es por demás sugerente: "Hermanos, pero separados".

26.- LG 16.

27.- LG 14^a, AG 7a.

28.- El axioma *extra ecclesiam nulla salus*, que remonta a Cipriano de Cartago (*De hæreticorum baptismo* XXI, PL 3, col. 1169A. *De ecclesiæ unitate* VI, PL 4, col. 521), tenía originalmente otro contexto: el de la polémica acerca de la validez del bautismo celebrado por los herejes. También Orígenes recurre a él, pero para atacar a quienes eran culpables de cisma o de apostasía (*In Jesu nave* III, 5, PG 12, cols. 841ss). No será sino más tarde, en los siglos V-VI, con Fulgencio de Ruspe, que este axioma endurecerá su sentido al ser sacado de su contexto primitivo para justificar una eclesiología

exclusiva que considera a la Iglesia como la única instancia salvífica con la consecuente negación de la otras religiones como posibles vías de acceso a la salvación. No obstante, ya el 8 de agosto de 1947 el Santo Oficio dirigía al arzobispo de Boston una carta donde se condenaba esta interpretación rigorista del axioma. Cf. WALDENFELS, H., *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, 520-521. Para ver cómo era entendido y valorado a finales del concilio Vaticano II véase WILLEMS, B., *La necesidad de la Iglesia para la salvación*, Concilium 1 (1965) 114-127. Los abusos derivados de la manipulación y de la deformación del sentido de este teológúmeno han sido denunciados por CH. DUQUOC en su artículo *El cristianismo y la pretensión de universalidad*, en: Concilium 155 (1980) 236-247. Véase también, en las pp. 183-192 del mismo volumen, el artículo de COTE, R., *Pretensiones de exclusividad en la historia de las misiones cristianas*. G. THILS ha intentado darle una apertura universal al axioma en cuestión en su trabajo "*Hors de l'Église, point de salut*". *L'œuvre salvifique universelle de Dieu et les clivages fondamentaux de l'humanité*, Revue théologique de Louvain 6, 4 (1975) 460-475. En cambio, CH. WACKENHEIM tiene una opinión bastante radical al respecto: habida cuenta de las numerosas matizaciones y precisiones que hay que introducir en el axioma para hacerlo teológicamente aceptable, sugiere que de plano sea desechado (*Le christianisme, "religion du salut?"*, Revue des sciences religieuses 56, 4 (1982), 283).

29.- BERNAND, C., *Altérités et métissages hispano-américains*, en: CH. DESCAMPS (dir.), *Amériques latines: une altérité*, Paris 1993, 14. Ahí mismo la autora hace un señalamiento de capital importancia: todo *alius* puede ocupar el lugar de un *alter* cuando incita a pensar la identidad del grupo de referencia.

30.- Ibid., 26.

31.- Sobre este tema: RENARD-CASEVITZ, F.-M., *Les formes de l'appréhension de l'Autre de l'Ancien au Nouveau Monde*, en: CH. DESCAMPS (dir.), op. cit., 111-113. GIANNINI, H., *Accueillir l'étrangeté*, en: C. SAHEL (dir.), *La tolérance, Pour un humanisme hérétique*, Paris 1994, 20-23. DENIAU, A., *Quelle mouche l'a piqué?*, Ibid., 71-75.

32.- TODOROV, T., *La conquista de América, El problema del otro*, México 1989², 195.

33.- GUIBAL, F., *...Et combien de dieux nouveaux*, II: Emmanuel Lévinas, Paris 1980, 29-30.

34.- Afirmar que la tolerancia debe ser un ingrediente esencial del diálogo y de las relaciones intersubjetivas resulta un tanto ambiguo dada la polisemia del término "tolerancia", como bien lo ha observado H. GIANNINI (art. cit., 20-22). Por esa razón me he sentido obligado a precisar el sentido dado al término en el presente contexto.

35.- COBLENCÉ, F., *Dictature de la raison?*, en: C. SAHEL (dir.) op. cit., 34-46.

36.- DUPUIS, J., *Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme*, Nouvelle revue théologique 120 (1998) 544-563.

37.- Ibid., 546.

38.- H. GIANNINI, op. cit., 28.

39.- GONZÁLEZ FAUS, J. I., art. cit., 116-121; aquí: 120. En las pp. 121-128 el autor sugiere pistas para una eventual purificación del cristianismo.

40.- GIANNINI, H., art. cit., 26-27.

41.- Como lo sugiere *Evangelii nuntiandi* 49, por ejemplo.

42.- Hace una decena de años J. DUPUIS puso de relieve que el auténtico diálogo interreligioso es por sí mismo un acto de evangelización recíproca entre los cristianos y otros creyentes. Ver *Diálogo interreligioso y misión evangelizadora de la Iglesia, Evolución del concepto teológico en el margen de veinte años (1964-1984)*, en: R. LATOURELLE (ed.), op. cit., (nota 10), 935-951.

43.- Sobre este asunto, consúltese a GELABERT BALLESTER, M., *Experiencia humana y comunicación de la fe, Ensayo de teología fundamental*, Madrid 1983. También R. SÁNCHEZ CHAMOSO, *Los fundamentos de nuestra fe, Trayectoria, cometidos y prospectiva de la teología fundamental*, Salamanca 1981, 85-153.

44.- NÆ 2.

45.- DUPUIS, J., *Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme*, 557-559. J. B. LOTZ ha publicado un importante estudio sobre este asunto: *El cristianismo y las religiones no cristianas en su relación con la experiencia religiosa*, en: R. LATOURELLE (ed.), op. cit., 905-919. Un tratamiento del tema en clave de opción por los pobres se puede encontrar en el artículo de J. VITORIA CORMENZANA, *La experiencia del dolor del pobre y el diálogo interreligioso*, en: *Cristianisme I Justicia*, op. cit., 145-159, donde propone la experiencia del dolor del pobre como clave hermenéutica del diálogo interreligioso. Dos estudios recientes analizan teológicamente la experiencia religiosa de fondo que se da en el budismo y en el hinduismo, a saber: J. GONZÁLEZ VALLES, *Caminos de perfección en el budismo, Datos para un diálogo cristianismo-budismo*, *Teología espiritual* XLII, 126 (1998) 295-317 y V. BOTELLA CUBELLS, *El diálogo cristiano-hindú, Breve aproximación teológica*, *Ibid.*, 319-342.

46.- El término "tri-unitario" pide ser explicado. Hay dos maneras de considerar el Misterio trinitario: sea como una *Trina Unitas*, sea como una *Una Trinitas*. Cada una de estas perspectivas acentúa diferentemente las relaciones entre las divinas personas y su substancia. La *Trina Unitas*, en efecto, evoca la existencia de una pluralidad diferenciada de personas poseedoras todas de la misma substancia. La *Una Trinitas*, en cambio, subraya más bien la unidad divina en cuyo seno coexisten las tres divinas personas. La primera formulación afirma que la pluralidad y la diferencia no impiden la unidad, mientras que la segunda no ve en la unidad divina un obstáculo para la Trinidad. Evidentemente cada uno de estos puntos de vista es tan válido como el otro y hasta lo complementa, pero el tenor de nuestras reflexiones nos invita a referirnos aquí a la *Trina Unitas* como categoría descriptiva del Misterio trinitario. Por lo demás, estas dos maneras de referirse a la Santísima Trinidad se conectan en línea directa con la tradición agustiniana. Véase, en efecto, SAN AGUSTÍN, *Sermo CLXXXII*, III, 3 (PL 38, 986).

47.- KNITTER, P. F., *Jesus and the other names, Christian mission and global responsibility*, Maryknoll 1996, 146. *Ibid.*, *No other name? A critical survey of christian attitudes towards the other religions*, Maryknoll 1985, 170-230. Citado por J. DUPUIS, *Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme*, 554. Pierre Gisel ha señalado por su parte que, sin pretender negar en modo alguno el lugar que ocupa la figura de Jesús en el corazón mismo del cristianismo, del cual es, por ello mismo, la referencia esencial, debemos precavernos de la tentación de quererla absolutizar. La verdad cristológica que está en el centro del cristianismo exige evitar caer en una "cristolatría" conducente al aislamiento de la figura de Jesucristo para convertirla en una realidad autónoma, es decir, valorada por sí misma y en sí misma, con lo que dejaría entonces de revelar y de mediar. GISEL, P., *Los límites de la cristología o la tentación de absolutizar*, *Concilium* 269 (1997) 97-108.

48.- Es importante la postura que al respecto manifiesta J. DUPUIS en *ib.*, 553-556. Véase también, del mismo autor, *Le pluralisme religieux dans le plan divin de salut*, *Revue théologique de Louvain* 29, 4 (1998) 484-505.

49.- ANAUT, M., *"Je crois en l'Église catholique", Une interprétation de la catholicité dans la perspective de l'option pour les pauvres*, Strasbourg 1995, 22-30.

50.- *Ibid.*, 37-38.

51.- Ibid., 38-40.

52.- Las otras dos serían la promoción de una cultura de la tolerancia y de la paz y la recuperación de la mística. WILFRED, F., *Una manera de vivir nuestro cristianismo, Prepararnos para el encuentro con nuestros prójimos de otras religiones*, Concilium 279 (1999) 63-70. Por su parte, J. I. GONZÁLEZ FAUS recuerda que si algo impidió a Simone Weil entrar en la Iglesia fue la constatación de que si bien el cristianismo es católico, la Iglesia de hecho no lo es (art. cit., 121, n. 32).

53.- Explica el autor: "Hacia ahí apunta el significado de la in-religionación: en el contacto entre las religiones, el movimiento espontáneo respecto de los elementos que le llegan [a la Iglesia] desde otra [religión] ha de ser el de incorporarlos en el propio organismo, que de este modo no desaparece, sino que, por el contrario, crece. Crece desde la apertura al otro, pero hacia el Misterio común". TORRES QUEIRUGA, A., *Cristianismo y religiones: inreligionación" y cristianismo asimétrico*, Sal Terrae 85, 1 (1997), 3-19, aquí: p. 11. Un esfuerzo interesante en esta línea es la obra de R. PANIKKAR, *La Trinidad, Una experiencia humana primordial*, Madrid 1998, donde el autor, que es uno de los más destacados pensadores y promotores del diálogo interreligioso, reflexiona sobre el misterio trinitario en diálogo con el hinduismo. El número 246 (1993) de la revista Concilium está dedicado a reflexionar sobre la figura de Cristo en diálogo con diferentes tradiciones religiosas asiáticas.

54.- *Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme*, 556.

EL DISCURSO TEOLÓGICO EN UNA SOCIEDAD PLURIRELIGIOSA

Dr. Carlos Mendoza

La cuestión de fondo, para la teología, en estos tiempos plurireligiosos es postular un imperativo ético para todos los creyentes, es decir, que todas las religiones, independientemente de su identidad confesional están llamadas a reconstruir su identidad religiosa en un mundo plural mediante la recuperación de su propia especificidad.

Aceptar finalmente la sociedad plural en la que vivimos nos llevará a todos los cristianos a replantearnos el significado de nuestra fe en Cristo Jesús y también nuestra pertenencia a la Iglesia con una mayor radicalidad. Por eso, en esta sociedad plural lo primero que debemos postular todas las religiones de la humanidad es la tolerancia como el primer fruto que le quita poder a la violencia, una violencia que se justifica en la religión y lo tenemos que hacer sin perder nuestro sentido crítico ni nuestra inteligencia profética para denunciar los ídolos de nuestra sociedad en los que se usa el nombre de Dios.

Lo que estamos queriendo proponer es precisamente una teología que podríamos llamarla técnicamente, no confesional, es decir, que rebasa los meros límites de las confesiones religiosas para descubrir el significado humanizador de las religiones y por lo tanto un criterio más universal que nos ayude a descubrir cuál es el aporte de cada tradición religiosa, sin desconocer el dogma, o la moral católica.

Esto tendría algunas consecuencias para la elaboración de los discursos teológicos, tales como la de que no podemos hacer discursos univocistas, no contextuales o cerrados a la alteridad. Además de esos rasgos necesitamos otro, que es el de una teología hermenéutica, es decir una teología que haga interpretación de los textos santos, que haga relectura y apropiación por parte de los lectores.

Lo que voy a tratar lo desarrollo en seis puntos: 1) Hablaré de algunos rasgos de la sociedad multicultural, 2) Algunos rasgos de la violencia y lo sagrado, 3) El cristianismo frente a la violencia, 4) Jesús como profeta que desacraliza la violencia, 5) Hacia una sociedad plural con discursos teológicos que superen la violencia y 6) Tentativas teológicas de una teología pluricultural.

1. UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL

Nuestra sociedad contemporánea vive una doble dinámica, por un lado la globalización y por el otro la afirmación de las diferencias. Podríamos citar a M. Weber y S. **Fiorenza**, quienes nos dan una explicación de los dinamismos de la sociedad occidental. Por un lado la infraestructura económica vive un proceso de globalización inevitable, a partir de la lógica del libre mercado y por otro la superestructura de las sociedades occidentales, en concreto la superestructura ideológica y religiosa vive el proceso opuesto, que no es la globalización, sino la localización y en este sentido se da una cierta dialéctica entre ambas dinámicas: la de la infraestructura social-económica y la de la superestructura social-ideológica. En ese sentido podríamos entender un poco esta aparente contradicción entre una globalización a nivel de las estructuras de mercado; de economía, producción y consumo y por otro lado la dinámica de la afirmación de las diferencias culturales al interior del planeta.

Nuestra sociedad contemporánea se encuentra en una profunda tensión, en una profunda mutación, fruto del impacto de la modernidad que es vivida en diferentes niveles y círculos. Esta modernidad está afectando todas las esferas humanas: la económica y su proceso de racionalización, en lo que algunos en el mundo noratlántico llaman la sociedad posindustrial, la política y la consecuente búsqueda de una democratización en la gestión pública, cuestión que involucra especialmente las sociedades latinoamericanas y otras sociedades del sur, como las africanas, que buscan precisamente una democratización de la discusión pública, de la gestión y por lo tanto de todo lo que concierne al poder y a la búsqueda de la justicia social. La modernización también tiene que ver con el tercer rasgo o esfera de la sociedad que, según el esquema de M. Weber es la cultura como expresión plural de la identidad de

sujetos diferenciados. En ese sentido retomamos aquí toda la discusión de la escuela de Frankfurt y de la que E. Dussel nos advierte sobre la necesidad de vincularla a los problemas latinoamericanos para entender que la cultura, fundamentalmente de la posguerra a nuestros días, es un proceso de afirmación de identidades de sujetos diferenciados, identidades pronominales, diría Habermas, porque tienen que ver con la afirmación de un sujeto individual o colectivo. La cultura va a tener después de 1989 (caída del muro de Berlín) la finalidad de afirmación de sujetos diferenciados.

La religión en cuanto dimensión de la cultura está sometida también a una nueva configuración histórica en occidente. Esto parece ser un dato obvio en cuanto a los procesos religiosos, pero es difícil su recepción por las instituciones religiosas de cualquier confesión o creencia. Por ejemplo en México tenemos el reconocimiento de las iglesias (en plural) por parte del Estado mexicano (con el estatuto jurídico de Asociaciones Religiosas) lo que marcó el inicio de una nueva relación de la religión con nuestra sociedad que está en vías de democratización y en esta nueva relación, de hecho se está dando el reconocimiento del fenómeno religioso como factor de civilización.

Con esto vemos que el Estado intenta controlar las experiencias religiosas y de manera especial su infraestructura económica, así como su incidencia en la moral pública, de tal modo que las religiones entran a formar íntegramente parte de la vida pública pero bajo una supervisión del Estado en aspectos sumamente importante en los que las religiones tienen incidencia, como la educación, la moral sexual, las políticas demográficas, el sentido de pertenencia colectiva, los procesos de organización civil y otras expresiones de una ética que brota de las religiones.

La Iglesia católica, en concreto, comienza a reconocerse con mucha dificultad como una entre varias interlocutoras con el Estado mexicano, con el gobierno y con el pueblo mexicano en una sociedad pluri-religiosa.

Por primera vez en la historia de México la religión se ubica en un contexto moderno en el sentido de autonomía de los sujetos, lo que significa que para participar en la gestión democrática como un grupo de la sociedad civil, no es necesario apelar a una serie de principios intraeclesiales, como serían los principios dogmáticos o morales definidos por el magisterio, sino que las iglesias necesitan reivindicar su credibilidad a partir de la discusión pública, a partir de los consensos sociales generados por los medios de comunicación,

por las organizaciones civiles y por la participación en diferentes foros en el ágora pública. Lo que está en juego entonces es que la palabra confesional de cualquiera de las religiones de las que hablemos, incluso la neomexicanidad, que podría ser un nuevo movimiento religioso, todas están sometidas al consenso ciudadano, cosa que entonces nos ayuda a entender el fenómeno religioso y por lo tanto su reflexión teológica en un contexto totalmente novedoso.

Sin embargo la persistencia del fenómeno religioso en nuestro mundo occidental, contrariamente a lo que algunos predijeron hace años sobre la desaparición de la religión, es un signo elocuente de estos tiempos modernos en crisis. La proliferación de nuevos movimientos religiosos libres, ajenos a las tradicionales estructuras institucionales de religión, han puesto en jaque a todos los modelos jerárquicos de experiencia religiosa.

El tema de esta ponencia sugiere precisamente una reflexión sobre las relaciones entre religión y sociedad plural y laica, bajo la perspectiva de los mecanismos justificadores de la violencia sacral en tiempos de una razón fragmentada, de un catolicismo posmoderno y de mesianismos históricos de diversos signos religiosos que leen de nueva manera el mesianismo de Jesús. Es por eso que la primera anotación que debemos hacer es la del contexto pluricultural en el que nosotros nos movemos. Otras sociedades, como la norteamericana viven ya, de años atrás, un proceso reflexivo de multiculturalidad. De hecho, el mundo de los sociólogos y antropólogos norteamericanos tiene una reflexión profunda desde hace más de 10 años en torno a lo que es la multiculturalidad como un nuevo proyecto de mestizaje. Teólogos como V. Elizondo, teólogo hispano y católico en Estados Unidos, o Justo González, protestante, han elaborado una reflexión teológica a partir de esta multiculturalidad, en cuanto a categorías no solo sociológicas, sino inclusive teológicas.

2. RELIGIÓN Y VIOLENCIA

El segundo paso de nuestra reflexión tiene que ver con la relación entre religión y violencia, o la violencia y lo sagrado, porque parece ser este un denominador común a todas las religiones; la manera como éstas se ubican frente al fenómeno de la violencia.

Comencemos definiendo la violencia como la exclusión del otro. Cualquier tipo de exclusión; racial, étnica, sexual, cultural, re-

ligiosa... es una ejercicio de la violencia. Voy a postular algunas ideas sobre el conflicto y los mecanismos de violencia, inspiradas entre otros en R. Girard, H. Assman, J. Alisson, y A. Torres Queiruga. Estos autores son teólogos y filósofos creyentes, entre los cuales algunos han generado un debate en torno a los mecanismos de la violencia que subyacen en general a todo proceso de relación humana en donde hay un conflicto de sujetos con identidades conflictivas.

El conflicto está a la base de las relaciones humanas, tanto individuales como colectivas y es un conflicto en donde cada una de las religiones se ubican con una carga evangelizadora, o bien, con una carga violenta. Es un conflicto en el que Dios es presentado como alguien que toma partido -según las diferentes tradiciones religiosas-, en los procesos de violencia. Para el cristianismo y para el judeo-cristianismo en concreto, es en el seno de esta violencia fratricida, -simbolizada por el relato de Caín y Abel como un acontecimiento fundador de las rupturas humanas de relación-, donde Dios se anuncia, se presenta, se manifiesta y se revela como aquél que rescata a las víctimas.

Nos encontramos pues con esta constatación de que las religiones, o bien justifican la violencia en Dios y justifican la exclusión del otro en Dios -que es la más terrible de las violencias-, o bien narran la historia de las víctimas en una historia esperanzada y son desde ese punto de vista, un anuncio profético de un mundo nuevo en el que Dios no tiene nada que ver absolutamente con la violencia.

Antes de desarrollar el tema cristiano, veamos cómo todas las religiones de un modo u otro son la expresión simbólica de lo que R. Girard llamó un deseo mimético conflictivo.

Para este efecto abordaré algunas de las tesis básicas de Girard respecto al mecanismo fundador de las relaciones interpersonales y colectivas. La primera tesis es la mimesis o la imitación como una expresión del deseo por el cual los sujetos se construyen en su propia identidad. Esta mimesis o este deseo mimético puede ser vivido de dos maneras; de manera conflictiva, es decir donde el otro se ve no como un compañero de camino, sino como un rival, o bien, se puede vivir este deseo mimético en términos más bien de una alteridad aceptada. Puede ser que veamos en el otro un alter ego que es amenaza para nuestra realidad personal o colectiva, o puede ser que veamos en el otro alguien que nos revela más plenamente quiénes somos. Un deseo mimético no resuelto se puede proyectar a la esfera de lo sagrado mediante el rito sacrificial de un chivo expiatorio.

Sólo para recordar algunas de las tesis básicas de Girard, digamos que para él, las relaciones humanas se articulan en un proceso de imitación. Aprendemos por imitación, lo cual es una de las primeras expresiones del deseo. Por la imitación se quiere obtener el bien en el otro, o que el otro posee. Ese bien puede ser físico, psicológico, espiritual... Pero ese primer impulso, que es la admiración en el otro de un bien, se convierte pronto en rivalidad, porque ese bien no es poseído por mí mismo y por lo tanto hay un proceso de exclusión del otro para conquistar el bien deseado. Esta es la base, a partir de la antropología de Girard, de lo que se llamará el mecanismo del chivo expiatorio.

El problema es que las religiones sacralizan el proceso de exclusión del otro para supuestamente expulsar el mal de la comunidad y devolverle a la identidad colectiva su perfil de sociedad armónica. Un ejemplo claro de estos mecanismos del chivo expiatorio en la sociedad contemporánea es la necesidad de ubicar culpables, que sean como los chivos expiatorios del mal de la sociedad. Por ejemplo en nuestros días se habla mucho de los crímenes de odio, es decir los crímenes cometidos contra los sujetos más vulnerables de una comunidad en donde se desfoga toda la violencia contenida en una sociedad con crisis económica, política y religiosa y en ese sentido estos crímenes de odio son más que una venganza entre individuos pues focalizan los procesos de violencia de una sociedad.

