

**HABLAR DE DIOS EN LA “ALDEA GLOBAL”  
LA TEOLOGÍA ENTRE POSMODERNIDAD,  
REVERSO DE LA HISTORIA Y ENCUENTRO DE LAS RELIGIONES**

por  
+ Bruno Forte  
Arzobispo de Chieti-Vasto

“La Iglesia no se halla allí donde fracasa la capacidad humana, sino en el medio de la aldea”: estas palabras de Dietrich Bonhoeffer, escritas en un tiempo en que la conciencia creyente parecía experimentar el destierro y el silencio de Dios en la tragedia de la guerra y en los horrores de la Shoah, esbozan un programa, al que es justo atenerse también en otras circunstancias de la historia, si es que queremos dar una respuesta responsable a la pregunta ¿qué sentido tiene hablar de Dios hoy? La “aldea global”, que es nuestro mundo vinculado entre sí por los juegos del poder y por la red de las comunicaciones, se muestra compleja a quien quiera proponer la palabra de la fe en medio de ella: tres grandes contextos se dibujan y caracterizan a la actual situación histórica del cristianismo. Por un lado está el Norte occidental (europeo y americano) del planeta que ha vivido la parábola de la Ilustración y que vive ahora en las incertidumbres de la posmodernidad; por otro lado está el Sur de la tierra, el “reverso de la historia”, el mundo de los pobres y de los oprimidos con la suma infinita de su dolor. Estos dos mundos se encuentran con el desafío, que se ha hecho inevitable por el cristianismo en la “aldea global”: su relación con las grandes religiones universales. La palabra de la fe debe mirar en esta triple dirección para hablar lo más posible el lenguaje del tiempo real; y si son diversos los retos que recibe, no es diversa la tarea que le incumbe de una fidelidad única y doble al caminar del hombre y al acercarse de Dios, al éxodo humano y al advenimiento del Eterno. ¿Como hablar de Dios en este mundo post-moderno? ¿como hacerlo desde el “reverso de la historia”? ¿Como vivir frente a los retos del encuentro con las diferentes religiones la doble fidelidad - propia de seguimiento de Cristo - al mundo presente y al mundo que tiene que venir?

### **1. La teología en el mundo posmoderno**

La paràbola de l'època moderna - de la qual tots som hereus- coincideix amb el procés que va del triomf de la “raó adulta”, caracteritzada per les més grans ambicions, a l'experiència difosa de la fragmentació i del contrasentit, posterior a la caiguda dels forts horitzons de la ideologia. Al “segle llarg”, el vuit-cents liberal burgès, iniciat amb el mite de la revolució francesa i finalitzat amb la tragèdia de la primera guerra mundial, segueix l'anomenat “segle breu”(F. Hobsbawm), marcat per la implantació dels fruits extrems del totalitarisme dels models ideològics i de llur declivi, dels quals representa una metàfora el fatal 1989, l'any de la caiguda del mur de Berlín. La llum – metàfora del principi inspirador de la modernitat, plasmada pel somni d'una raó capaç d'explicar-ho tot, il·luminant el món i la vida amb la potència del concepte – cedeix el lloc a la nit. Tal i com afirmen Max Horkmeier i Theodor W. Adorno al començament de llur Dialèctica de l'Il·luminisme, publicada a finals de la segona guerra mundial, “la terra totalment il·luminada resplendeix, triomfant el desastre” (Torí 1996, 11; “The fully enlightened earth radiates disaster triumphant”: Nova York 1969, 3). En aquest procés, que és a l'origen de la crisi de la consciència europea al llindar del tercer mil·lenni, s'hi poden distingir, tanmateix, tres etapes.

a) *De la llum al capvespre, a la nit...* La metàfora de la llum expressa el principi inspirador de la modernitat, és a dir la pretensió de la raó adulta de comprendre i dominar-ho tot. Segons aquesta pretensió, il·luminar racionalment el món i la vida significa fer que l'home sigui amo del seu propi destí, emancipant-lo de qualsevol dependència: la "emancipació" és el somni que impregna els grans processos de transformació de l'època moderna. La pretensió de la raó adulta de triomfar sobre tota obscuritat i sobre tota diferència s'expressa en les visions totals de l'home, que són les ideologies. La ideologia tendeix a imposar l'ordre de la raó a la totalitat de la realitat, fins a establir l'equació perfecta entre ideal i real: per això és necessàriament violenta. El somni de totalitat es fa inexorablement totalitari. No és casualitat, ni és un simple accident: totes les aventures de la ideologia moderna han desembocat en formes totalitàries i violentes. I és precisament l'experiència històrica de la violència dels totalitarismes ideològics que produeix la crisi de les pretensions de la raó moderna.