En nuestro país los crímenes de odio más tipificados son p.e. el de los linchamientos colectivos en poblaciones rurales por delitos objetivos, pero donde el castigo a los delincuentes rebasa con mucho cualquier acto de justicia, porque se trata de la destrucción de ese otro en el que se focalizó el problema por un robo, violación o cualquier otro problema. Los asesinatos cometidos contra homosexuales en el sureste del país son otro síntoma de una sociedad con una violencia contenida y también el asesinato y maltrato de algunos niños de la calle en Brasil y en otras sociedades del tercer mundo.

¿Qué tiene que ver esto con Dios? Tiene que ver mucho, porque es en quien las religiones justifican estos procesos o bien los denuncian proféticamente. Estas ejecuciones de unas supuestas víctimas que son verdugos en realidad están siendo justificadas por Dios. La exclusión del otro viene a ser justificada en Dios.

Cuando este afán de destrucción del otro es vehiculado por algunos grupos específicos que ejecutan la venganza, el resentimiento, el sacrificio de víctimas para extirpar ritualmente el mal,

es cuando entran las religiones como un factor que justifica la violencia. Recordemos lo sucedido en Acteal, Chiapas, como una ilustración dramática de este proceso degenerativo de la violencia y de su falaz superación a partir de la victimación de un grupo. Recordemos el escenario: es una confrontación entre comunidades indígenas, unas manipuladas por grupos paramilitares, otras, "Las abejas" por ejemplo, que piensan en un cambio social sin violencia y otros grupos más bien de inspiración zapatista. ¿Qué es lo que está en juego con esta violencia colectiva? La ubicación de una víctima, la más vulnerable, para aparentemente exorcizar el mal de esa comunidad. Los que quisieron suprimir el mal simbolizado por la cooperativa pacifista de "Las abejas" revelaron así la irracionalidad de un proceso social que ha generado más violencia y que además nos ha revelado un rostro de nuestra sociedad que no conocíamos; ha suscitado indignación ética, solidaridad mayor con la causa indígena... Sin embargo, lo que para algunos fue una aparente solución (es necesario matar a unos para que vivan todos) es en realidad un proceso que revela los mecanismos de violencia social justificados en la religión. Vemos que se está develando una farsa histórica, la farsa de que el mal persiste, la injusticia social, el hambre de los pueblos indios y de las mayorías oprimidas de México persiste, a pesar de la supuesta victimación de estas comunidades. Es una idolatría porque utiliza la divinidad para justificar ideológicamente la extirpación de la mancha que lleva el otro, que se hizo objeto, y ese otro hecho objeto por la sociedad occidental es el indio, el enfermo de sida, el extranjero, el diferente.

El proceso de verdugo-víctima, que si bien existe en todas las relaciones humanas, existe de manera potenciada en la religión, no hace sino perpetuar los mecanismos de violencia, sin extirpar de raíz el mal que carcome a la humanidad, que es precisamente lo que trata de vehicular de una manera muy simbólica, la idea de pecado original.

Permanecer en el estado de víctima o de verdugo es vivir del resentimiento, del odio y de la venganza y por lo tanto, vivir en la invocación de un Dios violento.

Todo esto tiene que ver con las religiones porque todas ellas han sacralizado la violencia como un medio para extirpar el mal del mundo, una violencia sacrificial que tiene la necesidad de una víctima, de un chivo expiatorio, de alguien que expulse el mal de la humanidad. Muchas veces en el cristianismo la lectura soteriológica de la muerte de Jesús se ha hecho en esos términos.

En un contexto violento, simbólicamente cohesionado por las religiones, es donde necesitamos buscar un recurso fundamental para poder leer el fenómeno religioso y su relación con la violencia en términos que superen la violencia. Es donde la palabra y práctica de Jesús de Nazareth se revelan como una palabra alternativa, junto con la palabra y los inocentes de la historia. Ellos son quienes nos dan la alternativa para superar los mecanismos de violencia. ¿Y por qué Jesús de Nazareth? Porque su manera de devenir hijo del Padre que está en los cielos y en lo secreto, es decir, el inmanipulable, porque su manera de existir en constante apertura al otro, sin excluirlo, el otro pobre, el otro pecador, el otro extranjero, el otro pagano, porque su práctica de un amor universal y no violento y porque su efervescente imaginación para inaugurar un mundo nuevo no fratricida son los signos de su divinidad, en términos existenciales y no tanto confesionales.

Todas estas características constituyen a Jesús de Nazareth en una clave crucial de lectura del fenómeno humano y de la manera como Dios se sitúa frente a los procesos de violencia, de tal modo que en Jesús de Nazareth se nos revela la palabra definitiva de Dios sobre la vida del mundo, aquello que en la carta a los Hebreos nos recuerda que "de muchas maneras habló Dios a nuestros padres, pero en los últimos tiempos nos ha hablado en su Hijo Jesucristo". Esto lo podemos leer no en términos de una confesión explícita de la divinidad-humanidad de Jesús -que la incluye para los cristianos-, sino que de lo que se trata es de ver el significado universal de Jesús de Nazareth en el concierto de todas las religiones y mostrar cuál sería el valor salvífico de la práctica y palabras de Jesús de Nazareth.

Decíamos pues que estas características hacen de Jesús un referente principal en esa desidolatrización de la religión, de tal modo que vamos a releer la historia de las religiones, incluso la historia de la salvación, pero ofrecida ahora en términos de Jesús de Nazareth, ya no sacrificiales, porque estos términos justifican la permanencia del estado de verdugo o de víctima, pretendiendo exorcizar el mal inútilmente. Pretendemos con esta lectura de Jesús de Nazareth y su manera de ubicarse en los procesos de exclusión del otro, postular que su libertad magnánima, su manera de dar la vida por el otro, son la mejor manera de ver cómo él deviene hijo y por lo tanto cómo desmonta los mecanismos de violencia para iniciar un mundo nuevo. Se trata de una salvación

radical, transhistórica, no sólo para unos cuantos recibidos en el seno de la Iglesia por el rito bautismal, sino que la significancia de la universalidad de Cristo Jesús se da por su capacidad de iniciar un mundo alternativo, porque permite a cada ser humano desmontar en sí mismo los mecanismos de exclusión del otro y por lo tanto abrir su corazón a la efervescente imaginación escatológica del Padre, aquél que dice al otro, yo soy para ti incondicionalmente como el que te desclava de la cruz. Por eso la referencia a Jesús de Nazareth va a ser sumamente importante, incluso en esta discusión plurireligiosa, porque es el referente primordial para los creyentes cristianos para saber cómo abordar los mecanismos de violencia y cómo iniciar el mundo nuevo predicado por Jesús.

3. EL CRISTIANISMO FRENTE A LA VIOLENCIA

No se trata de reducirnos a la confesión católico-romana, sino incluir el núcleo constitutivo de la fe cristiana y desde ahí abrirnos de hecho a un diálogo y a una práctica ecuménica.

¿Cómo se sitúa el cristianismo frente a la violencia social, frente a la violencia religiosa, que p.e. en nuestro país es sumamente alarmante en el sureste? Por lo menos podemos ubicar al cristianismo en nuestro país con tres rasgos importantes o tres modelos que están coexistiendo de manera simultánea a finales del milenio.

Tenemos un primer modelo donde está todo un grupo, una esfera, un movimiento que sigue de cerca la estrategia pontificia de la "Nueva Evangelización", pero esta estrategia es traducida por grupos de liderazgo en México que postulan la reconducción de la sociedad mexicana a partir de los valores cristianos en un proyecto de neocristiandad. Para este modelo de entender la Iglesia y su función frente a la sociedad, el cristianismo y en concreto el catolicismo es el único movimiento religioso que puede persuadir a la sociedad mexicana sobre los verdaderos valores trascendentes que regirán los destinos del país en lo tocante a justicia social, moral sexual, respeto a la vida humana, educación de la juventud... Este modelo está conformado por grupos católicos conservadores, que a su juicio son garantes de la verdadera tradición católica, de la integridad de la fe cristiana. No es rara la agresividad con que estos grupos excluyen a los otros que no piensan como ellos y precisamente defienden su postura juzgando a los demás como una perniciosa influencia del secularismo en la Iglesia y en concreto en

la católica. Frente a la violencia social, esa violencia de exclusión de los otros (indios, mujeres...), ellos proponen paliativos, como cierto tipo de acciones de asistencia.

Otro modelo de Iglesia, de experiencia del cristianismo en una sociedad plural es una tendencia que busca también un cierto protagonismo mesiánico, busca incidir en los procesos sociales, pero no desde la cúpula, sino desde las bases, desde los pobres, desde las víctimas sacrificadas por un sistema opresor. Desde esta perspectiva el cristianismo tiene una palabra profética urgente que decir sobre la injusticia, la opresión, el hambre, el odio... que se están articulando en esta sociedad basada en los ídolos del mercado y de la exclusión. Este modelo más liberal o liberacionista pareciera que a veces intenta realizar su propuesta desde una perspectiva teocrática y no democrática. Es un poco la crítica de fondo de Enrique Krauze a la Diócesis de san Cristóbal que aparece en el primer número de *Letras libres* bajo el título de: *Chiapas: redención o democracia*.

Esta tendencia, este segundo modelo tiene un mérito; asume con mirada crítica la función ideológica de la religión y su complicidad con el sistema dominante, por eso esta corriente "liberacionista" intenta recuperar al Jesús histórico en su contexto, encuentra más de cerca los sufrimientos y esperanzas de las mayorías pobres y busca dialogar con las demás religiones para buscar, en medio de una sociedad laica, un avance en la gestión democrática.

Existiría un tercer modelo de cristianismo ubicado frente a la sociedad que sería un catolicismo popular que es ajeno a estas tendencias más protagónicas antes mencionadas y que es quizás el más masivo en las parroquias y diócesis de nuestra patria y en general en América Latina. Este modelo está conformado por un pueblo que vive su fe en Cristo, en los santos, en la virgen, en cuestiones doctrinales, en una devoción más de orden emocional que de compromiso, muchas veces cercan a la superstición y casi siempre manipulada por líderes de masas. Este catolicismo está lejano de los otros modelos, sin embargo es el que tiene cuantitativamente más participantes.

Pero no es suficiente con esta descripción del cristianismo en la sociedad mexicana, hay otros elementos significativos. Ya hemos dicho que en la estructura económica de la sociedad contemporánea, si bien se globaliza el mercado, en la superestructura social se afirman las diferencias de grupos étnicos, raciales, religiosos... y es ahí tal vez que nosotros vemos que hay un nuevo

modelo y protagonismo de la religión en la sociedad mexicana, que sería el de los movimientos religiosos libres. ¿Qué es lo que implica para nosotros este nuevo elemento? Tenemos que estar atentos a su evolución histórica, a la pluralidad de expectativas religiosas que se dan en nuestro país y ver cómo eso genera reflexiones teológicas diferentes, que es a lo que vamos apuntando.

Estamos siendo testigos del nacimiento de múltiples movimientos de religión en México, del crecimiento impresionante del pentecostalismo de origen norteamericano, que es el movimiento religioso de mayor crecimiento en los últimos cinco años, como algunos de los signos de esta multiculturalidad o plurireligiosidad que tiene tal vez dos factores característicos, unos factores endógenos como serían los de la razón moderna que seculariza la experiencia religiosa y otros exógenos, que son la manera como las religiones están justificando un orden social, un *status quo*. Lo que quiero subrayar es el hecho de que en la sociedad contemporánea occidental nos movemos en nuevos mestizajes, no sólo raciales, sino religiosos y esto nos llevará a una nueva figura donde el cristianismo tendrá que preguntarse por su identidad en el concierto de las grandes religiones y de los nuevos movimientos religiosos libres.

4. JESÚS DESACRALIZA LA VIOLENCIA RELIGIOSA

Podemos ver cómo la religión católica en América Latina está muy vinculada con los crímenes de odio, como en los casos ya mencionados antes y tantos otros casos más que se muestran como ejemplos claros de esta violencia religiosa que se hace en nombre de Dios. Lo que se hace en Argelia es impresionante; en nombre del Dios de los musulmanes hay una exclusión de los otros.

Es entonces imprescindible postular que para nosotros hay una relación intrínseca entre el fenómeno religioso y la violencia social. Lo que aquí nos proponemos es repensar el mesianismo de Jesús, siguiendo sobre todo a Ch. Duquoc, como aquél que nos revela una manera alternativa de involucramiento con los procesos de violencia, para desmontar esos mecanismos. Citemos a Ch. Duquoc, en un pequeño texto que fue publicado en la revista Ixtus: "La aparición de sociedades civiles y políticas, que no se refieren a creencia religiosa alguna y se apoyan solamente en la declaración de derechos humanos, buscando así que el mundo no sea una jungla, es un primer desafío para el cristianismo".

«Estamos en una sociedad laica y tenemos que aceptarlo de una vez por todas. De hecho en Francia hay una fuerte reflexión sobre la laicidad frente a estos nuevos movimientos religiosos y han producido varias obras al respecto.

«Siguiendo con Duquoc, diremos que otro elemento de estos desafíos para el cristianismo es que la religiosidad se expresa hoy no a través de grandes tradiciones históricas, sino que se genera a partir de una religiosidad salvaje. A estos dos desafíos, -dice Duquoc- diversos pero relacionados entre sí, es necesario retomarlos para presentarnos la pregunta teológica por la misión salvadora de Cristo. ¿Por qué Cristo es salvador? ¿De qué nos salva? ¿Cuál es el significado universal de su salvación, más allá de las fronteras confesionales? Por eso la pregunta por el mesianismo de Jesús es primordial, fundamental, para descubrir en qué sentido propone él salvación para la humanidad.

¿Qué importancia puede tener que un predicador fracasado, judío del siglo I, anuncie una buena noticia y cómo esta noticia va a ser significativa para los desafíos de la violencia social, estructural, psicológica, sexual, militar... a los que está sometida la sociedad contemporánea? Y esa pregunta es precisamente la que nos queremos hacer, porque en Jesús de Nazaret vemos una alternativa para desmontar esos mecanismos de violencia fratricida y descubrimos su significado universal. Aquello que Jesús responde a Nicodemo en Juan 4, cuando le dice precisamente que "tanto amó Dios al mundo que le entregó su único hijo", está dándonos la pista para entender en qué sentido Jesús entiende su mesianismo; como aquel que precisamente no viene a justificar los mecanismos de exclusión, sino que viene a presentar una alternativa para dar la vida por el otro, a imagen de su Padre que entrega a su hijo al mundo. En ese sentido, el poder desacralizador del odio y la venganza que vive Jesús de Nazaret, es el que nos da la pista para responder al desafío que tenemos los cristianos en esta sociedad plurireligiosa.

Es sobretodo J. Allison, un teólogo inglés, el que ha trabajado en antropología teológica lo que implica el confesar a Jesús como el que ha desmontado los mecanismos de violencia, porque es precisamente en el acto de la resurrección, en el acontecimiento mismo de la resurrección donde Jesús rebasa el estado de ser víctima y donde resucita como aquel que es víctima no resentida, como el cordero que vive degollado, o como le llama Allison; el muerto viviente, aquel que gracias a su manera de entregar su vida por el

otro o con el otro y para los otros a imagen de su Padre, es reivindicado por el Padre para generar así un mundo nuevo y es siguiendo a Jesús, perdiéndole miedo precisamente a esa muerte, a su propia muerte que es capaz de generar un nuevo orden en la vida del cosmos.

5) HACIA UNA SOCIEDAD PLURAL CON DISCURSOS TEOLÓGICOS QUE SUPEREN LA VIOLENCIA

Lo dicho anteriormente tiene consecuencias para nosotros en el cristianismo. La pregunta de fondo para los creyentes de cualquier tradición cristiana es cómo nosotros creyentes vamos a justificar la violencia excluyente o bien a iniciar procesos humanos de relación nueva.

Debemos preguntarnos cómo perseverar en el camino de la salvación, esa salvación que está simbólicamente expresada en todas las religiones de la humanidad. ¿Qué obra común todas las religiones históricas necesitamos recuperar para educar esa fe salvaje del sentimiento religioso que campea en el mundo de hoy, en cualquier gran ciudad de nuestro mundo? ¿Qué palabra profética nos corresponde a nosotros los cristianos, de cualquier confesión, en estos tiempos de globalización, donde campea sobre todo el pragmatismo y la cerrazón a los sin rostro, a los no personas, a los olvidados de la historia, generando así más y más violencia? ¿Qué testimonio es esperado de nosotros católicos en esta aldea global de experiencias religiosas de mercado, experiencias que justifican la violencia estructural, económica, política y hasta militar a la que se somete a naciones enteras y a minorías marginales?

La cuestión de fondo, a mi modo de ver, para la teología, en estos tiempos pluri-religiosos es postular un imperativo ético para todos los creyentes, es decir, que todas las religiones, independientemente de su identidad confesional están llamadas a reconstruir su identidad religiosa en un mundo plural mediante la recuperación de su propia especificidad. Para nosotros los cristianos eso pasa por el mesianismo de Jesús. A partir de él recuperamos la práctica de Jesús y su palabra como una alternativa real para desmontar los mecanismos de exclusión del otro. Lo que de hecho cada religión está llamada a ser es redescubrir sus propios patrimonios religiosos y generar así nuevas relaciones de vida en la humanidad. Quizás las tradiciones orientales tengan como voca-

ción primera el recuperar la dimensión de gratitud y pacificación del mundo y del universo que se viven gracias a la armonía con Dios. Gracias a la tradición islámica necesitamos recuperar el concepto y la experiencia de la fidelidad al Único, al Santo, al totalmente Otro, el Inmanipulable. Gracias a la tradición hebrea necesitamos también ser fieles en la escucha del Santo, de aquel que irrumpe en la historia de violencia para rescatar a las víctimas, desde Job, el justo y a todos los justos de la historia. Y tal vez nosotros los cristianos tengamos ahí, en esta ágora de las religiones del mundo una misión propia y específica: ayudarles a las personas a vivir más allá del sueño de ser omnipotente, a vivir más allá del deseo mimético y a poder experimentarnos como pecadores perdonados que iniciamos junto con Jesús, tiempos nuevos.

Cada una de las religiones y de las sabidurías religiosas de la humanidad tienen una palabra propia que decir. Nosotros los cristianos estamos llamados a replantearnos cuál es el meollo de lo original de Jesús. Aquí postulamos que eso original es el mesianismo de Jesús de Nazaret.

Aceptar finalmente la sociedad plural en la que vivimos nos llevará a todos los cristianos a replantearnos el significado de nuestra fe en Cristo Jesús y también nuestra pertenencia a la Iglesia con una mayor radicalidad, porque muchas veces nosotros estamos más bien atrapados en batallas mesiánicas, ideológicas, que finalmente son violencia de exclusión del otro. Por eso, a mi modo de ver, en esta sociedad plural lo primero que debemos postular todas las religiones de la humanidad es la tolerancia como el primer fruto que le quita poder a la violencia, una violencia que se justifica en la religión y lo tenemos que hacer sin perder nuestro sentido crítico ni nuestra inteligencia profética para denunciar los ídolos de nuestra sociedad en los que se usa el nombre de Dios.

Lo que estamos queriendo proponer es precisamente una teología que podríamos llamarla técnicamente, no confesional, es decir, que rebasa los meros límites de las confesiones religiosas para descubrir el significado humanizador de las religiones y por lo tanto un criterio más universal que nos ayude a descubrir cuál es el aporte de cada tradición religiosa. No se trata de desconocer ni el dogma, ni la moral católica, sino más bien se trata de ubicar nuestra religión en un horizonte en el que participe cada vez más en la humanización de nuestro entorno y la escucha dialogante del

otro olvidado (indio, mujer, discapacitado...) para entonces sí generar mundos nuevos y ser signos escatológicos del Reino:

6. TENTATIVAS TEOLÓGICAS DE UNA TEOLOGÍA PLURICULTURAL

Cabría preguntarnos por las consecuencias para los discursos teológicos. La primera consecuencia es que el discurso teológico contemporáneo necesita estar marcado por un énfasis contextual. No podemos hacer discursos univocistas que pretendan la universalidad, como hicieron los modelos apologéticos de teología durante muchos siglos. La teología en tanto que contextual responde a la circunstancia local, histórica, cultural de cada comunidad.

Segundo. La teología necesita estar abierta a la alteridad. La alteridad implica el reconocimiento de la dignidad del otro y el reconocimiento del valor de la tradición religiosa del otro y por lo tanto está a su escucha. La alteridad en ese sentido es una nota constitutiva de una teología en un mundo plural; es reconocer precisamente que de muchas maneras habló Dios a nuestros padres y que esas maneras son significativas hasta el día de hoy y que no han quedado caducas, como si su pérdida fuera algo inevitable, sino que todas las religiones de la humanidad perviven como un patrimonio espiritual de toda la sociedad. Retomo aquí lo que Pablo dice en su carta a los Romanos en el capítulo 11, donde afirma que las promesas de Dios son irrevocables.

Además de este rasgo cualitativo para la teología, que es el de la alteridad, necesitamos postular otro que es el de una teología hermenéutica, es decir una teología que haga interpretación de los textos santos, que haga relectura y apropiación por parte de los lectores. Esto quiere decir que entramos en un esquema evolutivo del dogma, de la moral y que por lo tanto asumimos que la teología católica necesita repensar y reformular su tradición dogmática, su tradición moral, su tradición litúrgica... porque la hermenéutica nos ubica en la apropiación por el sujeto de un acontecimiento fundador, en este caso la Pascua de Jesús.

Ya estamos viendo que algunos teólogos que asumen estas características están intentando la elaboración de una nueva síntesis teológica. Son intentos todavía muy endeble, como por ejemplo la teología de Panikkar en la India, la teología de Dupuis, como cristólogo que quiere pensar a Cristo más allá de las fronteras

del cristianismo o algunas otras propuestas de teólogos indios en América como el grupo CENAMI en México. Son experiencias significativas que quieren ubicar contextualmente, desde la alteridad y con un proceso hermenéutico la manera de decir el nombre de Dios desde nuestra fe cristiana en una sociedad plural.

Sin embargo no podemos olvidar que estas obras, estas tareas, están todavía en elaboración y necesitan que junto con estos autores, grupos o comunidades tengamos un proceso de interacción, de discusión pública, porque así haremos avanzar esta reflexión, estas teologías. Igual se puede decir de la teología feminista, india, hispana... como ejemplos significativos de esta nueva edad de la teología. Geffré afirma que la teología está necesariamente obligada a entrar en la edad hermenéutica de la razón, que no podemos quedarnos sólo con la edad crítica, ni con la sola edad praxica, sino que necesitamos reconstruir los discursos a partir de nuestro contexto, de la alteridad negada y de la interpretación.

RECONFIGURACIÓN DE LA MISIÓN ANTE EL ENCUENTRO INTERRELIGIOSO

Pbro. Felipe de Jesús Toussaint

La misión de la Iglesia se desarrolla en un contexto histórico necesariamente, y esto es lo que hace que la misión se vaya re-configurando todo el tiempo, vaya teniendo una figura distinta; cuando existe el encuentro interreligioso se hace imperativa la re-configuración de la misión y como la misión siempre va dirigida a sujetos que de alguna manera profesan o no la fe cristiana, necesita ser siempre re-configurada. Esto es lo que intentaré exponer.

Gracias al encuentro con el Dios de Jesucristo, se nos da la posibilidad de encontrarnos con las otras personas que tengan una imagen de Dios distinta a la nuestra y este encuentro será posible en la medida en que la otra persona, que tiene una experiencia de Dios distinta a la nuestra, también viva su religión en relación de libertad con el cosmos y con su entorno.

La misión en sí, el mandato que recibió la Iglesia, es lo que hace posible para nosotros el encuentro interreligioso, porque la misión es llevar el Evangelio y presupone que el que lleva el Evangelio ya tuvo un encuentro con Jesucristo que le ha hecho nacer de nuevo y lo envía a comunicar esa misma noticia que recibió.

Esta reconfiguración encuentra varias dificultades, entre las que se destacan el subjetivismo o la relativización del otro, el fundamentalismo, los intereses políticos y la búsqueda de poder, entre otros problemas. Pero también tiene lugares privilegiados y apropiados para el encuentro y reconfiguración, como son la palabra de Dios, el servicio a los pobres (caridad), etc.

La invitación para asistir a este encuentro (X Semana de Teología de la Universidad Intercontinental) fue una sorpresa, pues usualmente no recibo invitaciones de este tipo.

La diócesis de San Cristóbal de las Casas es conocida y se sabe que somos cuestionados, debatidos y también apoyados. Saben que somos una diócesis controvertida, de la que se emiten opiniones diversas. En la diócesis, con los obispos que nos guían y a quienes tengo el honor de ayudar en su labor de gobierno, tenemos un acuerdo que consiste en aceptar invitaciones para hablar en el exterior, de esta manera mostramos que no estamos cerrados, podemos dar nuestro testimonio, dar razón de nuestra esperanza y también podemos ayudar a clarificar y esclarecer opiniones sobre aquello que hacemos.

En este caso la exposición que me solicitaron trata sobre un tema de actualidad en vistas al nuevo milenio. Intentaré ordenar algunas ideas y decir qué entiendo yo con este tema. Espero así comunicar nuestra experiencia de misión en San Cristóbal de Las Casas.

Lo que expondré a continuación es un desarrollo de las ideas y reflexiones que surgen con el análisis de las palabras que componen el título de esta ponencia, con algunos ejemplos y el auxilio del magisterio de la Iglesia.

Creo que la misión de la Iglesia se desarrolla en un contexto histórico necesariamente, y esto es lo que hace que la misión se vaya re-configurando todo el tiempo, vaya teniendo una figura distinta; cuando existe el encuentro interreligioso se hace imperativa la re-configuración de la misión y como la misión siempre va dirigida a sujetos que de alguna manera profesan o no la fe cristiana, necesita ser siempre re-configurada. Esto es lo que intentaré exponer. En el mundo y tiempo en que tenemos la gracia de vivir es más evidente, porque vivimos en un mundo cada vez más plural: La dinámica de globalización de la economía y de la comunicación en que nos encontramos inmersos está generando una reacción de diferenciación y de identidad en los distintos grupos sociales y así nos muestra la pluralidad.

1. RE-CONFIGURACIÓN Y MISIÓN

Re-configurar es por ejemplo, dicho gráficamente, cuando tenemos las partes de un algo y le damos una nueva figura, una figura

peculiar y distinta de la que tenía antes. Las partes de la figura previa no se pierden, sólo se acomodan de manera distinta. No es una metamorfosis la que se sufre, ni una transformación esencial. Hay un cambio de relación de ubicación de las partes; re-configurar es entonces una modificación sin alteración de lo sustancial, que en nuestro caso es la misión de la Iglesia.

Una misión se le da a alguien para que desempeñe un cometido determinado. No es algo de lo que el enviado o el que porta la misión se precie de ser dueño, sino al contrario, el que tiene una misión es alguien que tiene que cumplir un cometido que otro le encomienda. Es enviado, hay quien la otorga y hay un cometido a desempeñar. Dice la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* que cada cual evangeliza a nombre de la Iglesia, quien lo hace en virtud del mandato del Señor, por lo que ningún evangelizador es dueño de la actividad evangelizadora. Nadie tiene un poder discrecional para cumplir según criterios y perspectivas individualistas, sino en comunión con la Iglesia y sus pastores.

El mensajero tiene una identidad propia que es distinta del mensaje y que es distinta de quien lo envía. En el caso de la tarea evangelizadora de la Iglesia, su misión esencial es la de la evangelización. La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia, es decir, la misión de la Iglesia que explica su razón de ser. La Iglesia sin la misión pierde su razón de ser. La Iglesia nació para realizar la misión y el mensajero sin cometido deja de ser mensajero¹.

Cristo, nos dice la Escritura, es el Verbo de Dios hecho carne (cf. Jn 1, 1ss), la Palabra, la Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo y desde el principio de su misión proclamó el Reino de Dios, su proximidad y el llamado a la conversión (cf. Mc 1, 15). El cometido de la misión de la Iglesia es llevar este mensaje de Jesús a todo el mundo, a todo *el que viene al mundo* (Jn 1,9), como "La Palabra" y "La Palabra" no es una creación del mundo, sino que es creadora del mundo.

En la misión, como en toda relación humana y en toda actividad de comunicación existen un emisor, un mandato, un mensaje, los mensajeros, quien ayuda y quien obstaculiza a los mensajeros y un receptor. El emisor es Cristo, la palabra hecha carne por mandato del Padre. El mandato es el de Cristo: evangelizar. En el Evangelio hay varios textos que hablan de este mandato; el más claro es el del final del Evangelio de Mateo aunque aparece en los otros evangelios

y nadie que cree en Cristo pone en duda este mandato. El mensaje básico de la misión, del mandato de evangelización que nos da Cristo es hablar del amor del Padre, de la conversión a su amor redentor, de la redención en Cristo por obra del Espíritu Santo y de la proximidad del Reino. El centro del anuncio del kerigma es que Dios es Padre de todos, que en Jesucristo, hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado se ofrece la salvación a todos, como don de la gracia y misericordia de Dios (cf. EN 27) y que la salvación - nos dice - es un don del Espíritu Santo, no es por el esfuerzo humano que se logra. Y finalmente, el kerigma es un llamado a la conversión, al cambio de corazón. La conversión no significa el hacernos una lista de buenos propósitos al principio del año, sino que es un cambio en la radicalidad, es un nacer de nuevo, un percibir el mundo desde otra óptica, verlo con Jesús y así colocarnos en el mundo de una manera distinta.

En las cartas de san Pablo una temática frecuente es esta "distinta" manera de ser en el mundo. Un ejemplo que lo muestra con toda claridad es en 1ª Corintios 1, 18ss, cuando nos habla de la cruz como "necedad"² de Dios que es más sabia que la sabiduría de los hombres. Hay una manera distinta de ver el mundo. La "debilidad" divina - la cruz dice san Pablo - es más fuerte que la fuerza de todos los hombres. Así pues, hay una manera nueva de percibir la relación con el cosmos, con la realidad, y esta manera distinta de estar en el mundo, de ser del mundo y en el mundo, esto que es otro ethos en el mundo, es fruto de la redención de Jesucristo por obra del Espíritu Santo. A los ojos del mundo aparece como lo necio, lo que no funciona, lo que no se acomoda, lo excluido; esa es la experiencia de san Pablo y tal vez la experiencia de muchos cristianos hoy.

En la misión están los mensajeros, que son - nos dice la tradición de la Iglesia -, los apóstoles y sus sucesores, los discípulos, la Iglesia toda. Como decíamos, en la labor de evangelización el misionero lo primero que descubre, o la convicción primera que necesita tener presente, es que no realiza un acto individual, aislado, sino que es un acto profundamente eclesial y que lo hace en nombre de la Iglesia, que a su vez lo hace en virtud del mandato de Jesucristo.

La Iglesia se siente responsable de esta labor evangelizadora. El receptor del mensaje es el mundo, este mundo creado por la palabra, a este mundo la Iglesia es enviada con el mandato de evangelizar. En un "mundo roto" con deseos de unidad, necesitamos comunicar que Dios es comunión, que la comunión es el proyecto

magnífico de Dios y que la Iglesia es el signo e instrumento de la comunión querida por Dios (cf. *Ecclesia in America* 33).

2. RE-CONFIGURACIÓN Y ENCUENTRO INTERRELIGIOSO

Hasta aquí todavía no abordo la cuestión de la re-configuración de la misión ante el encuentro interreligioso. La palabra encuentro es la clave para entender la re-configuración.

En el Sínodo de los obispos sobre la Iglesia en América el tema que cruza el Sínodo es el del encuentro; ya el mismo Sínodo fue un importante y primer encuentro de obispos de toda América, pues nunca antes se había reunido. En él se podían percibir las diferentes realidades y experiencias, por eso el encuentro en sí mismo marcó al Sínodo y de hecho marcó también su contenido. Se explica en la exhortación Post-sinodal que el aporte de la Iglesia católica en América se da en cuanto que la Iglesia sirve como un espacio para que los americanos se encuentren con Cristo y se encuentren entre ellos como personas.

La exhortación nos enseña que la conversión a la que cada persona está llamada le lleva a aceptar y a hacer propia la nueva mentalidad propuesta por el evangelio, o sea, se abandona una forma especial de pensar y de actuar en el mundo y se nace como hombres y mujeres nuevos; hay un cambio que es fruto del encuentro con Cristo y este encuentro tiene que llevar a la reconciliación.

El capítulo II de esta exhortación señala que el encuentro con Jesucristo es fuente de vida nueva y genera frutos de evangelización; crece la Iglesia, crece su compromiso frente al mundo y frente a los retos históricos, porque dichos encuentros se dan siempre en un contexto histórico y eso es lo que analiza este capítulo de la exhortación.

Si no se diera el encuentro con Cristo, si no se promoviera el encuentro con Cristo en un contexto histórico, si no se llevara el mensaje en y para ese contexto histórico, entonces dejaríamos de ver el mundo que nos rodea y solamente contemplaríamos un mensaje muy bello pero desencarnado, lo cual no nos llevaría a ningún compromiso.

Condición básica para el encuentro con Jesucristo es la apertura del ser humano como persona, del individuo como persona; la capacidad para comprender al otro, para acogerlo, para entenderlo como alguien distinto de mí, para relacionarme con la otra persona

sin poseerla, para aprehender -en la acepción filosófica- las cosas como realidades, que son algo más de lo que provocan. Esto es lo que nos va dando esa capacidad de encontrarnos con Jesucristo: el encontrarnos con los demás; y lo que va dándonos la capacidad de ser religiosos, de tener una experiencia religiosa.

Solamente la personalización del individuo humano es lo que hace posible que nos encontremos con el otro, pues al hacernos personas podemos ir más allá de nuestros estímulos y encontrarnos con "el otro", las demás personas que son personas así como yo lo soy, y que nos encontremos con Jesucristo.

La personalización del individuo humano por la conciencia de sí mismo, de su autonomía (no absoluta) e independencia del cosmos que lo lleva a distinguirse del otro, del individuo que está enfrente de sí, es lo que hace capaz al hombre de tener una nueva manera de enfrentarse al mundo, distinta de la manera simplemente animal. Nos dice la filosofía que esto es lo que hace capaz al ser humano de tener religión: la capacidad de encontrarse con el otro, pues entonces el hombre tiene la posibilidad de encontrarse con el fundamento de la creación misma y así relacionarse con el cosmos de una manera nueva (re-ligarse) a lo que sería el simple instinto de supervivencia.

Al fundamento de esta re-ligación al mundo, el filósofo español Xavier Zubiri le llama en un primer momento "deidad" para después reconocerle como Dios y gracias a la revelación sabemos que este Dios es Uno y Trino.

A partir de las anteriores afirmaciones puedo aseverar que el encuentro con Dios hace posible el encuentro con los demás, como distintos al yo, como personas; hace posible que nos relacionemos con el cosmos libremente; aunque tengamos una dependencia con nuestro entorno ésta se da en una relación de libertad, por la que nos hacemos sujetos de nuestra historia en la medida de nuestras posibilidades.

El encuentro con el Dios de Jesucristo nos re-liga, nos relaciona con el mundo desde la libertad en Jesucristo, nos hace muy conscientes de la libertad, de que Dios es creador, de que el hombre tiene una responsabilidad pero no una dependencia total del mundo, nos relaciona también desde el amor y nos relaciona con el mundo y con los demás desde la responsabilidad, desde la madurez frente al mundo.

Gracias al encuentro con el Dios de Jesucristo, se nos da la posibilidad de encontrarnos con las otras personas que tengan una

imagen de Dios distinta a la nuestra y este encuentro será posible en la medida en que la otra persona, que tiene una experiencia de Dios distinta a la nuestra, también viva su religión en relación de libertad con el cosmos y con su entorno. Si al llevar a la gente al encuentro con Jesucristo no se da una relación de libertad con el cosmos, con el entorno, con nuestros impulsos primarios, con lo que aparece, es imposible que nos encontremos con la persona, porque siempre estaremos buscando en el otro a alguien o algo que satisficé una necesidad del yo, no a la persona. Si la experiencia religiosa del otro individuo no le da la capacidad de relacionarse con libertad con el cosmos y vive temeroso de los ciclos agrícolas, de los dioses y las deidades, de las determinaciones y de los astros que marcan el día a día, es imposible encontrarnos como personas y entre religiones, porque no hay libertad si la gente está atada al cosmos de una manera fatalista, con temor a romper los ciclos cósmicos, con temor al castigo. Así por ejemplo san Pablo cuando estaba discutiendo con el gobernador Félix, disertaba sobre la justicia, el dominio propio y el juicio venidero y Félix se llenó de miedo y le pidió que se fuera, que le llamaría cuando tuviera oportunidad (cf. Hch 24, 25). El gobernador estaba a punto de convencerse y mejor le pidió a Pablo que se fuera porque tenía miedo al cambio, dado que tenía una serie de intereses que le determinaban su vida como individuo.

La misión en sí, el mandato que recibió la Iglesia, es lo que hace posible el encuentro interreligioso, porque la misión es llevar el Evangelio y presupone que el que lleva el Evangelio ya tuvo un encuentro con Jesucristo que le ha hecho nacer de nuevo y lo envía a comunicar esa misma noticia que recibió. Por ejemplo san Pablo reprocha a Pedro que esté haciendo un doble juego al forzar a los paganos a que tengan costumbres judías. Pablo no está de acuerdo en que cuando Pedro está con puros paganos los presiona, pero si hay judíos los presiona para que tengan costumbres judías. Le reprocha que no tenga capacidad de encontrarse con los paganos como paganos y los quiera convertir a sus categorías para poderlos aceptar (cf. Gal 2, 11ss). San Pablo le está reprochando a san Pedro que no está cumpliendo con un principio básico de la evangelización que es ir al otro con libertad. Hay que liberarse de la circuncisión y de todas las costumbres y prohibiciones inútiles que aparecen en la tradición judía, pues lo que importa es el encuentro con Jesucristo, la fe en Jesucristo.

Llevar adelante la misión recibida de Jesucristo en la Iglesia en una realidad plural, no sólo en lo religioso y político, sino en la

misma comprensión de la realidad, requiere de una actitud de apertura y fidelidad que haga posible el encuentro con la persona y la transmisión del mensaje que ha recibido. Fray Bartolomé de las Casas en su "Apología" reprocha a los evangelizadores de su tiempo la incongruencia de vida y les dice que no hay otro motivo por el cual los sarracenos, turcos y otros infieles rehúsan abrazar nuestra fe, sino es el hecho de que les negamos con nuestra conducta lo que les ofrecemos con nuestras palabras. Fray Bartolomé no se refería sólo a los indígenas, sino a todos los lugares donde el imperio español llegaba, cuando la evangelización se confundía con la expansión del imperio. Si no hay posibilidad de encontrarse con el otro, con el indígena, con el sarraceno y con el turco, como personas, sino como un sujeto que hay que someter para los fines del emperador; condicionada así la evangelización es imposible que se les comunique algo bueno, simplemente lo que se pretende es someterlos para que paguen impuestos.

Esta cita de Fray Bartolomé que integra fe y obras es muy actual y además constata la manera de realizar nuestra misión. La enseñanza del Papa Paulo VI en la *Evangelii Nuntiandi* es muy tajante en este asunto; la importancia primordial del testimonio y la necesidad del anuncio explícito son los dos principios básicos de la evangelización. Solamente así es posible lograr que otro se adhiera a la misericordia del Señor o abra su corazón a Dios.

A partir de lo expuesto concluyo afirmando que en nuestro tiempo, el gran testimonio que nosotros, como católicos y como cristianos podemos dar al mundo, es el encuentro con el otro como otro en la libertad.

3. PRESENCIA DE DIOS Y ENCUENTRO INTERRELIGIOSO

El otro tema a abordar es el encuentro interreligioso. La Iglesia en su magisterio ha difundido su posición ante las otras religiones. Ante las no cristianas dice la *Ecclesia in America* que no rechaza nada de ellas en lo que haya de verdadero y santo. Dice que los católicos quieren subrayar los elementos de verdad dondequiera que se puedan encontrar, pero a la vez testifica fuertemente la novedad de la revelación en Cristo. La Iglesia católica a la vez que no rechaza, testifica su verdad y rechaza toda discriminación o persecución de las personas por motivos religiosos. El Papa Juan Pablo II en la encíclica *Ut Unum Sint* nos habla también sobre cómo

...la Iglesia gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él, reconoce que fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad, como dones propios de las iglesias de Cristo que empujan hacia la unidad. Por tanto, y se refiere a las iglesias cristianas, las mismas iglesias y comunidades separadas de ninguna manera carecen de significación y peso en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no rehusa servirse de ellas como medios de salvación (n. 10).

El encuentro interconfesional o interreligioso, dice el magisterio, se da en diálogo, requiere diálogo: escuchar la palabra del otro, su actuar, reconocer la obra del Espíritu en él. En este mismo sentido y en la encíclica *Redemptoris Missio* nos señala el Papa que *el diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias y es exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que sopla donde quiere. Con ello la Iglesia trata de descubrir las semillas de la Palabra, el destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres, semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad. El diálogo se funda en la esperanza y la caridad y dará frutos en el Espíritu. Exige también una coherencia en las propias convicciones y esto es lo que hace posible abrirnos al otro, porque hay una identidad propia, no es una disimulación, ni tampoco cerrazón, sino una actitud de verdad, de humildad y lealtad. Exige también un testimonio recíproco que nos lleve a un progreso común en el camino de búsqueda y experiencia religiosa, que nos ayude a superar prejuicios, intolerancias, mal entendidos. Este encuentro nace de un profundo respeto al otro y surge de la convicción de que la redención en Cristo es para todos (n. 56).*

Las afirmaciones recientes del magisterio no permiten sostener las interpretaciones excluyentes de la doctrina que afirmaba que fuera de la Iglesia no había salvación, lo cual no significa relativizar la importancia de la Iglesia católica en el mundo, ni es una llamada para que la Iglesia deje de misionar, más bien nos llevan a una manera distinta de la *Misión ad gentes*.

El testimonio del magisterio latinoamericano al respecto es muy interesante y bello. Un caso lo encontramos en Monseñor Carlos Ariz,³ de la diócesis misionera de Kuna Yala y Colón en Panamá. En su Sínodo diocesano que se publicó en 1996 nos dice que junto

a la paternidad de Dios, el Evangelio proclama que en *Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hombre, muerto y resucitado se ofrece la salvación a todos los hombres como don de la gracia y de la misericordia de Dios. Ese mismo Dios se hace presente en Jesús como una nueva fuerza interior para enriquecer y purificar todas las tradiciones y manifestaciones religiosas de la humanidad, necesitada toda ella de la redención de Cristo, nuevo Adán, el Salvador, el Hijo de Dios.*

San Pablo nos dice que *A quien no conoció pecado, le hizo pecado (Dios) por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él (2 Cor 5,21).*

El Concilio Vaticano II, a su vez, haciéndose eco de una antigua tradición cristiana ha acentuado el espíritu de comprensión y valoración positiva de las diversas religiones. Dios ha estado actuando en ellas por medio de su palabra y la acción de su Espíritu y tienen un papel importante en la economía de la salvación. Antes de llegar el misionero a un pueblo, la presencia creadora, providente y salvadora de Dios ha acompañado la vida de estos pueblos (cf. Santo Domingo 17). El respeto a esa gracia del Espíritu exige entrar en diálogo interreligioso que lleve a todos a una conversión más profunda hacia Dios y una colaboración más estrecha con el Espíritu en la construcción del Reino.

Es interesante ver cómo las conclusiones a las que llega este Sínodo de Kuna Yala lleva a un compromiso con las reivindicaciones del pueblo Kuna. La Iglesia se va uniendo y se va comprometiendo con este pueblo Kuna⁴.

4. RE-CONFIGURACIÓN Y MISIÓN

Hasta aquí queda claro que el cambio de la misión no es por un voluntarismo, por una táctica o una estrategia que por sí quiera cambiar la misión, como si fuera fruto de la mercadotecnia, sino que es una consecuencia de la evangelización misma, de una auténtica evangelización que nos lleva a la apertura con el otro.

En la misión, los dos grandes bloques que vamos a buscar adaptar o acomodar al mundo para que sean comprensibles son el testimonio y la palabra proclamada. No se modifica la persona de Cristo ni la fe, sino que se busca que la proclamación y el testimonio nos lleven a Jesucristo.

4.1 Dificultad y complicaciones para re-configurar la misión en una situación plural

El mundo contemporáneo o la sociedad que nos rodea, porque hay muchos mundos contemporáneos según la sociedad donde uno se encuentre, nos plantea varios problemas entre los cuales destaco los siguientes:

El primero al que me refiero es el subjetivismo o la relativización del otro, debido a la diversidad de ideas y de opciones que ofrece "el libre mercado". La libertad religiosa en lugar de ser considerada como lo acaba de hacer el santo Padre en su mensaje de la Jornada Mundial por la Paz, como el corazón de los derechos humanos, se ve más bien como una "mercancía" más que entra en competencia con otras religiones y en ese "mercado" se elige la que más se acomode o bien, se puede hacer una mezcla de las diferentes propuestas tomando lo agradable de algunas de ellas, como alguien que arma una computadora tomando de las mejores partes de las diferentes marcas, o como quien fabricara un automóvil con la economía de un sedán y la velocidad de un deportivo.

Tenemos pues este relativismo que tiende a poner todo al mismo nivel. Junto a esto está la competencia. El mundo del mercado en que vivimos enseña que sobrevive el más fuerte. Un ejemplo de ese subjetivismo es la gran cantidad que tenemos de nuevos grupos religiosos, unos cristianos, otros pseudo cristianos y otros de origen hinduista o mahometano, etc. Aquí la gente puede decir y pensar que todas las religiones son lo mismo, todas quieren lo mismo y hay que elegir la que más me acomode, donde se esté contento. La competencia en el mundo del mercado nos enseña que sobrevive el más fuerte y en las religiones podría pasar algo semejante. Quien tiene a su alcance más recursos económicos y logra más éxitos proselitistas o de concentración, sería el mejor; esa sería la mejor religión.

Resulta que p.e. en San Cristóbal de las Casas un escritor de nombre Luis Pasos ha difundido ampliamente la idea de que antes del Obispo Samuel Ruiz, el 90% de los chiapanecos eran católicos y que después de don Samuel el 60% ya no lo son. Esas estadísticas son engañosas porque el INEGI dice que el 66% en esa región son católicos, 23% evangélicos y el 11% no declara religión. Pero este tipo de estadísticas sobre la religión son muy engañosas, porque si nosotros medimos la veracidad de un mensaje por la cantidad de adeptos que se tienen, caemos en la trampa de la mercadotecnia,

de la competencia. Hitler tenía un altísimo porcentaje del pueblo alemán que lo apoyaba, se había logrado un consenso en Alemania favorable a Hitler, pero los consensos y también la democracia no son tan apegados a la verdad necesariamente.

Según esa lógica de la mercadotecnia, la verdad de una religión no se la da la calidad, la hondura de sus planteamientos, sino lo masivo de sus seguidores.

Nosotros encontramos que en nuestros pueblos las religiones de pronto están compitiendo y los católicos también caemos en esa trampa y organizamos unas arenas de "box bíblico" donde ponemos a un supuesto pastor evangélico y a un sacerdote católico, donde a una cita se contesta con otra, aunque se haga trizas el evangelio de Jesucristo y seamos tan agresivos que nunca logremos encontrarnos con la otra persona como tal, sino como un competidor.

Otro aspecto de importancia en nuestros mundos actuales es el fundamentalismo. Ante el exceso de información en nuestro entorno, la conflictividad e identidad de las personas, la globalización, que pone en entredicho mi identidad cultural, surge una reacción que se puede dar entre las personas que buscar sentirse "alguien" y que consiste en adherirse a afirmaciones simples, breves, comprensibles, que aparenten verdad y que logren arrancar del individuo los temores y las ansiedades que generan nuestros mundos actuales.

Nuestra experiencia cristiana mexicana tiene un alto índice de miedo en la manera como se nos enseñó a Dios. Miedo al infierno con todas sus imágenes terribles, al castigo eterno, etc., por hacer o no hacer determinadas cosas. Y si ahora se nos ofrecen elementos básicos, sencillos que nos dicen que ese castigo no lo sufriremos, entonces muchos se pueden apegar a ello, y eso lo saben muy bien los amos de la mercadotecnia y la gente que maneja las religiones de masas.

Seguir las instrucciones de un manual religioso es casi lo mismo que seguir las instrucciones de un aparato de sonido que se acaba de comprar. Sigo mi manual de religión y sé que voy a lograr el éxito.

En nuestra época los intereses políticos son también un problema para la religión. Los políticos de nuestro tiempo, después de la época de las doctrinas anticlericales y ateas, cayeron en la cuenta de que la religión tiene un potencial que pueden ellos alienar y utilizar. Pongo un ejemplo chiapaneco. En Chiapas existe un pueblo que se llama San Juan Chamula, donde hay un gran crecimiento de los evangélicos. La comunidad cuenta con cerca de 70 000 chamulas en el municipio y con cerca de 20 000 expulsados,

entre los cuales también hay un grupo de católicos que tiene una buena formación catequética y bíblica y otro grupo amplio son de otras confesiones evangélicas. Resulta que las prácticas religiosas ahí son muy fuertes y el control del templo es muy importante, como si fuera el templo de Jerusalén y fuera de la cabecera municipal no puede haber templos en ningún lugar; todo el culto tiene que ser en el templo de la cabecera.

La diócesis de san Cristóbal está expulsada de ahí. Se hizo un convenio y asiste un sacerdote de Tuxtla Gutiérrez, pero prácticamente lo único que hace es bautizar, aunque el libro de registros lo lleva el presidente municipal. Le tienen prohibido incluso entregar la hojita dominical porque no puede dar nada que sea bíblico. No puede llevar un catequista que hable el idioma de ellos, sino que todo tiene que ser en español, cuando casi nadie lo entiende.

El caso está en que la religión es "*muy dura*" ahí y todos los cargos religiosos y las tradiciones, que por cierto son muy bellas, con ceremonias muy llamativas, se viven con un control muy estricto sobre la población. Además de control religioso es un control político, porque ahí el 100% de los que no votaban, "votaban" por el PRI (partido oficial) y era prácticamente toda la población. Pues bien, resulta que hace poco más de 20 años empezó a entrar con fuerza la Iglesia católica y comenzaron a surgir nuevos líderes políticos (también desde los evangélicos comenzaron a surgir). El caso era que si se perdía el control religioso se perdía el control político y eso generó la expulsión masiva de muchos evangélicos y católicos. Tristemente, una buena parte de esos expulsados cayeron después bajo el cacicazgo de los pastores que se hicieron muy fuertes y ahora entre los pastores se están peleando, incluso algunos están en la cárcel, otros se sienten triunfadores y tienen un gran control por lo que el gobierno tiene que negociar con ellos. El precio de los votos consiste en tolerar y fomentar una determinada práctica religiosa. Esto es un ejemplo de cómo muchos políticos ven que la religión puede servirles para sus intereses, pues al lograr controlar la religión controlan muchas otras cosas.

Otro de los asuntos es el del poder, la búsqueda del poder económico, social y de la comunicación.

Y finalmente, entre los peligros de la modernidad para nuestra religión está la neocristiandad. Ante las propuestas culturales de globalización tenemos la tendencia de hacer o de confundir el Evangelio o la vida cristiana con una estructura social de Estado o

una cultura. Eso sucede fuertemente en los pueblos indígenas, los cuales son muy dados a crear pueblos de cristiandad, ya sean católicos o evangélicos y lo que prevalece es un grupo religioso y se gobierna ese poblado con esos principios. Pero no es exclusivo de ellos.

Estos peligros de nuestro mundo implican o tienen retos para nosotros si queremos llegar realmente a un encuentro, y estos retos son los que van re-configurando nuestra misión, como son el evangelizar en libertad; ver en el otro la acción del Espíritu, proclamar la verdad de la Iglesia, el respeto a la cultura y la libertad religiosa, la solidaridad al servicio de la humanidad, el buscar el progreso común y el desarrollo de las personas. Creo que frente a los peligros que pueda presentar el mundo moderno tenemos retos muy importantes.

5. LUGARES PRIVILEGIADOS DEL ENCUENTRO INTER-RELIGIOSO

Yo diría que un lugar muy importante es la palabra de Dios. Los esfuerzos ecuménicos de traducción de la palabra de Dios son muy importantes, la vivencia de las bienaventuranzas; querer hacer de los cristianos no unos seres amorfos, sino personas que tienen una propuesta firme para el mundo, el encuentro conjunto en la oración, la caridad como un espacio básico de encuentro, el trabajar por la paz, que es algo en lo que se rompen muchos tabúes. La experiencia que nosotros tenemos es que en la caridad y en el trabajo por la paz realmente se logra uno encontrar con el otro, porque ahí está en juego algo que es vital, no la ideas o las profesiones. Cuando entramos al diálogo interreligioso por la vía teórica, tenemos muchas dificultades, cuando nos encontramos en el servicio para la caridad al otro, hay más posibilidad de encuentro.

En este nivel de encuentro interreligioso no sólo cristiano, encontramos varias experiencias valiosas en nuestro mundo. Existe al parlamento mundial de la religión que se ha reunido tres veces en este siglo y tienen una próxima reunión en diciembre. De ahí surgió una organización que se llama Consejo de Paz (Peace Council) que tuvo su primera reunión en Inglaterra. A este Consejo pertenecen personas de diferentes Iglesias y religiones y con pluralidad de tendencias. Encontramos personas de diferentes religiones, líderes que tienen el objetivo común de promover la cultura de la paz en el mundo, pues muchos de los conflictos en el mundo tienen fundamentos religiosos o les dan fundamentos re-

ligiosos, es decir a la base de muchos conflictos hay un fundamentalismo religioso oculto.

En Chiapas por ejemplo se ha hecho mucha difusión de que hay diferencias religiosas y que eso genera confrontaciones. Hay quien quiere darle un fundamento religioso a las confrontaciones, pero el movimiento más fuerte de las iglesias o de los líderes religiosos en Chiapas es el de no hacer eso, sino que las religiones cristianas colaboren para la paz, no para la guerra. Esto ha sido declarado en varios encuentros del Consejo Interreligioso de Chiapas y en los tres encuentros ecuménicos por la reconciliación y la paz realizados en San Cristóbal de Las Casas el año 1997 y 1998.

La caridad, el servicio a los pobres es pues un lugar óptimo de encuentro interreligioso. Cuando llegaron los refugiados de Guatemala a Chiapas, la diócesis de San Cristóbal acudió a su auxilio y la mayor parte de la ayuda que se recibió fue de origen ecuménico. Las organizaciones y fundaciones que más ayudaron en la caridad a los refugiados guatemaltecos no son solo organizaciones católicas, sino ecuménicas y protestantes. Es la caridad la que permitió este encuentro.

CONCLUSIÓN

Hasta aquí lo que yo quería compartir con ustedes. Lo que yo me propuse era mostrar que la misión de la Iglesia se re-configura cuando está ubicada en la historia y cuando hay un encuentro se re-configura más y lo que digo al final es que la re-configuración es propia de la misión, surge por la naturaleza misma de la misión. La evangelización nos genera un constante movimiento de cambio para encontrarnos con el otro y en nuestro mundo contemporáneo, donde el encuentro con el otro distinto de mí es mayor cada vez y el reconocimiento de la identidad del otro cada vez es más fuerte. Un fruto de la evangelización es la capacidad de encontrarnos con el otro y juntos buscar caminos que nos lleven a Dios y a los demás.

NOTAS:

- 1.- Cf. Papa Paulo VI, *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi*, sobre la Evangelización al hombre de hoy, 8 de diciembre de 1975. (Cf. nn. 5, 15, 59, 60, 67, 82).
- 2.- Pues la predicación de la cruz es una necesidad para los que se pierden; mas para los que se salvan - para nosotros - es fuerza de Dios.
- 3.- Carta pastoral de Mons. Carlos Ariz, obispo de la Diócesis Misionera de Kuna Yala y Colón (Panamá), que recoge el capítulo IV de las conclusiones de su Primer Sínodo Diocesano, celebrado en 1993-1994 y hecho público en 1996. Kuna Yala es la comarca indígena del Pueblo Kuna, que habita en el litoral nordeste de Panamá. Publicado en Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELAT 165 Caminos de inculturación de la Iglesia en Kuna Yala) <http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/165.htm/>.
- 4.- En el apartado de Acompañamiento, por ejemplo, una de sus conclusiones dice 1. Apoyar la lucha del pueblo kuna por su autodeterminación (Demarcación, Anteproyecto de Ley, etc.).

LA MISIÓN ANTE LA CRISIS DE IDENTIDAD

Dr. Enrique Marroquín

Si creemos que Jesucristo es Salvador del Mundo, lo es, por supuesto, por su misión soterológica de Gracia; pero ahora podemos entenderlo también a nivel histórico y material. Es por eso que las condiciones de viabilidad para la Iglesia del Siglo XXI no se jugarán en el terreno de la apologética o de la ortodoxia, sino de la ortopraxis social.

Nuestra identidad cristiana dependerá de la forma como entendamos la misión: sea eclesiocéntrica o sea "reinocéntrica". La vía sería dar la centralidad al Reino de Dios, entendido como ya incipiente en sus semillas; aunque su pleno desarrollo haya que realizarse en lo escatológico. Entonces superaremos, como lo hizo Jesús, la tentación de un mesianismo desde el poder y desarrollaremos nuestra misión eclesial desde los condenados de la tierra; desde las mayorías victimadas por el despiadado modelo económico, las cuales, por cierto, son minorías a la hora de defender sus derechos, en la lucha por la Justicia, la Paz, la Libertad, la defensa de la Vida, el cuidado de la Creación. Esto nos conducirá al diálogo interreligioso; más aún, a un macroecumenismo, que convoque a todos cuantos estén dispuestos a comprometerse en la transformación estructural del planeta según las líneas evangélicas. Esto parecería diluir la identidad propia; pero en realidad ésta se recompone al ponerla en una fe comprometida. Estos cristianos deben defender una triple identidad: como católicos, frente a compañeros de lucha movidos por otras motivaciones; como defensores de los pobres y oprimidos frente a otros actores eclesiales que de hecho hicieron otras opciones, y como pertenecientes a organizaciones cívicas no gubernamentales, frente a las masas de pobres desorganizados.

1. UNA NUEVA ÉPOCA

Comienzo mi ponencia recapitulando algo de todo lo que se ha estado diciendo en esta semana. El mundo llega al fin del milenio con la conciencia de estar viviendo una nueva época. En la esfera de lo tecnocientífico, las transformaciones son tales que algunos las comparan al paso del paleolítico al neolítico. Nueve décimas partes de los científicos que han existido a lo largo de la historia viven todavía, y hay quien piensa que la ciencia estaría alcanzando los límites de lo que es posible conocer. Se conquista el macrocosmos intergaláctico y se conoce mejor el interior del planeta que el de la propia conciencia. En el campo de la biología, aún no nos reponemos del pasmo ante la clonación, cuando nos enteramos que el Proyecto Genoma Humano está secuenciando los 3,000 millones de bases que integran la molécula de la herencia humana (ADN). En el campo de las comunicaciones, la "realidad virtual" combinando la informática con la televisión y la telefonía vía satélite, rompe las fronteras entre ficción y realidad. Al aplicarla para la producción, se obtienen significativos ahorros al aprovechar las oportunidades que brindan diversos países: se trata de la *globalización*, una de las megatendencias fundamentales de nuestro tiempo.

Sin embargo, junto con estas sorprendentes realizaciones, constatamos terribles desequilibrios que dan pábulo a catastrofismos apocalípticos o milenarismos fundamentalistas. Por primera vez estamos en condiciones de enfrentarnos al mundo en su integralidad, lo cual nos permite conocer con mayor exactitud la totalidad de los recursos con que cuenta nuestro planeta, la cantidad de habitantes que puede soportar y la cuantía de nuestras necesidades básicas para subsistir como especie. Se prevé una fuerte crisis en la industria por el agotamiento de los energéticos fósiles, con todas sus secuelas de falta de abastecimiento de productos y de desempleo. Los desechos tóxicos producen contaminación en grados alarmantes; la deforestación, el agotamiento del agua potable y las nuevas enfermedades pronostican la crisis fatal.

La globalización ha sido apropiada por el modelo económico neoliberal, que incentivando el libre mercado y dejando la conducción de la sociedad al capital, muchas veces especulativo, se desentiende de las necesidades de las mayorías. De esta forma, la limitación de los recursos globales se agrava con la forma como

éstos se reparten. El 20% de los países, el primer grupo, posee una riqueza 150 veces superior a la del 20% más pobre. El hecho se agrava si atendemos no sólo a lo cuantitativo sino a la calidad de vida. Así, mientras las expectativas de vida en los países ricos alcanza los 75 años en promedio, 14 millones de niños mueren antes de los 5 años. Esta inequitativa situación parece tanto más absurda cuando nos fijamos en los rubros en los que se gasta la riqueza sobrante. Hace diez años, Estados Unidos gastaba en armamento 360,000 millones de dólares (el equivalente al de la deuda externa de toda Latinoamérica). Hoy en día, son los países del sur quienes más gastan en este rubro, representando una fuente de divisas para los del Norte. Al mismo tiempo, Estados Unidos cada año gasta 110 mil millones de dólares en estupefacientes (la deuda externa mexicana) y otro tanto, en cosméticos. Además de los pavorosos riesgos de una conflagración atómica, parte del presupuesto militar se utiliza como intimidación, prefiriendo el control mediante sofisticados mecanismos tecnológicos o la manipulación de conciencias por los *media*. El gran desafío del milenio, por lo tanto, será ver si se permite que la gran explosión científico técnica se logre sobre el cadáver de millones de pobres.

2. LA CULTURA DE LA POSMODERNIDAD

Una nueva realidad implica forzosamente transformaciones culturales. Las características de la nueva cultura son tales, que muchos la califican como un nuevo estadio de Occidente - la "*posmodernidad*" -. Se supone que aquellos rasgos con los que se había caracterizado la modernidad estarían siendo sometidos a crítica, la misma que habían formulado las mentes más lúcidas en los inicios de los tiempos modernos, y que ahora, en cambio, constituyen el "*zeitgeist*", el espíritu de nuestro tiempo. La globalización económica y política implica también la uniformización cultural: el llamado "*american-way-of-life*"; o la pretensión de ser "*americano*". En todos los países se observan las mismas cadenas de hoteles, la misma "*fast-food*", los mismos programas televisivos, las mismas modas, las mismas marcas de productos y la misma actitud consumista... Pero al mismo tiempo, la expansión de los *media* nos permite conocer todas las culturas del mundo, con todas sus diferencias. Tal vez sea ésta una de las razones de la reactivación de lo étnico y de la conciencia de las diferencias. El conocimiento que nos brindan de lo diverso,

en este mundo global y pluralista, nos hace relativizar las tradiciones, las cuales pierden aquella seguridad que otorgaba el sentido común, al ser universalmente admitidas. Ante la coexistencia de lo diverso, constatamos que nuestra visión del mundo es una más entre otras, por lo que no merece nuestra adhesión incontrovertible. Nuestro pasado no es más que un conjunto de tradiciones, apreciables en todo caso, por la identidad que nos brindan.

El neoliberalismo no sólo nos despoja de nuestro pasado, sino que también priva a las mayorías de su futuro, al restringirle sus posibilidades de vida y de realización. Lo único que ahora cuenta es el presente, al que hay que llenar de emociones, al ritmo frenético del videoclip. En efecto, los *media*, difusores de la civilización de la imagen, acentúan la desconfianza hacia la racionalidad, que si ofrece increíble tecnología, se muestra tan irracional que parece conducirnos a la catástrofe. La esperanza está justamente en lo alternativo a esta racionalidad: lo contracultural. Es el retorno de la magia, presentada bajo apariencias de una pseudociencia no reconocida por las instituciones oficiales.

El rasgo cultural más importante de la modernidad había sido la reivindicación de la individualidad. Los derechos del ciudadano, la racionalidad de su libre pensamiento, de su liberación de los lazos corporativos. Ahora, en este nuevo estadio, se complementa con la valorización de la diferencia, de los derechos que corresponden a las minorías (sean religiosas, étnicas, sexuales o sanitarias)... Sin embargo, esta tendencia contrasta con la absorción casi total de la persona en el tinglado de controles institucionales (la "jaula de hierro" de Foucault). El individuo, despojado de todo amarre colectivo, permanece inerte ante las instituciones que programan incluso su mismo tiempo libre.

La inseguridad económica va aparejada con la inseguridad ideológica: Hasta hace poco, la filosofía de base en la modernidad había sido conducida por grandes ideologías totalizantes, que ofrecían una visión clara del mundo y que pregonando el pronto advenimiento de ciertos valores utópicos, organizaban grandes multitudes impulsándolas al sacrificio militante. Fueron los tiempos del fascismo, del comunismo y de las grandes iglesias, que aglutinaban frente a un adversario externo. Pero estos "*grandes relatos*" -con toda esa seguridad que albergaban y con la obviedad como se contemplaban- parecen desvanecerse. Las nuevas generaciones desconfían de aquello que parezca ofrecerlo todo y para todos. El

pragmatismo se aboca a ir resolviendo cada cosa y a buscar lo que a cada individualidad mejor le parezca en un momento dado, sin comprometerse a fondo con nada, sin preocuparse demasiado, pues nos vamos acostumbrando a lo apocalíptico de las noticias de la TV. Lo que ahora importa es lo que cada cual se construya, con fragmentos de antiguas tradiciones, de modernos movimientos y elementos para-científicos: se trata de la civilización del “*fragmento*”. Dado que actualmente se conocen todas las construcciones ideológicas, tanto las del pasado, como las vanguardias futuristas, cada cual puede acuñarse su propio esquema, combinando las más diversas tradiciones: De este modo nos encontramos que junto al fanático creyente en los Ovnis, está el ecologista a ultranza, el Hare Krishna combinado con un poco de cristianismo y parapsicología, el revolucionario romántico, el practicante de ejercicios tibetanos o de dietas macrobióticas... La “generación X”, portadora de la “cultura light”, es fundamentalmente una generación pragmática, consciente de que “lo único estable es el cambio”. Valora más la adaptabilidad, la flexibilidad, el lenguaje de las imágenes, la capacidad de goce del momento...

3. CRISIS DE IDENTIDADES

Los estudios etnográficos acerca de las culturas se habían centrado en aquellos elementos objetivos que para el observador externo caracterizaban a determinada colectividad. Ahora que los *media* nos hacen vecinos de los remotos, no extraña el interés antropológico por el aspecto subjetivo, es decir, de cómo se autoconsideran las personas que integran dichas colectividades amenazadas por la globalidad. Es en esta dimensión donde se encuentran las “identidades”. Entre todos aquellos rasgos de la propia cultura, los individuos eligen arbitrariamente algunos de los que se han mantenido más o menos constantes a través del tiempo, con los que se reconocen como pertenecientes a dicho grupo y con los que expresan su diferenciación: toda identidad hace referencia a la alteridad, pues siempre nos distinguimos respecto a otros, de modo que los rasgos distintivos pueden no ser los esenciales, sino algo que toca la apariencia superficial. Dado que una persona pertenece a diversos grupos, según los distintos aspectos de la propia vida (grupo familiar, religioso, deportivo, étnico, político, profesional, etc.), adoptamos diversas identidades, si bien alguna de ellas puede ser considerada como dominante.

En nuestro tiempo, las transformaciones culturales aludidas no pueden menos que repercutir en estas identidades, debilitándose justamente las macroidentidades, al tiempo que se nota un ansia compulsiva de buscar otras nuevas de pequeño grupo. Así, mientras que ante la globalización pierden fuerza las identidades nacionales -las provenientes de las "patrias", que son construcciones relativamente recientes-, se recuperan las culturas étnicas (a veces reducida a mero folclore) y cobran fuerza las identidades de las "matrias", más arraigadas en el inconsciente colectivo. Igualmente, al desaparecer aquellas ideologías totalizantes, que abarcaban todas las esferas de la vida social, deja de existir un enemigo externo común que amenace una totalidad colectiva. Se diluyen las identidades ideológicas, a la vez que aparecen otras identidades pequeñas, como las de los "nuevos sujetos históricos" y sus pequeñas organizaciones, cuya militancia no es expresamente política sino cultural. La publicidad dirigida a sectores específicos configura, modela y programa otras tantas identidades, como son la de edad (los jóvenes con su música, lenguaje y moda propias) o las de género, manifestada con orgullo por los movimientos feminista o el gay-lésbico. La competitividad del mercado exige individuos libres y asertivos; pero debido a la dominancia del mercado, se rompen todos los lazos corporativos y queda el individuo totalmente desprotegido. Es entonces que busca algo que le dé una identidad, al menos prestada, que lo salve de la anomia del anonimato urbano. Las afiliaciones se recomponen continuamente, de modo que deja de experimentarse la identidad como algo esencial para toda la vida. Como cada cual construye su propia visión del mundo, se toman prestadas nuevas identidades o se asumen con carácter de provisionalidad. Esto no obsta para que la nueva identidad del pequeño grupo, adquiera un peso obsesivo, al menos durante algún tiempo.

4. IDENTIDADES RELIGIOSAS

El espacio privilegiado para forjar identidades, junto con el factor étnico, es lo religioso. Los primeros cristianos construyeron su identidad primeramente en contraposición a la del judaísmo de donde surgieron, y al expandirse fuera de las fronteras culturales hebreas, respecto al paganismo grecorromano. Siendo un grupo minoritario y sometido a persecución, fraguaron una identidad

muy fuerte, en polémica contra las otras formas religiosas dominantes. Al ser reconocida como religión de Estado, la identidad se fortalecía contra las minorías heterodoxas o posteriormente, contra el Islam. Las expediciones punitivas de Las Cruzadas o la Inquisición fueron signo de esa intolerancia. Con la Reforma, católicos y protestantes se separaban geográficamente - *cujus regio ejus religio* - de modo que en su territorio se continuaba viviendo en condición de monopolio religioso. Las identidades confesionales equivalían a identidades nacionales. Hubo que reforzar los signos diferenciadores respecto a los protestantes, más que lo que se tenía en común con estos cristianos disidentes, de donde el auge de los cultos a la Eucaristía, a la Virgen María y al Papa. Los viajes de descubrimiento de nuevas tierras provocaron cierta crisis de identidad confesional. Otras culturas y otras religiones coexistían, con la misma incuestionabilidad que la cristiana. El recurso eurocéntrico de atribuir a una causalidad satánica la religión del territorio recién descubierto fue la salida, y ésta persistió al menos hasta la secularización liberal. El Estado "laico" que vivió el México independiente no modificaba la situación, pues la alteridad real no se daba entre confesiones, sino que se asistía a una reducción del campo religioso respecto al político. La identidad de los creyentes se confrontaba con las élites liberales gobernantes.

Cuando los sociólogos clásicos comenzaron sus investigaciones para comprender su sociedad se interesaron por el tema religioso. Estaban convencidos de que en un futuro más o menos próximo, la religión prácticamente tenía que haber desaparecido, pues el proceso de secularización parecía irreversible. Ahora, al término del milenio, constatamos el fracaso de las profecías decimonónicas, pues lo religioso permanece vivo y operante, si bien no son, curiosamente, las formas críticas de la modernidad las que ahora se ven acentuadas. El resurgir de los movimientos indígenas como nuevos sujetos protagónicos favorece las religiosidades populares, socorridas como signos de identidad étnica, que a veces escapan a los controles eclesiásticos bajo la forma de religiosidad salvaje (los "fidencistas" de Espinazo, NL o Puruarán, Mich.) o que incluso puede asumir modalidades mesiánicas restauracionistas, como parece acontecer en Chiapas. Junto a esta religión cultural se presentan las de los nuevos movimientos religiosos. Se puede afirmar que en algunos de ellos más que fe se trata de credulidades, de aquellas tendencias extáticas y dionisiacas, de atracción por lo

mágico y lo maravilloso, etc. El hombre y la mujer posmodernos, consumidores de emociones, buscan la experiencia de lo numérico, del trance religioso, que le brinde un poco de seguridad y calor en esta selva cibernética. Las modalidades religiosas críticas y secularizadas que pretendieron adaptarse a la modernidad van en retroceso. Esto no sólo es válido para las formas religiosas vinculadas al primer momento de la modernidad (la "Ilustración"), sino también para las del segundo momento (marxista): los hijos de los creyentes secularizados o bien pasan al ateísmo, o bien retornan hacia formas tradicionales de religión (como si para llegar a este estadio de fe se requiriese un proceso personal de búsqueda). La Teología de la liberación no se repone aún de los embates recibidos. Lo religioso retorna ahora en sus formas tradicionalistas, integristas y fundamentalistas.

El fenómeno religioso más impactante es la proliferación de grupos evangélicos de cuño pentecostal. Éstos evidencian la preferencia de nuestros contemporáneos por los grupos pequeños, de relaciones primarias, donde el individuo aislado encuentre calor de hogar. Representan también la tendencia hacia mayor espontaneidad, un culto menos normado y menor insistencia en lo dogmático y más en lo devocional. La sicología del neoconverso lo hace vivir su nueva fe con obsesión y hasta incluso fanatismo. En el medio indígena, la identidad confesional llega entonces a opacar cualquier otra identidad étnica o política. Es esto lo que Devereaux denomina la *hipercatectización* de identidades: antes de que se estableciese el grupúsculo protestante, la identidad primaria se daba por el factor étnico (mixe, zapoteca, etc.); pero ahora los conversos lo hacen por su denominación confesional (Testigo de Jehová). Curiosamente, el surgimiento del grupúsculo protestante influye también para la construcción de la identidad católica. Hasta entonces no la había, pues esta religión formaba parte del sentido común y de la cosmovisión compartida por todos. Las identidades, decíamos, surgen ante las alteridades, y la presencia del nuevo grupo hace manifiesta la propia.

Otra modalidad peculiar que asume lo religioso en la posmodernidad es esa confección sincrética de antiguas tradiciones y formas paracientíficas "a manera de *bricolage*" que se ha dado en llamar *New Age*. Se construyen nuevas identidades religiosas, sostenidas acaso con firmeza fanática; pero que evidencian su frágil provisionalidad. Revelan la necesidad de pertenencia a algún grupo pequeño, de relaciones primarias y asistencia frecuente. Al ser

compartidas las propias ideas con otros, se refuerza su verosimilitud, se confirma su adhesión, y con la atracción de todo gnosticismo esotérico: saberse pocos los miembros, lo que da la sensación de poseer un saber iniciático vedado a los profanos.

Esta misma "*tribalización de la fe*" se aplica a los católicos: al tiempo que la identidad confesional de las grandes instituciones religiosas entra en crisis, el sentido de pertenencia se da en los grupos pequeños eclesiales, de movimientos apostólicos o espirituales, cimentados también en un momento fundante y saber iniciático. Así, más que identidad de católicos, se prefiere la que brinda el ser *renovado* (carismático), *cursillista*, *de comunidades de base*, etc. El fenómeno de la secularización, previsto por los clásicos, no podía prever el viraje del modelo hegemónico neoliberal. Es verdad que la práctica religiosa disminuye; pero al mismo tiempo la tendencia sacral se desplaza hacia otras formas menos institucionalizadas. Los hombres y las mujeres de nuestro tiempo recelan de todo lo institucional, ya que sus formas de control son omniabarcantes y tienden a regular toda nuestra vida pública. En cambio, la vida privada se halla cada vez menos institucionalizada - crisis de la familia, de la escuela, etc.-, lanzando a los individuos inermes ante la vorágine de ofertas cosmovisivas. Desarraigados, se refugian en lo religioso; pero recelan de las grandes iglesias confesionales que pretendan normar sus impulsos. Puede venir el Papa y convocar a millones de consumidores de sensaciones religiosas, que reafirmarán en ese evento su maltrecha identidad católica; pero esto no implica que se esté dispuesto a poner en práctica sus orientaciones, por ejemplo, en materia de moral sexual, predicada más no practicada.

A esta explicación se añade otra desde el punto de vista empresarial. A diferencia de sus antecesores -el liberalismo anticlerical- los neoliberales se alían con los neoconservadores, y consientes de lo peligroso que sería dejar a los individuos fuera de control, recurren a las religiones como tranquilizantes de las masas. Con esto buscan, además, - tal como enunciaba Max Weber- que la religión recomponga al hombre austero, honrado y trabajador que requiere la productividad industrial y que el hedonismo consumista que había destruido, suponiendo que la estabilidad económica requería de menores controles. Se pretenden compensaciones religiosas que no cuestionen la dominación del "status quo", a la vez que sirvan de complemento a los satisfactores económicos de la clase pudiente. Una religión evasiva, que serene los ánimos y brinde emociones.

5. LA MISIÓN

La misión de la Iglesia, sacramento de la presencia salvífica de Jesús en el mundo, no puede ser otra que dar continuidad y concreción a la de su fundador. Parece ser que Jesús recibió su misión explícita como Mesías el día de su bautismo. Abrumado con esta toma de conciencia se fue al desierto a clarificar sus pensamientos y planificar cómo llevarla a cabo. El objetivo último de su misión, visualizado bajo la metáfora del *Reino de Dios*, era construir una contrasociedad pensada por primera vez a nivel global; pero desde la *fraternidad*, justo por ser todos los humanos hijos de un mismo Padre celestial. Este proyecto sólo tendrá un cabal cumplimiento en la escatología del *más allá*; pero tendría que iniciarse en el *más acá* de la historia, para ser signo del amor misericordioso del Padre celestial. A la hora de concretizar su estrategia de realización, fue tentado: desarrollar su mesianismo desde el poder; es decir, adaptarse a la demanda del tipo del mesías que circulaba desde los ámbitos oficiales, realizada a la manera de un caudillo invicto, pues tendría toda la fuerza de Dios en sus manos, para restaurar la grandeza y la gloria de Israel. En cambio, Jesús concluyó que la voluntad del Padre requería de un mesianismo solidario, ubicado desde la perspectiva de los pobres -los "últimos lugares" del banquete-, ya que sólo desde allí era posible una perspectiva realmente global (los ricos tratan de aislarse en su elitismo excluyente). La índole de este proyecto excluiría cualquier imposición, así fuese la coacción del recurso a lo maravilloso espectacular (arrojarse desde el pináculo del templo, convertir piedras en panes para las multitudes hambrientas). En cambio, su proyecto habría de realizarse desde la solidaridad de los oprimidos, con lo cual se echaría encima a los sostenedores del proyecto de dominación. Era previsible que tendría una vida corta, pues los poderosos no cederían fácilmente sus privilegios y seguramente tratarían de aniquilarlo, por lo que procedió a elegir sucesores que custodiaran su esperanza mientras se creasen las condiciones de viabilidad.

Queda fuera de los límites de esta ponencia un bosquejo histórico que explicase el por qué después de dos milenios el proyecto de Jesús ha fracasado (el poder de dominación es hoy más fuerte que en sus tiempos). Baste decir que este poder sedujo también a los seguidores de Jesús, desgastados por las persecuciones, los cuales pronto sucumbieron a la tentación de realizar su misión desde la

inaugurada cristiandad constantiniana. Quienes rehusaron este juego, prefirieron evadirse en el espiritualismo, desentendiéndose de la realidad y enfatizando el aspecto escatológico del Evangelio. La visión cristiana de la vida era compartida por casi todos, y quienes no la aceptaban no tenían derecho a existir. Hay que mencionar, con justicia, que nunca a lo largo de la historia, ha faltado una minoría profética que custodiara los valores auténticos del Evangelio y que la historia de la Iglesia ha tenido páginas martiriales luminosas. Sin embargo, el peso institucional con sus requerimientos de cuidar recursos y propiedades y contemporizar con los gobernantes, a veces ha obscurecido su misión.

En el momento actual, como vimos, la tecnología conducida por las idolatrías del tener, del poder y del placer egoísta produce inmenso dolor en las multitudes y amenaza la supervivencia misma de la especie humana: la ambición y el derroche consumista conllevar destrucciones ecológicas y el pronto agotamiento de los recursos; la tecnología en servicio de la minoría egoísta hace desaparecer el trabajo y con ello, las posibilidades de vida de millones de desempleados; el mercado deja de ser un instrumento para convertirse en religión idolátrica... Se trata, pues, de una "*proyecto de muerte*" que puede ser calificado como "*proyecto del Anticristo*". A no ser que amplios sectores de la humanidad acepten vivir de acuerdo con los valores evangélicos -la prioridad del amor construido desde los pobres, sencillez, amor, respeto a la vida, paz y justicia, etc.-, el mundo no celebrará la entrada del IV Milenio. Para lograrlo se precisa una nueva cultura, y es sabido que la religión es lo que hasta ahora ha nucleado a todas ellas. Si creemos que Jesucristo es Salvador del Mundo, lo es, por supuesto, por su misión soteriológica de Gracia; pero ahora podemos entenderlo también a nivel histórico y material. Es por eso que las condiciones de viabilidad para la Iglesia del Siglo XXI no se jugarán en el terreno de la apologética o de la ortodoxia, sino de la *ortopraxis* social: de lo que los cristianos hagamos para salvar nuestro planeta.

Nuestra identidad cristiana dependerá de la forma como entendamos la misión: sea *eclesiocéntrica* o sea "*reinocéntrica*". Si nos proponemos la institución eclesial como valor supremo, la identidad católica mexicana estribaría en los símbolos eclesiales contrapuestos a otras denominaciones (la Virgen de Guadalupe y el Papa, que ya se mexicanizó) y en la colaboración para mayor estabilidad institucional, por supuesto con una finalidad doctrinal

(imbuir a todo mundo dentro del discurso y la moral cristianos): campañas masivas de publicidad, mediante los *mass-media*, aún al precio de diluir un tanto sus contenidos *peligrosos*. Estaríamos haciendo entonces el juego al neoliberalismo, al convertir la fe en tranquilizante para las masas de individuos aislados, consumidores de sensaciones y serenar el espíritu de los estresados empresarios.

La otra alternativa sería dar la centralidad al *Reino de Dios*, entendido como ya incipiente en sus semillas; aunque su pleno desarrollo haya que realizarse en lo escatológico. Entonces superaremos, como lo hizo Jesús, la tentación de un mesianismo desde el poder y desarrollaremos nuestra misión eclesial desde los condenados de la tierra; desde las mayorías victimadas por el despiadado modelo económico, las cuales, por cierto, son minorías a la hora de defender sus derechos, en la lucha por la Justicia, la Paz, la Libertad, la defensa de la Vida, el cuidado de la Creación. Esto nos conducirá al diálogo interreligioso; más aún, a un *macroecumenismo*, que convoque a todos cuantos estén dispuestos a comprometerse en la transformación estructural del planeta según las líneas evangélicas. Es probable que no todos cuantos se identifiquen con la institucionalidad católica estén dispuestos a dar este paso, y que en cambio, haya muchos otros, pertenecientes a otras religiones, e incluso reconociéndose ateos, que se incorporen a este objetivo. Esto parecería diluir la identidad propia; pero en realidad ésta se recompone al ponerla en una fe comprometida. Estos cristianos deben defender una triple identidad: como católicos, frente a compañeros de lucha movidos por otras motivaciones; como defensores de los pobres y oprimidos frente a otros actores eclesiales que de hecho hicieron otras opciones, y como pertenecientes a organizaciones cívicas no gubernamentales, frente a las masas de pobres desorganizados.

La Iglesia del siglo XXI se enfrentará a un serio dilema: puede acomodarse a las exigencias del neoliberalismo, presentando una fe tranquilizadora o escapista, o puede recuperar el mesianismo profético de su fundador. En el primer caso tendría asegurado un éxito aparente: los apoyos del sistema imperante y el clientelismo de las mayorías empobrecidas que se sienten amenazadas en su seguridad. La situación actual no favorece a los profetas soñadores de utopías. La gente no quiere arriesgarse por algo que no parece posible, pues el neoliberalismo se presenta como "el mejor de los mundos posibles". Sin embargo, aquí vale lo dicho por Jesús: "el que

quiera asegurar su vida, la pierde; pero el que sepa arriesgarla por el Evangelio, ése la salva". La "seguridad" aparente del sistema conduce a la catástrofe apocalíptica que nos espera. La "inseguridad" de quienes se oponen a estas políticas es lo que puede salvar al mundo. Pero en este caso, al rehusar cumplir las funciones aquietadoras que se esperan, la cruz será lo que nos aguarde y es posible que la ilusión de un cristianismo sociológico se vaya evaporando.

PASTORAL MISIONERA DEL ENCUENTRO INTERRELIGIOSO

Lic. Alejandro Gollaz

En esta aportación se aborda brevemente la cuestión de la identidad desde un punto de vista psicológico, con la ayuda de tres preguntas que nos cuestionan y nos retan. Al dar respuesta a esas preguntas profundizamos en una identidad que puede ser de un individuo, de una comunidad o de una nación. La primera pregunta es ¿Quién soy yo?, la segunda ¿Con quién estoy yo? y la tercera ¿Para quién estoy yo? A partir de la primera pregunta y su respuesta alcanzamos o logramos la identidad. Con la segunda pregunta realizamos una relación de intimidad y con la tercera y su respuesta nos lanzamos a una generatividad. A partir de lo anterior se habla de la identidad cristiana, de la misión y del diálogo como un instrumento esencial para el encuentro interreligioso. En la segunda parte se exponen experiencias pastorales misioneras de encuentro interreligioso en Kenia.

Si les preguntáramos a los Massai sobre su opinión acerca del encuentro interreligioso de cara al tercer milenio, probablemente responderían con uno de sus proverbios que traducido al español versaría así: “Yo sé de donde vengo, pero no sé a dónde voy”. A primera vista parece pesimista la expresión por el “no sé a dónde voy”, sin embargo ellos dicen este proverbio con mucha esperanza de que Dios (**Enkai**) les ayudará en el futuro, pues afirman que Dios está con ellos.

Así también quiero comenzar esta conferencia, citando a Juan Pablo II en su cuarta visita a México, en la que nos dijo “...que México, cada vez más evangelizado y más cristiano, sea un país de referencia en América y en el mundo” (Juan Pablo II, México, Enero de 1999).

Lo que voy a hacer es empezar por hablar de la identidad cristiana, de la misión y del diálogo como un instrumento esencial para el encuentro interreligioso. En una segunda parte compartiré experiencias pastorales misioneras de encuentro interreligioso en Kenia.

1. LA IDENTIDAD CRISTIANA

Ya hemos escuchado al Mtro. Eduardo Sota abordar el tema de la identidad y lo hizo desde un punto de vista sociológico, ahora yo quiero tratarlo también desde un punto de vista psicológico. Al respecto hay tres preguntas que nos cuestionan y nos retan y al dar respuesta a esas preguntas profundizamos en una identidad que puede ser de un individuo, de una comunidad o de una nación.

La primera pregunta es ¿Quién soy yo?, la segunda es ¿Con quién estoy yo? y una tercera que dice el ¿Para quién estoy yo? A partir de la primera pregunta y su respuesta alcanzamos o logramos la identidad. Con la segunda pregunta realizamos una relación de intimidad y con la tercera y su respuesta nos lanzamos a una generatividad.

Poniendo estas tres cuestiones en términos eclesiásticos podríamos decir que la primera pregunta nos ayuda a identificarnos como cristianos, nos ayuda a profundizar en nuestra identidad compartida, de ahí que la intimidad es un reflejo de lo que es vivir en comunidad o de lo que es la Iglesia. Ese dinamismo de vivir la intimidad y de contestar con quién estoy yo, trae como consecuencia un dinamismo que no puede estar solamente viviéndose a lo interno, sino que necesariamente tiene que proyectarse, de ahí que venga la generatividad, o la misión.

Esquemáticamente quedaría de la siguiente manera:

¿Quién soy yo? ¿Con quién estoy yo? ¿Para quién estoy yo?

Identidad
Cristiano

Intimidad
Comunidad (Iglesia)

Generatividad
Misión

Dicho lo anterior ahora quiero aventurarme a dar una definición de identidad cristiana a partir de estas tres preguntas, sabiendo las dificultades que esto implica.

¿Quién soy yo? ¿Quién es un cristiano? ¿Quiénes somos los cristianos? ¿Esa masa perpleja, desorientada, acomplexada, que

ven nuestros contemporáneos y que les hace preguntarse a algunos desde afuera, ¿ha perdido la Iglesia su alma? ¿O somos, por el contrario, ese fermento de esperanza, de alegría, de libertad y de justicia que admiramos en los mejores testigos del cristianismo?

Bonhoffer, en un poema escrito en su prisión escribió:

“¿Quién soy yo? Me dicen a menudo que salgo de mi celda sereno, risueño, fuerte, como un noble sale de su palacio... ¿Soy realmente lo que los otros dicen de mí?, ¿O soy lo que yo mismo sé de mí? Intranquilo, lleno de ansiedad, enfermo... hambriento de flores, de colores, de cantos de aves, sediento de buenas palabras y cercanía humana... ¿Quién soy, éste o aquél?... Las preguntas solitarias se burlan de mí. Sea quien sea, tú me conoces. Yo soy tuyo, oh Dios”.

La identidad cristiana, en este atrevimiento de definición es una RELIGIÓN, que descubre que la existencia humana está fundada en Dios, habitada por Él, y que por eso se siente salvada y puede ser vivida en la esperanza, generando un modo específico de vida, de presencia y de colaboración con los demás en el mundo que es de todos.

Esta identidad cristiana se basa en el seguimiento de Jesús, de su persona, de su vida, de sus enseñanzas y esas enseñanzas tienen rasgos muy peculiares que la distinguen de otras identidades religiosas. En ellas nos dice que Dios es Padre y es amor, que nos ama mucho más de lo que puedan amarnos un padre o una madre, que ama sin condiciones y perdona sin límites, que lo hace con todos, sin excepción (empezando por los despreciados e incluso por los pecadores), que el amor es la única ley de la vida y el servicio es su norma...

2. LA IGLESIA MISIONERA UNIVERSAL

En una de las anteriores conferencias se nos decía que la identidad nos salva del miedo, de sentirnos solos y nos brinda sentido de pertenencia y seguridad. Cuando se trabaja profundamente, se reflexiona, se razona, se da la posibilidad de una conciencia personal y comunitaria de identidad y una vivencia entusiasta de esta identidad.

Esa identidad al ser compartida con alguien, y cuando lo es en un nivel íntimo, forma una comunidad, y cuando esa comunidad vive y vibra con esa identidad que es Jesús, su persona, su vida y sus enseñanzas, no puede quedarse a lo interno, sino que tiene que proyectarse necesariamente, por lo que de ahí viene el aspecto misionero de la identidad cristiana.

Esa identidad cristiana de la Iglesia peregrinante es por su propia naturaleza **misionera** (AG 2). La razón de ser de la actividad (pastoral) misionera se basa en la Voluntad de Dios, que quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad (AG 7).

La primera fundamentación se centra en la salvación para todos los hombres, obtenida por Jesús y que la Iglesia anuncia y ofrece.

La iglesia, enviada por Dios a las Gentes, obedeciendo el mandato de su fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres (AG 1).

La Iglesia no tiene otra razón de existir sino la de hacer partícipes a todos los hombres de la redención salvadora (*Rerum Ecclesiae* 2).

Sin embargo podemos encontrar personas que reconociendo que cada pueblo tiene su propia cultura no ven necesario, e incluso ven como un obstáculo que un misionero llegue a una cultura que no sea la propia.

Hay pues muchas objeciones para la misión. En nuestro propio país podemos encontrar personas que se preguntan para qué salir de México si aquí también hay muchas necesidades para la evangelización.

Otro tipo de objeciones se vinculan más a los objetivos tradicionales de la evangelización: 1) Conversión a la fe cristiana y 2) Adhesión a la Iglesia. ¿Se debe continuar la misión universal con sus objetivos tradicionales?

Cuando se toma la misionología con esos objetivos tradicionales suena a misionología proselitista, lo cual *Ad Gentes, Redemptoris Missio* y otros documentos ya no lo conciben de esa manera. La conversión y la adhesión son tarea de Dios. La tarea del misionero es participar la vivencia de esa identidad que tiene, personal y comunitaria y dar testimonio de ello con obras y con palabras.

La evangelización es un homenaje a la libertad que en nada queda lesionada, pues todo hombre tiene derecho a conocer su redención por Jesucristo... (EN 80). El mandato misionero del Señor es una gracia, y la vida que de Dios recibimos nos impulsa a testimoniar la fe y la vida, como servicio a los hombres y respuesta debida a Dios, que nos ha favorecido con su gracia (RM 11). La Iglesia se siente impulsada y urgida a la misión universal, de modo que pueda hacer suya la exclamación de Pablo: ¡AY DE MÍ SI NO EVANGELIZARE! (1Cor 9, 16).

3. PASTORAL MISIONERA

Es la actividad de la Iglesia encaminada a compartir con todos los hombres y mujeres el mensaje salvífico de Jesucristo, Buen Pastor, con un espíritu de respeto, libertad y servicio para alcanzar así el conocimiento de la VERDAD.

La conversión a la fe y la adhesión a la Iglesia será obra del Espíritu Santo y decisión de la persona.

En *Redemptoris Missio* 33 se nos habla de tres situaciones en una acción pastoral:

1) Pueblos, grupos humanos, contextos socio-culturales donde Cristo y su Evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades suficientemente maduras como para poder encarnar la fe. A esa situación en concreto se refiere una pastoral misionera *Ad-Gentès*.

2) Comunidades cristianas con estructura eclesial adecuada y sólida; tienen un gran fervor de fe y vida... En ellas se desarrolla *la pastoral de la Iglesia*.

3) Situación intermedia, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe. Es necesaria una *nueva evangelización*.

Nuestro objetivo es el primer grupo, es decir el encuentro inter-religioso: Las religiones no cristianas, es decir, las religiones Universales y Tradicionales.

El encuentro requiere de un diálogo como el principal instrumento para que se pueda dar el encuentro interreligioso. Este diálogo, a un nivel de pastoral misionera debe tener ciertas características o cualidades, tales como: Claridad, afabilidad, confianza y prudencia.

Este tipo de diálogo se da en la humanidad y en ella podemos decir, desde el punto de vista de la religión, que hay tres grupos religiosos:

1) Los que no profesan ninguna religión. Se profesan ateos. La hipótesis del diálogo con ellos se hace sumamente difícil, pero no imposible.

2) Las personas que adoran al Dios único y supremo, el mismo que adoramos nosotros. Las religiones no cristianas, de manera especial los judíos y los mahometanos. Las religiones universales y las tradicionales. Hay campos comunes con lo que se puede establecer un contacto muy provechosos.

3) Los que llevan el nombre de Cristo, los cristianos no católicos. El diálogo ha alcanzado el nombre de ecumenismo.

Dentro de estos tres grupos quiero centrarme en el segundo, es decir, los que creen en un mismo Dios y que no son cristianos. Sobre este asunto la Iglesia ha trabajado muy positivamente y nos ha dado varios documentos, entre los cuales quiero destacar: 1) La encíclica *Ecclesiam Suam* (Pablo VI, 1964), 2) La declaración *Nostra Aetate* y 3) el documento "Misión y Diálogo" (DM), del Secretariado para los no cristianos.

La finalidad del diálogo y encuentro interreligioso es la unidad y caridad entre los hombres (NA 1). Me permito hacer la referencia completa de este número que dice así: "En nuestra época, en que el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su salvación con respecto a las religiones no cristianas. En su oficio de favorecer la unidad y la caridad entre los hombres, y aún más entre los pueblos, considera aquí, ante todo, aquello que es común a los hombres y que conduce a la mutua solidaridad. Los hombres esperan de las diversas religiones la respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana, que hoy, como ayer, conmueven profundamente su corazón. ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y qué fin tiene nuestra vida? ¿Cuál es el camino para alcanzar la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte?...".

Este diálogo puede darse en diferentes niveles. Quiero compartir tres con ustedes. Un primer nivel es el campo de la espiritualidad. Tenemos monjes benedictinos católicos que pasan temporadas viviendo con monjes budistas en Tailandia o en Japón y a su vez, monjes budistas cingaleses que pasan temporadas en monasterios católicos de Asia y Europa. Hay monjes católicos que aprovechan técnicas de oración del budismo la lectura de los grandes místicos cristianos por parte de monjes de otras religiones. Se trata pues de un enriquecimiento en la búsqueda del Absoluto, Dios.

Este encuentro entre hombres de espíritu, sin ser proselitista o evangelizador, puede traer grandes frutos, como es el de acabar con prejuicios, superando barreras psicológicas entre las religiones a lo largo de la historia, reconciliando los corazones heridos por fanatismos y persecuciones y dar una nueva visión de las creencias de cada religión.

En un segundo nivel encontramos el diálogo y la colaboración, en "el servicio de los hombres y toda la actividad de la promoción social y de lucha contra la pobreza y las estructuras que la provocan" (DM 13).

Hay dos exigencias importantes para esta colaboración: a) Que todas las religiones acepten con sinceridad que Dios está sobre todas ellas, que no pretendan suplantar al mismo Dios, b) La convicción de servicio al mundo en el nombre de Dios y como testigos de su amor. Evitar que este servicio sea por intereses políticos, sociales, históricos, etc.

Un tercer nivel lo encontramos en el diálogo doctrinal. Este es sólo para expertos o profesionales, para teólogos o especialistas. No se tratará de un proselitismo evangelizador. La conversión habrá que dejársela sólo a Dios. Los especialistas en este diálogo solo confrontan, profundizan y enriquecen los respectivos patrimonios religiosos (DM 33).

4. ÁFRICA, LUGAR DE ENCUENTRO INTERRELIGIOSO

En esta segunda parte quiero compartir con ustedes mi experiencia de encuentro interreligioso en África. Veremos algunos elementos importantes basados en el Sínodo *Ecclesia in Africa*. En Kenia el instrumento para preparar el Sínodo fueron las Comunidades Eclesiales de Base. La participación y los aportes que hubo de los diferentes sectores de la Iglesia en Kenia fue enriquecedora. Se llegó a unos lineamientos que tenían los siguientes elementos: La familia, Justicia y Paz, el ecumenismo, la formación de los sacerdotes autóctonos, los medios de comunicación y la inculturación.

Mientras se desarrollaba este Sínodo en la ciudad de Roma, en Ruanda se estaba dando el genocidio. Medio millón de Hutus y Tutsis murieron. Esto nos resulta importante porque Ruanda era como el prototipo, el modelo de un país evangelizado, católico y durante la realización del Sínodo se estaban dando estas noticias. Esto lleva a las preguntas de ¿qué pasó? ¿Qué estuvo mal? ¿Qué fue lo que sucedió que el evangelio no penetró a la raíz de la cultura y de los corazones de estas personas?

La realidad de África es todo un mosaico. Hay muchas tribus y religiones, etc. Es pues un mosaico que hace que los obispos del Sínodo se pregunten por el cómo lograr la unidad en el África.

En la historia de África encontramos al cristianismo en dos fases. En el siglo XVI se da un primer contacto, pero no se penetra al interior del continente porque lo que interesaba era ir a la India. Se evangelizan las costas. Este es un primer momento de la presencia de la fe cristiana que se dará en un contexto de lucha.

El Islam iba y controlaba la situación, luego venían los portugueses y recuperaban los espacios, de nuevo venían los musulmanes a controlar y después los católicos, como en una especie de círculo.

En la parte occidental del África, a finales del siglo XVI y principios del XVII desapareció completamente el cristianismo y se quedó el Islam.

La segunda fase de la presencia histórica del cristianismo se dará a finales del siglo XIX, cuando llegan misioneros de Europa, apoyados por las colonias británica, alemana, portuguesa...

De lo anterior podemos concluir que en África se da la presencia de tres grandes grupos o identidades religiosas que son el cristianismo, el Islam y las religiones tradicionales africanas.

Sobre el Islam el documento *Nostra Aetate* número 3 nos dice: "La Iglesia mira con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María su madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan además el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por consiguiente, aprecian la vida moral y honran a Dios, sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno. Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desaveniencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, se ejerciten sinceramente en una mutua cooperación, defiendan y promuevan la justicia social, los bienes morales, la libertad y la paz para todos los hombres".

Aquí la *Nostra Aetate* nos invita a no confundir el Islam militar, belicoso, con el Islam religioso.

Sin embargo, existen puntos concretos donde es muy difícil el diálogo, como son la poligamia y sobre todo la negación de Jesús como Dios verdadero, etc. A pesar de estos obstáculos el encuentro y diálogo con los musulmanes han crecido. De hecho la Iglesia no ve a los musulmanes, según la expresión tradicional, como paganos, sino en un lugar intermedio entre paganos y cristianos.

Las relaciones entre cristianos y musulmanes se han mejorado y suavizado.

Se han dado congresos islámico-cristianos en Bamako, Córdoba y Cartago en 1974, Trípoli en 1976 y Túnez en 1979.

Los Papas Pablo VI y Juan Pablo II han insistido mucho a los católicos a que tomen actitudes de amistad, colaboración desinteresada por el bien común y formación permanente de los católicos, en la que conozcan la religión musulmana.

Otro de los grandes grupos o identidades religiosas en África son las religiones tradicionales africanas.

La *Nostra Aetate* no habla de ellas concretamente, sólo hace una reflexión general: "Así también las demás religiones que se encuentran en el mundo se esfuerzan por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano proponiendo caminos, es decir doctrinas, normas de vida y ritos sagrados" (NA 2).

Una de las religiones más populares y con mayor número de seguidores en África es la religión Bantú. En esta religión no confluye una sola cultura, sino que es un grupo étnico donde coinciden muchas tribus, con un denominador común que son los Bantú.

Ellos tienen una concepción muy peculiar de la vida, que basan en una idea maestra que es el *Podér* y la *Fuerza Vital* cuya fuente es Dios mismo. Esa fuerza no es estática, sino dinámica y es ahí donde estriba esta Filosofía Bantú.

Un sacerdote africano dice a los misioneros en relación al encuentro con la Religión Bantú que en la Pastoral Misionera, durante el contacto con esta religión hay que ganarse ante todo su confianza, y ésta surgirá desde el momento en que el Bantú sienta que el misionero se preocupa de cuanto tiene valor en su vida. Es necesario explotar al máximo las ideas básicas de su Filosofía: La *Vida* y la *Fuerza Vital*, Vida y Fuerza que expresan su anhelo supremo, refiriéndose al crecimiento de todo el ser humano.

En 1937, una carta apostólica, Pío XI insistía en considerar los valores de la cultura africana. El Papa Pablo VI habló abundantemente de los temas africanos, de los valores religiosos y morales de la cultura africana. Sobresalió su mensaje *Africae Terrarum*, en 1967. Quedaba con ese documento como canonizada la promoción definitiva en plano global de la civilización africana en el rango de las demás civilizaciones.

El *Africae Terrarum* no habla de la religión africana, sino de valores tradicionales africanos, de experiencias espirituales, de visión espiritual, de idea de Dios, de valor religioso, de vínculos con

los antepasados, de función típicamente sacerdotal reservada al padre de familia, calificando todos estos valores tradicionales como signos providenciales de la transmisión del mensaje.

Desde 1969 se comienza hablar de la necesidad de una Teología propia africana, en una africanización del cristianismo o en un cristianismo africano.

Desde 1974 se han venido dando coloquios católicos que han venido a desembocar en la realización del Sínodo de África.

En el pasado los antiguos exploradores y aún los misioneros consideraban las religiones tradicionales de una manera negativa teniéndolas como "ridículas" y a veces como "demoníacas". Hoy en día se les da reconocimiento a estas religiones tradicionales y se hacen estudios serios en los campos de Etnología, Antropología, Historia y Teología.

Otro momento muy importante fue cuando en 1988 el Secretariado Romano para los no cristianos escribe una carta al Episcopado Africano (*Carta del secretariado al episcopado africano*) dando orientaciones sobre el modo de proceder con las religiones tradicionales africanas. Esta carta se desarrolla en 20 números en los que se motiva a los Obispos africanos sobre la importancia de la atención pastoral a las religiones tradicionales en África. Ya en 1987 se había estudiado el tema de la Evangelización y las Culturas en África influenciadas por la religión tradicional.

Finalmente se exhorta a que los seminarios, institutos eclesiásticos y casas de formación religiosas en África, tomen cursos sobre la religión tradicional africana. Todos estos esfuerzos van encaminados a lograr un Ministerio fecundo y permanente de Evangelización.

Finalmente quiero compartir con ustedes algo sobre la tradición cristiana Massai o Nilónito-Hamítica y para ello recorro a una situación muy común para esta comunidad africana; la sequía.

En 1994 hubo una gran sequía y la gente estaba muy desesperada. Ellos son ganaderos y no había llovido por espacio de diez u once meses. Esto provocó que faltaran alimentos provenientes del ganado, emigración, más enfermedades, etc.

Tratando de resolver el problema la gente recurrió al *Oloi Boni*, que es el profeta de los Massai y le pidieron que hiciera algo. La comunidad se organizó y pasaron a las casas pidiendo algún animal, u otra cosa para ofrecer sacrificios. Llegaron también al lugar

donde yo vivía y me pidieron la camioneta para ir a un lugar donde había palma y mucha agua donde ese árbol se da. La idea era traer el pequeño árbol a su aldea para que el agua viniera a su tierra.

También nosotros, la comunidad cristiana el día domingo convocamos a una oración comunitaria a la que invité al *Oloi Boni*, a los anglicanos y a los ancianos para que nos dieran su bendición. Hicimos oración en los cuatro puntos cardinales. Cada uno de ellos hizo oración por lo que consideraban necesario y conveniente. Quiso Dios que la lluvia se hiciera presente.

Fue ahí posible crear un espacio para el encuentro interreligioso y ecuménico, en donde unidos en la fe y la caridad le pedimos al único Dios su ayuda.

El otro espacio de encuentro ya comentado es el doctrinal. Relato una experiencia con los Massai al respecto. Después de dar una charla, ayudado de transparencias sobre Abraham a un grupo de gentes, pregunté si había alguna similitud con su propia historia. Una persona afirmó que sí. Relató que ellos tenían una historia muy parecida, en la que aparecen dos guerreros que caminaban juntos. Uno de ellos le dice al otro que siga caminado mientras él realiza sus necesidades, pero resultó que una víbora lo mordió y murió. La comunidad culpa al guerrero que sobrevivió de la muerte de su amigo. La pena por este crimen es el pago de 49 vacas. Cuarenta implica un período de preparación y nueve que son el número de orificios que tenemos en el cuerpo, según la tradición Massai. ¿Cómo reunir esas 49 vacas? Los Massai tienen algo que se llama el *Olamal* que es una delegación que durante meses reúne esa cantidad de vacas. Sus amigos, los de su clan son los que juntan esa cantidad de animales. Pues bien, resulta que en esa labor llegaron a un lugar donde estaba un anciano que solo tenía una vaca. Se iban a pasar de frente porque no estaba bien quitarle su única vaca. El anciano ve que están pasando y los llama y les pide que se lleven su vaca, pues hoy es por él (el guerrero) y mañana será por mí (el anciano). Se llevaron la vaca y cuando juntaron las 49 vacas e intentaron meterlas al corral no pudieron porque una víbora los intentó atacar. Intentaron entrar por otro lado y tampoco lo lograron. Los ancianos, sentados debajo de una acacia se preguntan por lo que ahí pasa y concluyen que fue la víbora la que mató al guerrero y no su amigo. Se disculpan con él, le dicen que queda libre de toda culpa y que se lleve sus vacas. Entonces él se pregunta por lo que hay que hacer con esas reses. Algunos opinan que habrá

que regresarlas a sus dueños originales, lo cual no se aceptó. Alguno les trajo a la memoria el anciano que generosamente donó su única vaca y propone que se las regalen todas a él. Todos los jóvenes guerreros aceptan la proposición y el anciano tuvo tantas vacas como las estrellas de cielo, como las arenas de la tierra.

Este es un espacio en el que compartimos doctrina y que desde sus leyendas y sus narraciones ellos tienen revelación.

EL REGRESO DEL HIJO PRÓDIGO

Darío Card. Castrillón Hoyos.

Este aporte fue elaborado para una conferencia para universitarios en la Universidad Popular Autónoma de Puebla, México, en agosto de 1999. El texto toca la cuestión de la misericordia del Padre a partir del relato del hijo pródigo según san Lucas.

El texto del capítulo 15 de san Lucas termina poniendo de relieve una vez más el amor del Padre que supera el dolor por la incompreensión de su hijo mayor con una nueva afirmación de la misericordia. El Padre es capaz de afrontar con el corazón abierto las mayores miserias humanas. Prefiere afirmar ese amor aunque eso le signifique dejar todas sus posesiones en manos de su hijo. Este es el regalo que Dios ha hecho a la humanidad: todo lo suyo es nuestro.

ESQUEMA

INTRODUCCIÓN

I. EL EXITUS

1. El hombre se aleja del Padre
 - A. La razón se rebela contra la fe.
 - B. La rotura del principio de autoridad.
 - C. El rechazo de las leyes del Padre: la ley eterna y la ley natural.
 - D. El ideal se convierte en obstáculo y los obstáculos en fines.
2. El mundo sin Dios.
3. La conversión.
 - A. La conciencia del pecado como medio para volver a la casa del Padre
 - B. El regreso de la razón a la fe.

II. EL REDITUS.

1. El Padre sale a la búsqueda del hijo amado
 - A. La iniciativa del Padre.
 - B. La resistencia del hermano mayor.

2. Sólo llegamos al Padre por Cristo.
3. Sólo llegamos a Cristo por la Iglesia
4. Sólo nos integramos en la Iglesia por la obediencia que nace del amor.

CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en el último año del siglo veinte. Estamos a punto de iniciar un nuevo milenio cristiano. Y en este marco histórico, un cardenal de la Santa Iglesia Romana es invitado a reflexionar en voz alta sobre las relaciones entre Dios y el hombre, entre un padre y su hijo, precisamente en una universidad cuyo lema es "la cultura al servicio del pueblo". A primera vista, cualquier relación entre todos estos elementos parece más propia de la ciencia-ficción que de la filosofía o de la teología. Sin embargo, reflexionando en profundidad encontraremos una conexión muy estrecha entre todos estos factores. Iglesia, cultura, pueblo, hombre y Dios, son elementos que se entrecruzan en la historia humana. Son las coordenadas para entender el milenio que termina y enfocar bien el nuevo milenio que nos abre sus puertas.

I. EL EXITUS

1. El hombre se aleja del Padre

Un hombre tenía dos hijos; y el menor de ellos dijo al Padre: "Padre, dame la parte de la hacienda que me corresponde". Y él les repartió la hacienda. Pocos días después el hijo menor lo reunió todo y se marchó a un país lejano donde malgastó su hacienda viviendo como un libertino (Lucas 15, 11-13)

El siglo que ahora termina se puede considerar como el culmen de un camino iniciado en el siglo XIII¹ en el que el mundo del pensamiento comenzó a alejarse de Dios. A partir de una herencia cristiana, se abrieron unas fisuras que a la larga han producido el alejamiento del hombre y de la cultura de la casa del Padre.

A. La razón se rebela contra la fe.

Cuando en 1791, la Revolución Francesa comenzó a asesinar religiosos simplemente por el hecho de serlo, y se constituyó la nue...

religión de la diosa Razón en la catedral de *Notre Dame* de París, se puede decir que una porción de la humanidad abandonaba la casa del Padre y se enfrentaba al hermano mayor que todavía quería seguir dentro. Ciertamente, este hermano mayor muchas veces no había sabido convivir y había hecho de la casa del Padre un espacio difícil de habitar para espíritus inquietos que descubrían realidades en aparente contradicción con lo que este hijo mayor había interpretado sobre la voluntad de su Padre². Pero el hecho es que desde aquí surgió una división que ha marcado profundamente la vida de los siglos XIX y XX. La razón se enfrentaba con la fe.

B. La rotura del principio de autoridad.

La humanidad que se alejaba de Dios fue rompiendo paulatinamente con la figura de la autoridad del Padre, entendida como un obstáculo a la libertad y a la espontaneidad. Como cantaba el literato italiano Josué Carducci, Immanuel Kant corta la cabeza del Padre Celeste y Maximilien de Robespierre la del padre monárquico³. Después, Sigmund Freud decapita al padre terreno, que es visto como adversario en la posesión de la madre (complejo de Edipo) y como temido castigador del hijo (complejo de castración)⁴. Hay un alejamiento de la figura paterna para desarrollar al máximo la libertad humana⁵; es el mismo caso que el del hijo pródigo que reivindicaba su libertad frente a la obediencia al Padre.

C. El rechazo de las leyes del Padre: la ley eterna y la ley natural.

El amor del Padre es la causa de las leyes. Son como guías que Él ha puesto para orientar el camino de sus hijos hacia la felicidad. Pero el hijo pródigo también las rechaza y para ello tiene que negar todo lo que ha recibido de su Padre despreciando así la herencia que recibió. Rechaza su esencia y se aferra a su historia; rechaza su naturaleza⁶ y se aferra a su cultura. Este hijo pródigo llega a pensar que "se debe aniquilar la "moral para liberar la vida"⁷.

D. El ideal se convierte en obstáculo y los obstáculos en fines.

Entonces comienza a trazarse un nuevo proyecto de vida que lo aleja cada vez más de Dios. Lo que antes eran obstáculos que lo apartaban del Padre, ahora se convierten en los fines buscados y deseados con un anhelo irreprimible. Los grandes ideales de los tiempos felices pasados en la casa del Padre son ahora obstáculos para la propia realización obsesivamente buscado. Nace así un

superhombre que se ríe de sus antepasados y que busca construirse a sí mismo desde la nada⁸, rompiendo con las antiguas seguridades que guiaban su vida, un nuevo tipo de hombre que "se considera exclusivamente el sujeto y el operador de la historia rechazando cualquier reclamo a la transcendencia"⁹ alguien convencido de que "el sacro constituye el único obstáculo frente o a su libertad. Llegará a ser él mismo sólo en el momento en que haya conseguido desmitificarse radicalmente. Su libertad será completa en el momento mismo en que haya conseguido matar al último dios"¹⁰.

2. El mundo sin Dios

Cuando hubo gastado todo, sobrevino un hambre extrema en aquel país, y comenzó a pasar necesidad. Entonces, fue y se ajustó con uno de los ciudadanos de aquel país, que le envió a sus fincas a apacentar puercos. Y deseaba llenar su vientre con las algarrobas que comían los puercos, pero nadie se las daba (Lucas 15,14-16).

De esta fuga del hijo prodigo que rechaza al Padre y huye de su casa, nace un nuevo proyecto de sociedad y de cultura, un mundo sin Dios¹¹ y un nuevo prototipo de hombre que busca rehacer su mundo de seguridades, sus puntos de referencia.

La atención del ser humano se concentra en él mismo y en el mundo que le rodea. Es entonces cuando sufre el hambre que le hace apetecer las algarrobas que descubre como apetitosas. Experimenta la necesidad del Absoluto divino, pero prefiere fabricárselo como algo despersonalizado que no le recuerde al Padre. "Rota la relación Yo-Tú, comienza a suscitar místicas religiosas de *aniquilamiento* en las que el ser humano llega al divino sólo a través del abandono de su ser personal (como las místicas orientales de disolución del Yo). En el plano de la mística filosófica, este anonimato del Absoluto se transforma rápidamente en ateísmo, dado que toda la fuerza del amor personal se coloca exclusivamente en el hombre (Feuerbach¹²), mientras el Absoluto sin contenido se convierte en una pura forma lógica del devenir (Hegel¹³ en la ley evolutiva de la sociedad y de la historia (Marx¹⁴)"¹⁵.

Quiere sustraerse a todo lo que le recuerda la casa del Padre, pero se comienza a dar cuenta de que el mundo en que vive no le permite inventarse sus propios valores¹⁶ y construirse un mundo feliz a su medida. Llega al último intento por fabricarse una nueva felicidad: crear sus propios paraísos en la tierra, "el Reino de Dios,

pero sin Dios"¹⁷. Sin embargo, sus mismos proyectos se vuelven contra él. Así lo señala Erich Fromm en su obra *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*: "En el -siglo XIX, el problema era *Dios ha muerto*; en el siglo XX es este: *ha muerto el hombre*; En el siglo XIX inhumanidad quería decir crueldad; en el Siglo XX quiere decir autoalienación esquizoide. El peligro del pasado era que los hombres se convirtieran en esclavos. El peligro del futuro es que los hombres puedan convertirse en robos"¹⁸.

Así, el final del siglo XIX y el inicio del XX que se caracteriza como el período de las grandes utopías sociales, ha llevado al mundo de la cultura a un final de siglo dominado por el desenfadado desencanto postmoderno en el que todas las esperanzas parecen inconsistentes. Los ilustrados del neoclasicismo confiaban en una victoria de la ciencia sobre la ignorancia y la servidumbre, los nacionalsocialistas confiaban en el estado como fuente de felicidad, los capitalistas buscaban la felicidad por la racionalización de las estructuras y el incremento de la producción y los marxistas esperaban la emancipación del proletariado por la lucha de clases. Sin embargo, la ciencia nos ha traído la gran tragedia de la bomba atómica¹⁹, el nacionalsocialismo se cubrió de cadáveres en los campos de exterminio, el capitalismo nos ha llevado al absurdo de vivir para consumir (consumo *ergo sum*) y a un modelo de civilización llena de desigualdades basada en el "tener"; el marxismo nos ha llevado a Camboya, al Archipiélago Gulag y a los miles de personas que han pagado con su vida la discrepancia y las ideas propias. El hombre que soñó con ser "amo y señor de la naturaleza"²⁰, ahora se encuentra decepcionado²¹.

En el interior del hijo pródigo sigue latiendo algo, un deseo que no se satisface ni siquiera con las algarrobas²². La antigua atmósfera que se respiraba en la casa del Padre continúa atrayendo la atención de su corazón. En este momento empieza a comprender que la solución no está en cambiar el entorno que le rodea, sino en cambiarse a sí mismo desde dentro.

3. La conversión.

Y entrando en sí mismo, dijo: "¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras que yo aquí me muero de hambre! Me levantaré, iré a mi padre y le diré: Padre, pequé contra el cielo y ante ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como

a uno de tus jornaleros". Y, levantándose, partió hacia su padre (Lucas 15,17-20).

A. La conciencia del pecado como medio para volver a la casa del Padre. "Pequé contra el Cielo y ante Ti. Ya no merezco ser llamado hijo tuvo, trátame como uno de tus jornaleros". El primer paso del hijo pródigo para regresar a la Casa del Padre es el reconocimiento humilde del propio pecado. La conciencia humana descubre la ofensa a Dios en la desobediencia de sus leyes²³. Percibe como errado el haberse querido equiparar a Dios²⁴ y así, el ser humano, al reconocerse pecador, reconoce también su dependencia de un Ser Personal y Absoluto al que ha ofendido con su pecado²⁵. Es el primer paso hacia la misericordia del Padre y hacia la verdad de nuestras vidas²⁶.

H. Se puede decir que la cultura cristiana toma muy en serio la realidad del pecado²⁷, mientras que la cultura moderna es la cultura de la inocencia. La conciencia del pecado original fue borrada de la cultura occidental en varias fases. Partiendo de una visión idílica del hombre salvaje, Jean-Jacques Rousseau edifica su pedagogía sobre la base de que el hombre es bueno por naturaleza²⁸. El siguiente paso lo da Immanuel Kant con la reducción del pecado a la alegoría moral del "mal radical"²⁹. Karl Marx lo convierte en un hecho socioeconómico eliminable³⁰: la explotación capitalista. Sigmund Freud lo considera una neurosis obsesiva³¹. Estos reduccionismos de la categoría de "pecado", como acertadamente intuyó Soren Aabye Kierkegaard³² atacan directamente a la moral cristiana que parte de una relación personal entre Dios y el hombre, y ve el pecado como una ofensa del ser humano a Dios que le habla por medio de la ley, de la conciencia y de la gracia. En definitiva, la pérdida del sentido del pecado lleva a una pérdida del sentido de Dios.

El hijo pródigo sólo puede regresar a la casa del Padre cuando reconoce el peso del pecado. Ve el pecado como una ofensa hecha a un Padre amoroso que le había dado todo lo necesario para ser feliz. No acepta el pecado, pero se confiesa pecador ante Dios. El retorno parece imposible para el hombre, pero no es imposible para Dios³³. Y el hombre recobra su fe en el Padre.

De aquí extraemos una primera conclusión: si queremos que el mundo occidental regrese a la casa del Padre, la cultura católica del siglo XXI debe recuperar este sentido del pecado como ofensa a Dios, a un Dios que nos ama. Sólo desde ahí se puede buscar la

conversión de los corazones, mucho más necesaria y eficaz que la transformación de las estructuras.

B. El regreso de la razón a la fe.

Otra tarea pendiente en este momento del regreso es volver a armonizar la razón con la fe. El Tercer Milenio será el tiempo del regreso a la casa del Padre si la humanidad aprende a conciliar la razón y la fe.

La fe es ante todo obediencia libre³⁴ y creer es un acto auténticamente humano³⁵. No es contrario ni a la libertad ni a la inteligencia del hombre depositar la confianza en Dios y adherirse a las verdades por Él reveladas. El motivo de creer no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdaderas e inteligibles a la luz de nuestra razón natural. Creemos a causa de la autoridad de Dios mismo que se revela y que no puede engañarse ni engañarnos³⁶: no puede engañarse por su omnisciencia ni puede engañarnos porque nos ama infinitamente. Mientras la razón busca pruebas, la fe obedece por la confianza en la autoridad de Dios que se revela. Pero la fe no es ciega ni incompatible con la razón. La fe ayuda a la "audacia de la razón que la impulsa hasta la realidad absoluta"³⁷.

La fe es cierta porque se funda en la Palabra misma de Dios, que no puede mentir. Ciertamente las verdades reveladas pueden parecer oscuras a la razón y a la experiencia humanas, pero "la certeza que da la luz divina es mayor que la que da la luz de la razón natural"³⁸. La fe es una libre respuesta a Dios que nos interpela desde su revelación.

Para que la cultura católica pueda restablecer este diálogo entre la fe y la razón, debe buscar comprender. La fe trata de comprender porque es inherente a la fe que el creyente desee conocer mejor a Aquel en quien ha puesto su fe, y comprender mejor lo que le ha sido revelado. No puede haber desacuerdo entre fe y razón puesto que el mismo Dios que revela los misterios y comunica la fe, ha hecho descender en el espíritu humano la luz de la razón.

II. EL REDITUS

1 - El Padre sale a la búsqueda del hijo amado

A. La iniciativa del Padre.

Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente. El hijo le dijo: "Padre, pequé contra el cielo y ante tí, ya no merezco ser llamado hijo tuyo". Pero

el Padre dijo a sus siervos: "Traed aprisa el mejor vestido y vestidle, ponedle un anillo en su mano y unas sandalias en los pies. Traed el novillo cebado, matadlo, y comamos y celebremos una fiesta, porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado". Y comenzaron la fiesta (Lucas 15,20-24).

"Estando él todavía lejos, le vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y le besó efusivamente". El Padre ha salido a buscar a su hijo. Sigue saliendo cada día a través de la gracia³⁹ para atraer a su amor a los que han dejado la casa, "porque Él, por su acción, comienza haciendo que nosotros queramos; y termina cooperando con nuestra voluntad ya convertida"⁴⁰. "Ciertamente nosotros actuamos también, pero no hacemos más que actuar con Dios que actúa. Porque su misericordia se nos adelantó para que fuésemos curados; nos sigue todavía para que, una vez sanados, seamos vivificados; se nos adelanta para que seamos llamados, nos sigue para que seamos glorificados; se nos adelanta para que vivamos según la piedad, nos sigue para que vivamos por siempre con Dios, pues sin Él no podemos hacer nada"⁴¹.

El abrazo del Padre y el hijo pródigo pone tranquilidad en los dos corazones: en el del Padre, que lloraba por la angustia de haber perdido a su hijo, y en el del hijo, que encuentra la verdadera felicidad tantas veces anhelada y durante tanto tiempo perdida. Y celebran una fiesta porque "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia"⁴², una fiesta, que como toda fiesta, tiene un sentido religioso⁴³ que se prolonga en la vida eterna.

B. La resistencia del hermano mayor.

Su hijo mayor estaba en el campo y, al volver, cuando se acercó a la casa, oyó la música y las danzas; y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. Él le dijo: "Ha vuelto tu hermano y tu padre ha matado el novillo cebado, porque le ha recobrado sano". Él se irritó y no quería entrar. Salió su padre, y le suplicaba. Pero él replicó a su padre: "Hace tantos años que te sirvo, y jamás dejé de cumplir una orden tuya, pero nunca me has dado un cabrito para tener una fiesta con mis amigos; y ahora que ha venido ese hijo tuyo, que ha devorado tu hacienda con prostitutas, has matado para él el novillo cebado!" (Lucas 15, 25-30).

Parece que ya hemos llegado al final feliz, pero todavía queda un problema por resolver. El texto de la parábola del hijo pródigo nos presenta enseguida un punto de contraste en el personaje del

hijo mayor que “se irritó y no quería entrar” para festejar el regreso del hijo pródigo.

El hermano mayor que se identifica con el hombre que lo tiene todo y no aspira a más, vive plenamente satisfecho en sus necesidades. Su vida tiene aires de drama, un drama del que a lo mejor ni él mismo es consciente: el drama de la obediencia sin amor. No ama a los demás por que los considera como enemigos que amenazan su bienestar. No ama al Padre porque lo percibe simplemente como una autoridad que debe ser respetada para poder mantener sus seguridades, como el que impone la justicia que a él le conviene. Podría pensarse que del mismo modo que la experiencia de la necesidad hace que el hijo pródigo regrese al Padre, la satisfacción del hijo mayor lo aleja espiritualmente de Él⁴⁴.

La cerrazón del hijo mayor pone a prueba el amor y la paciencia del Padre. Y el Padre sale otra vez de la casa para buscar a su otro hijo, más reticente que el menor. Así sucede que a veces, los que se quedan en la casa del Padre son los más alejados de Dios. Los que se van, siguen pensando en Él, pero los que permanecen dentro han construido un proyecto de vida donde no hay lugar para el amor. Viven *junto al Padre*, pero no *unidos al Padre*. En su cercanía con Dios no han sido capaces de descubrir la hondura de su corazón y su amor infinito. Han terminado haciéndose un dios a su imagen y semejanza.

Estos hermanos reticentes han llegado incluso a matar a Cristo, al enviado del Padre, cuya misión era salir al encuentro de todos los hijos pródigos de la humanidad.

2. Sólo llegamos al Padre Por Cristo.

Cristo se convierte en el camino para llegar al Padre. El Hijo sale al encuentro de los hombres. Era otro hijo distinto del que había dejado la casa y distinto del que se quedaba cómodamente en ella. Era el Hijo de Dios, el que nos reveló al Padre y nos enseñó a llamarle así⁴⁵.

La vida de Cristo sobre la tierra es corta, sólo unos 33 años, de los cuales 30 pasados en el más absoluto silencio. Su resultado a los ojos de la razón es poco eficaz: no consiguió transformar las estructuras ni crear un paraíso terrestre, no triunfó su utopía. A los ojos de la fe llevó a cabo la redención del género humano en la obediencia⁴⁶ por amor.

Cristo, con su obediencia y amor, hace posible el retorno de los hijos pródigos, les alcanza el perdón de los pecados.

Su presencia entre nosotros nos revela el amor del Padre. Es su mayor enseñanza⁴⁷. Quiere que nos amemos como Él nos amó⁴⁸, y este mandato vale para los dos hijos del Padre, para el que es perdonado⁴⁹ y para el que perdona⁵⁰. A los dos les pide que sean perfectos como su Padre, nuestro Padre, es perfecto⁵¹.

Cristo no es un simple intermediario enviado por la corte celeste. Es Dios presente entre nosotros, Dios mismo hecho hombre, de la misma naturaleza del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero. Por eso, el Padre quiere a los que quieren a Cristo⁵² y por eso honrar a Cristo es honrar al Padre⁵³.

La propuesta cultural de la Iglesia es por ello una propuesta cristocéntrica, donde Jesucristo es el primer criterio del actuar humano⁵⁴.

3. Sólo llegamos a Cristo por la Iglesia

“La Iglesia es el lugar donde los hombres, encontrando a Jesús, pueden descubrir el amor del Padre”⁵⁵. La Iglesia es la que recibe al hijo pródigo. Cristo vive en la Iglesia. Cada uno de los hijos que vive en la iglesia, vive en la fe del Hijo de Dios que le amó y se entregó a sí mismo por él⁵⁶.

Jesucristo ha querido actuar a través de mediaciones humanas⁵⁷, ha querido llegar a todos los hombres de todos los continentes y de todos los tiempos, a través de su Iglesia. “Jesús, enviando a sus apóstoles, les ha confiado no sólo el ministerio de la Palabra de Dios y de los sacramentos, sino también el de la autoridad de regir la Iglesia en su nombre, autoridad que ha prometido y conferido en particular a un apóstol, Simón Pedro, confiándole así la responsabilidad pastoral suprema de toda la Iglesia; resulta por ello que Cristo ha instituido verdaderamente una sola Iglesia como comunidad formal y específicamente visible, es decir, individuable en la historia como su Iglesia gracias a ciertas estructuras e instituciones visibles”⁵⁸. El comportamiento de los Apóstoles y de la primitiva Iglesia nos confirman esta realidad⁵⁹.

Sin embargo, parece que actualmente la impresión más difundida es que la Iglesia en vez de atraer hacia sí a las personas que buscan respuestas para sus interrogantes, las aleja. Pero los hombres y mujeres que se sienten de verdad Iglesia saben que son

ellos los que tienen que dar respuesta a esas preguntas, pues ellos *son la Iglesia*. Los que viven la Iglesia desde dentro se saben piedras vivas y perciben que dentro de esa institución, muchas veces muy humana, a veces excesivamente humana, corre el río de la gracia, del amor, de la caridad y de la infinita misericordia de Dios. Los de fuera, que no son los no bautizados, sino los que no hacen suya la Iglesia, los que no se sienten parte comprometida, tristemente no ven ese torrente. Piensan en una institución llena de imposiciones, legalista. Se asoman a la casa del Padre desde la puerta del jardín sin atreverse a entrar en ella, y no comprenden; sobre todo no comprenden que no se trata de comprender, sino de amar, de entrega, de donación, como la donación de Cristo⁶⁰. No captan que esas leyes de la casa son camino de libertad, de una libertad que debe ir guiada por el amor. La Iglesia tiene que abrirles sus puertas y mostrarles el amor del Padre que vive en ella.

Por eso, la cultura católica del siglo XXI tiene que ser una cultura abierta al diálogo y a la misericordia desde la Iglesia y con la Iglesia, dedicada a servir al hombre y a abrirle las puertas de la redención haciéndole llegar el verdadero mensaje de la salvación sin reduccionismos ideológicos de ningún género.

4. Sólo nos integramos en la Iglesia por la obediencia que nace del amor.

Los católicos que se dicen “de verdad” y hacen gala de su condición, pero discuten las normas que la Iglesia, en la fidelidad más absoluta a Cristo, enseña y defiende como ciertas, se asemejan al hijo mayor del Padre, el que se quedó en casa, pero se rebela contra su amorosa autoridad. Hoy incluso parece ponerse de moda una cierta rebeldía de los católicos contra la guía de la Iglesia o un vivir como si no fuesen hijos del Padre. Puede ser que se estén haciendo realidad los pensamientos de Antonio Gramsci: “Todos tienen la vaga intuición de que haciendo del catolicismo una norma de vida se equivocan, tan cierto como que nadie se aferra al catolicismo como norma de vida, aún declarándose católico. Un católico integral, es decir, que aplicase en cada acto de la vida las normas católicas, parecería un monstruo...”⁶¹. Efectivamente, la integración en la Iglesia y la obediencia a su Magisterio no es para conformistas, porque hoy no es propio de conformistas que una mujer, por amor, se dedique a su familia y tenga cuatro o más hijos o que, por amor,

prefiera tener un bebé con síndrome de Down antes que abortar, o que un obrero o un empresario viva fielmente su matrimonio consagrado absolutamente a su esposa, por amor, o que por amor una familia adopte un niño con parálisis cerebral. Igualmente, en la sociedad actual, es un inconformista el joven que, obedeciendo al Magisterio de la Iglesia, se compromete a guardar su virginidad por amor hasta el matrimonio, o el que se dedica a enseñar a leer y escribir a quien no ha tenido educación, o a cuidar enfermos terminales, o a dar catequesis a niños. Eso es auténtico inconformismo. Como decía Etienne Gilson, “verdadero revolucionario es aquel que, incluso cuando todo el mundo abandona la verdad, continúa defendiéndola, por muy vieja que sea. Los demás, hoy, se lo echan en cara, porque la consideran un error, no una verdad; pero son los mismos que mañana, quizás, la acogerán con los brazos abiertos y la juzgarán como su verdad”⁶².

No hay duda de que la Iglesia de Cristo siempre vive momentos difíciles. La postura del mundo respecto a ella suele ser de eliminación o de asimilación: o se la ve como un obstáculo que combatir o como un instrumento del cual servirse. Eso ha sucedido en todos los tiempos. El Evangelio lo anunció con claridad⁶³. Los hijos de la Iglesia saben que en medio de estos avatares de la historia, ellos tienen la guía segura de la obediencia por amor, imitando a Cristo que por nosotros se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz⁶⁴. En esta obediencia por amor encuentran la seguridad de permanecer en la casa del Padre. Por ello, la cultura católica del siglo XXI tiene que estar imbuida de esta obediencia fiel al Magisterio.

CONCLUSIÓN

Pero él le dijo: “Hijo, tú siempre estás conmigo, y todo lo mío es tuyo; pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la vida; estaba perdido, y ha sido hallado” (Lucas 15,31-32).

El texto del capítulo 15 de San Lucas termina poniendo de relieve una vez más el amor del Padre que supera el dolor por la incompreensión de su hijo mayor con una nueva afirmación de la misericordia. El Padre es capaz de afrontar con el corazón abierto las mayores miserias humanas. Prefiere afirmar ese amor aunque eso le signifique dejar todas sus posesiones en manos de su hijo: “Todo lo mío es tuyo”. Este es el regalo que Dios ha hecho a la

humanidad: todo lo suyo es nuestro. Su Hijo es nuestro, su Iglesia es nuestra; el futuro de la Iglesia y de la humanidad están en nuestras manos. Dios les ha dado a ustedes, hombres y mujeres del ámbito universitario, la misión de construir y difundir esta cultura inspirada por la revelación cristiana que sea capaz de dialogar con el hombre de hoy y reconducirlo a la casa del Padre. Así estarán haciendo vida el lema de su universidad: "la cultura al servicio del pueblo".

NOTAS:

1. "Ha alcanzado en nuestros días un cierto cumplimiento el movimiento que se inició en el siglo XIII, que tenía como objetivo la autonomía del hombre (...) El hombre ha aprendido a arreglarse por sí solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a la hipótesis de trabajo: Dios" (BONHOEFFER, D., *Residenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, 245).
2. Un ejemplo de esta incompreensión hacia los avances de la razón lo tenemos en 1616 en el caso Galileo, donde a partir de una cita bíblica (Josué 10, 12-14), se juzga una elaboración científica sin tener en cuenta los diferentes ámbitos del saber todavía no bien diferenciados. Cf. FINOCCHIARO, M. A., *The Galileo Affair, A Documentary History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1989. Por otro lado, Galileo entendía la ciencia como la única verdad en sentido propio, respecto a la cual las otras verdades (incluida la religiosa) eran inadecuadas e imprecisas. "Él requería no sólo que se reconociese a la ciencia la libertad de no aceptar dictámenes de otras formas de conocimiento, sino que se le reconociese además el deber de dictar el único criterio de verdad a todas las otras formas de conocimiento" (L., GEYMONAT., *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1957, 131).
3. CARDUCCI, G., *Versaglia* (oda escrita en el LXXIX aniversario de la República Francesa, 21-IX-1871): "E il giorno venne: e ignoti in un desio / Di veritate, con opposta fe, / Decapitaro, Emmanuel Kant, Iddio, / Massimiliano Robespierre, il re".
4. FREUD, S., *Introducción al psicoanálisis* (1 y 11 series de lecciones).
5. En la base de esta voluntad de emancipación del pensamiento encontramos un concepto de libertad que unifica las definiciones de Baruch Spinoza y de Thomas Hobbes:
 - "Es libre quien se guía sólo por la razón" (BARUCH SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte IV, proposición 62). En otros pasajes de esta misma obra, la concepción de la libertad de Baruch Spinoza se hace determinista, se reduce a simple Ignorancia de las causas (por ejemplo en la parte II, proposición 35).
 - "Un hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad". (THOMAS HOBBS, *Leviatán*, II, 21).
 - Frente a este concepto se presenta el de la tradición clásica que define la libertad como "el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas. por el libre arbitrio cada uno dispone de sí mismo" (Catecismo de la Iglesia Católica 1731).
6. Así, por ejemplo, A. TILGHER, *Filosofia delle morali*, Bardi, Roma 1944, pp. 7-8: "Es contradictorio hablar de la naturaleza del hombre, porque el hombre es hombre

precisamente porque no es naturaleza, tomada la palabra naturaleza en el sentido de vida limitada inmutablemente a una esencia, a una ley, a una forma. Dado que el hombre es esencialmente indeterminado, es absolutamente imposible conocerlo a priori, es decir reducir todas sus manifestaciones desde una definición enunciada de una vez por todas: no se le puede conocer sino a través de sus mismas manifestaciones". Sin embargo, el término "naturaleza" tiene su origen en natus, participio pasado del verbo latino nasci: "nacer". Por eso, etimológicamente, la naturaleza es "aquello con lo que se hace", "lo que se hereda en el momento mismo del nacimiento", algo común a todos los hombres, innato y que norma su comportamiento.

7. NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, 343.

8. NIETZSCHE, F., *Así habla Zaratustra*, Alianza, Madrid 1981, 34-40. Este concepto de "superhombre" (*Übermensch*) fue acuñado por Friedrich Nietzsche para designar al último hombre, que ha asumido sin complejos la muerte de Dios y la transvaloración de todos los valores; no es fruto de una evolución biológica ni de la selección racial, sino un concepto ético nacido de la ruptura con la metafísica y la moral tradicional.

9. ELIADE, M., *El sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967, 159.

10. *Ibidem*.

11. Dicho en palabras de Bonhoeffer. el hombre actúa "como si Dios no existiese" (D. BONHOEFFER, *Resistencia e resa*, Bompiani, Milano 1969, 247).

12. "La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita (...) Tal y como el hombre piensa, y siente, es su Dios; lo que vale el hombre lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios, el autoconocimiento del hombre" (LUDWIG FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*).

13. "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo" (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Prólogo).

14. "Para el hombre la raíz es el hombre mismo; para el hombre la suprema esencia es el hombre" (KARL MARX, *Critica della filosofia del diritto de Hegel*, en *La sinistra hegelina a cura di K. LOEWITH*, Laterza, Bari 1966, 434-435). "La esencia humana no es algo abstracto que sea inmanente a cada individuo. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales" (KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, n. 6).

15. URS VON BALTHASAR, H., *L'accès à Dieu, Mysterium salutis*, V. Le Cerf, Paris 1970, 31-35.

16. Cf. SCHELER, M., *Mensch und Geschichte* (1926), en *Philosophische Weltanschauung*, Francke Verlag, Berna 1954, 85.

17. "Reich Gottes - ohne Gott" (ERNEST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1959, 1413).

18. FROMM, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, conclusión.

19. La ciencia en la que el hombre había puesto todas las esperanzas de su razón, se hace ciencia "contra lo humano" (GABRIEL MARCEL, *L'uomo contro l'umano*, Volpe, Toma 1963), una ciencia que le presenta "el riesgo de la muerte universal" (ALBERT EINSTEIN, *Come io vedo il mondo*, Giachini, Milano 1955, 167).

20. "Maitre et possesseur de la nature" (RENÉ DESCARTES, *Discours de la methode*, VI, 2).
21. La literatura del siglo XX, especialmente a partir de los años 20 refleja el vacío espiritual y la falta de sentido del mundo moderno. Escritores como David Herbert Lawrence, Aldous Huxley, Edward Morgan Foster, que presenta la lucha entre el conformismo burgués y la vitalidad naturalística, Robert von Musil, Ezra Pound, James Joyce, Virginia Woolf, Eugène Ionesco y Franz Kafka, entre otros, ofrecen una literatura que una y otra vez habla de vulgaridad, decadencia y vacío. Tanto en la literatura como en la filosofía existencialista, el hombre parece hartado de su mundo y busca otros tipos de vida. Las soluciones pueden ser distintas, pero se parte de una misma convicción: en la sociedad actual el individuo se aliena, se enajena, se frustra. El hombre no se siente "en casa" ni en las sociedades que ha creado, ni en el universo, ni consigo mismo. Se puede hablar de un "virus del desencanto" que ha infectado al hombre moderno.
22. Podemos recordar aquí a Max Scheler: "Cada hombre tiene necesariamente un objeto de fe y cada hombre realiza el acto de fe. Cada persona tiene algo de particular, un contenido al que atribuye el máximo valor, que prefiere a cualquier otro contenido conscientemente o con su comportamiento práctico, ingenuamente valorizante (...) ¿Todo bien finito puede, teóricamente, entrar en la esfera absoluta del ser y de los valores, que son objeto de una aspiración al infinito? Sin embargo siempre tendrá lugar una idolatría de este bien. Este bien finito es sacado fuera de la construcción armónica del mundo de los bienes, es amado, se busca alcanzarlo con una absolutez que no se corresponde con su naturaleza objetiva; el hombre aparece mágicamente encadenado a su ídolo y lo trata como si fuese Dios. No existe elección de poseer o no poseer tal bien. Existe sólo la elección de poseer en la propia esfera absoluta a Dios, es decir el bien adecuado al acto religioso, o un ídolo" (MAX SCHELER, *L'eterno nell'uomo*, Fratelli Fabbri, Milano 1972, 390).
23. San Agustín define el pecado como "'actum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam Legem": "una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eternas (Cf. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 169,11,13) o como "amor sui usque ad contemptum Dei"; amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios" (Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 14,28).
24. Cf. Génesis 3, 5.
25. Cf. Salmo 51,6.
26. "Si decimos: 'No tenemos pecado', nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es Él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia" (I Juan 1,8-9).
27. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica 385-421, 1846-1876. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 13. "El pecado está presente en la historia del hombre: sería vano intentar ignorarlo o dar a esta oscura realidad otros nombres. Para intentar comprender lo que es el pecado, es preciso en primer lugar reconocer el vínculo profundo del hombre con Dios, porque fuera de esta relación, el mal del pecado no es deseñmascarado en su verdadera identidad de rechazo y oposición a Dios, aunque continúa pesando sobre la vida del hombre y sobre la historia. La realidad del pecado, y más particularmente del pecado de los orígenes, sólo se esclarece a la luz de la Revelación divina. Sin el conocimiento que ésta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado, y se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc. Sólo en el conocimiento del designio de Dios sobre el hombre se comprende que el pecado es un abuso de la libertad que Dios da

a las personas creadas para que puedan amarlo y amarse mutuamente" (Catecismo de la Iglesia Católica 386-387). "Lo que la Revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto par lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación" (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* 13).

28. "Todo sale bien de las manos del autor de las cosas; todo degenera en las manos del hombre" (JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Emilio*, I, 1, 1).

29. KANT, I., *La religión en los límites de la simple razón*, parta I: "De la coexistencia del mal principio con el bueno, o del mal radical en la naturaleza humana".

30. Cf. MARX, K., *El Capital, crítica de la economía política*, presentación; KARL MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1986.

31. Estas ideas de Sigmund Freud se encuentran sobre todo en sus obras *Tótem y tabú* (1912-1913), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1929).

32. "Si no tuviese conciencia de ser pecador, debería escandalizarme del cristianismo. La conciencia del pecado me cierra la boca y yo, a pesar de la posibilidad del escándalo, elijo el creer. ¡Así de profunda tiene que ser la relación! El cristianismo excluye para atraer" (SOREN AABYE KIERKEGAARD, *Diario IX A 310*, año 1848).

33. Cf. Marcos 10,27.

34. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica 144: "Obedecer (*ob-audire*) en la fe, es someterse libremente a la palabra escuchada, porque su verdad está garantizada por Dios, la Verdad misma".

35. Para una visión completa de la fe y sus implicaciones, ver Catecismo de la Iglesia Católica 144-184; 1814-1816; 2087-2089.

36. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica 154-160.

37. "Wagnis der Vernunft, ins absolute Reale vorzustossen" (MAX SCHELER *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke, Berna 1960, 87).

38. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 171, a. 5, 3.

39. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica 2001: "La preparación del hombre para acoger la gracia es ya una obra de la gracia".

40. "Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens" (SAN AGUSTÍN, *De gracia et libero arbitrio*, 17,33).

41. Ubi quidem operamur et nos, sed illo operante cooperamur, quia misericordia Eius praevenit nos. Praevenit autem, ut sanemur, quia et subsequetur ut etiam sanati vegetemur; praevenit, ut vocemur, subsequetur ut glorificemur; praevenit, ut pie vivamus, subsequetur ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil facere possumus" (SAN AGUSTÍN, *De nature et gratia*, 31,35).

42. Romanos 5, 20.

43. "Un reposo auténtico siempre ha tenido un dimensión que trasciende lo empírico. Esa estuvo siempre grabada en el carácter de la fiesta, y la fiesta es un fenómeno religioso" (ROMANO GUARDINI, *Ansia per l'uomo*, Y, Morcelliana, Brescia 1940, 233).

44. "Guárdate de olvidar a Yahvéh tu Dios descuidando los mandamientos, normas y preceptos que yo te prescribo hoy; no sea que cuando comas y quedes harto, cuando construyas hermosas casas y vivas en ellas, cuando se multipliquen tus vacadas y tus ovejas, cuando tengas plata y oro en abundancia y se acrecienten todos tus bienes, tu corazón se engría y olvides a Yahvéh tu Dios que te sacó del país de Egipto, de la casa

de servidumbre; que te ha conducido a través de ese desierto grande y terrible entre serpientes abrasadoras y escorpiones: que en un lugar de sed, sin agua, hizo brotar para ti agua de la roca más dura; que te alimentó en el desierto con el maná, que no habían conocido tus padres, a fin de humillarte y ponerte a prueba para después hacerte feliz. No digas en tu corazón: "Mi propia fuerza y el poder de mi mano me han creado esta prosperidad", sino acuérdate de Yahvéh tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear la prosperidad, cumpliendo así la alianza que bajo juramento prometió a tus padres, como lo hace hoy". (Deuteronomio 8, 11-18).

45. Cf. Mateo 6,9; 23,9; Lucas 11,2; Juan 20, 17.

46. Cf. Mateo 26,42; Lucas 22,42; Filipenses 2,7-11; Hebreos 10, 1-10.

47. "Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor (Juan 15,9).

48. "Os doy un mandamiento nuevo: Que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros. En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros" (Juan 13,34-35). "Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos" (Juan 15,12-13).

49. Cf. Mateo 5, 43-48.

50. Cf. Mateo 6, 14-15; Lucas 6, 36-38.

51. Cf. Mateo 5,48. Esta nueva ley de vida la encontramos muy bien delineada en las parénesis paulinas (Cf. Colosenses 3, 9-15; Efesios 4,1-6, por ejemplo).

52. Cf. Juan 16, 27.

53. Cf. Juan 5, 23.

54. Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22.

55. JUAN PABLO II, exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America* 10.

Además, en el número 11 se designa a María como medio para llegar a Jesús y en el número 12 se habla de tres lugares de encuentro con Cristo:

- El primero: la Sagrada Escritura leída a la luz de la Tradición, de los Padres y del Magisterio, profundizada en la meditación y la oración.

- El segundo: La Sagrada Liturgia.

- El tercero: Las personas, especialmente los pobres, con los que Cristo se identifica.

56. Cf. Gálatas 2, 20.

57. "Yo os aseguro: todo lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo" (Mateo 18,18). "A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos" (Juan 20,23). "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mateo 28, 18-20).

58. LÉONARD, A., *Le ragioni del Credere*, Jaca Book, Milano 1994, 144. Para una reflexión sobre el origen cristológico de la Iglesia, ver del mismo volumen las páginas 139 a 146.

59. Cf. Mateo 16, 18-19; Marcos 16, 15-16; Juan 21, 15-17; Hechos 2, 38; 2,42; 4, 34-35; 6, 1-6; 15, 1-35; I Cor 5, 3-5; 11, 33-34.

60. Cf. Juan 13, 34; 15, 12.

61. GRAMSCI, A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, 1334.

62. GILSON, E., *Problemas de hoy*, I, 3.

63. Cf. Juan 15, 18.

64. "Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre, y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre. Así pues, queridos míos, de la misma manera que habéis obedecido siempre, no sólo cuando estaba presente sino mucho más ahora que estoy ausente, trabajad con temor y temblor por vuestra salvación, pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece" (Fil 2, 5-13).

SOBRE LOS AUTORES

SOBRE LOS AUTORES

MTRO. JOSÉ DE JESÚS LEGORRETA Z

Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma de México. Cursó filosofía y teología en el Instituto Franciscano de Filosofía y Teología de la ciudad de México. Tiene el grado de Maestría en sociología por la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en diversas escuelas de filosofía y teología. Actualmente es Coordinador de la licenciatura en Ciencias Teológicas de la Universidad Iberoamericana, además de docente en dicha Universidad y en la Universidad Intercontinental.

MTRO. EDUARDO E. SOTA G

Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, de la ciudad de México. Obtuvo la Maestría en sociología, con especialidad en sociología de la religión, en la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en el Centro de Estudios de la Conferencia Interreligiosa de México, en la Universidad Iberoamericana y en algunos Seminarios de órdenes religiosas. Actualmente colabora como docente en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Iberoamericana.

DR. MANUEL ANAUT

Religioso de la orden de frailes menores de san Francisco. Cursó su bachillerato en el Instituto franciscano de Filosofía y Teología en la ciudad de México. La Maestría y el Doctorado en teología sistemática los realizó en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Ciencias Humanas, de Estrasburgo, Francia. Es profesor de esta Universidad en la Escuela de Teología y de otros centros de enseñanza. Actualmente es el Director del Instituto

Franciscano de Filosofía y Teología, donde imparte las cátedras de Ecclesiología y Teología Sacramental.

DR. CARLOS MENDOZA A

Licenciado y Doctor por la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, Suiza.

Ha sido profesor de Teología Fundamental y de Introducción a la Teología, entre otras materias en el Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de los Dominicos. Profesor de Historia del Pensamiento Humano, en el Centro de Estudios Teológicos de la CIRM, México. También ha sido Coordinador del Diplomado en Teología para Universitarios, en el Centro Universitario Cultural (CUC), de la Ciudad de México. Ha escrito para las revistas Justicia y Paz, Christus (México), Anámnesis. Colaboró con el título *Inculturation et méstissage*, en la obra: Dimensiones culturales de la catéchèse. Fundador de la revista de Derechos humanos *Justicia y Paz* y *Anámnesis*.

PBRO. FELIPE DE JESÚS TOUSSAINT

Estudió Filosofía en el Instituto de Filosofía, de los Misioneros del Espíritu Santo en la Cd. de Guadalajara, Teología en la Escuela de los Dominicos y en la Universidad Gregoriana.

Ha trabajado pastoralmente en Chiapas. Actualmente es el Vicario General de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

DR. ENRIQUE MARROQUÍN Z

Cursó filosofía en la Universidad Santo Tomás, de la ciudad de Roma. Es licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Puebla, Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana. Ha trabajado como investigador para varias universidades mexicanas. Entre sus publicaciones encontramos *La contracultura como protesta*, *La cruz mesiánica*, *El botín sagrado*, *La iglesia y el poder*, *Persecución religiosa en Oaxaca*. Su más reciente obra es *Dios en el amanecer del milenio*. Actualmente es Vicario en la Parroquia del Purísimo Corazón de María de la ciudad de México.

LIC. ALEJANDRO GOLLAZ

Ha sido formador del Seminario Mayor de Misiones MG., por siete años. Misionero en Kenia entre los Massai, durante nueve años.

Durante ese tiempo fue el Director Diocesano de Catequistas. Actualmente es Director de Formación en el Instituto de los Misioneros de Guadalupe y Rector del Seminario Mayor de los Misioneros de Guadalupe.

CARD. DARÍO CASTRILLÓN H.

Arzobispo emérito de Bucaramanga. Miembro de la Pontificia Comisión pro América Latina y de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Es Prefecto de la Congregación para el Clero, Presidente del Consejo Internacional para la Catequesis, miembro de la Congregación para la Educación Católica, miembro del Pontificio Concilio de la Comunicación Social.

VOCES

Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de \$ 70.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro
junto con la ficha de suscripción, a nombre de la
Universidad Intercontinental

Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto
con esta ficha de suscripción,
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C.P. _____ Ciudad _____

País _____

Teléfono _____ Fax _____

Suscripción para el año: _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

LA IDENTIDAD CRISTIANA AL FIN DEL MILENIO

La identidad religiosa ante los procesos de globalización <i>Mtro. J. Jesús Legorreta Z</i>	13
La identidad cristiana frente a las nuevas formas de la religión <i>Mtro. Eduardo E. Sota G</i>	23
El encuentro interreligioso: identidad inclusiva o plural <i>Dr. Manuel Anaut</i>	39
El discurso teológico en una sociedad plurireligiosa <i>Dr. Carlos Mendoza</i>	61
Reconfiguración de la misión ante el encuentro interreligioso <i>Pbro. Felipe de Jesús Toussaint</i>	77
La misión ante la crisis de identidad religiosa <i>Dr. Enrique Marroquín Z</i>	93
Pastoral misionera del encuentro interreligioso <i>Lic. Alejandro Gollaz</i>	107

OTRAS VOCES

El regreso del hijo pródigo <i>Card. Darío Castrillón H</i>	119
--	-----

SOBRE LOS AUTORES	139
--------------------------	-----