Si la raó adulta donava sentit a tot, el pensament dèbil de la condició post-moderna no reconeix sentit a res. És un temps de naufragi i de caiguda, d'obscuritat i de nit, marcat sobretot per la indiferència: el refús dels horitzons forts i totalitzadors de la ideologia es tradueix per a molts en la renúncia a plantejar-se la pregunta sobre el sentit i fins i tot en la pèrdua del gust a cercar les raons últimes la vida i de la mort dels homes. En aquest temps de pobresa, que - com observa Martin Heidegger - és la "nit del món" no a causa de la falta de Déu, sinó degut al fet que els homes ja no pateixen per aquesta mancança, la malaltia mortal és la indiferència, la pèrdua del gust a cercar les raons últimes per les quals val la pena viure i morir. És la condició expressada per la dita rabínica: "El veritable exili d'Israel a Egipte fou el fet que els Hebreus havien après a suportar-lo". L'exili veritable no comença quan s'abandona la pàtria, sinó quan ja no es té al cor cap nostàlgia de la pàtria... El rostre extrem de la crisi de la consciència europea es perfila a finals del "segle breu": es el rostre del decadentisme. Aquest buida de força el valor, perquè no està interessat en mesurar-s'hi. Disminueix la passió per la veritat, tal i com afirma *Fides et ratio*: la "cultura forta" de la ideologia es divideix en els nombrosos rierols de les "cultures dèbils", en aquella "gernació de solituds", en la qual la mancança d'esperança "en gran" fa que tothom es reculli en el curt horitzó del seu "particular". En el clima de decadentisme tot conspira per portar els homes a no pensar més, a defugir l'esforç i la passió d'allò vertader, per abandonar-se a allò que es pot fruir immediatament, allò que es pot calcular mitjançant l'únic interès del consum immediat. És el triomf de la màscara davant de la veritat: és el nihilisme de la renúncia a estimar, on els homes escapen al dolor infinit de l'evidència del no res, fabricant-se màscares per amagar la tragèdia del buit. En el clima de decadentisme, fins i tot l'amor es converteix en màscara i els valors es redueixen a cobertures que cal fer onejar per amagar l'absència de significat i de passions veritables: l'home es resol en una "passió inútil" (J.P. Sartre).

Fins i tot la caritat sembla, d'aquesta manera, privada de raons: on no es tenen raons per sortir d'un mateix i anar vers l'altre, l'amor es marceix i l'egoisme sembla haver guanyat completament. La fi de les ideologies apareix, doncs, veritablement, com la pàl·lida avantguarda de l'adveniment de l'ídol, que és el relativisme total de qui ja no té cap confiança en la força de la veritat i en la gratuïtat de l'amor que aquesta sap suscitar. Allà on moren les veritables esperances, triomfa el càlcul de baixa categoria: a les raons del viure i del viure junts, s'hi superposa la reivindicació d'allò que és immediatament útil i convenient, la protesta basada en l'interès del punt de vista curt, sovint obtús i capritxós. Aquest és el rostre tràgic de la crisi de la consciència europea a finals del "segle breu": estem malalts d'absència, massa sovint mancats d'esperança perquè ens manca la veritat, ens hem fet incapaços d'estimar...

b) *De la nit a l'aurora...* L'anàlisi del procés que del triomf de la raó moderna du al temps del decadentisme, no exclou tanmateix senyals d'una aurora. Hi ha una "nostàlgia de justícia perfecta i consumada" (Max Horkheimer), que es pot reconèixer com una mena de *recerca del sentit perdut*. No es tracta d'una "récherche du temps perdu", d'una operació dirigida al passat, sinó d'un esforç difós per retrobar un horitzó que insinui la direcció del camí. La metàfora del "naufregi amb espectador", triada per Hans Blumenberg per designar allò modern i els seus resultats, mostra al mateix temps que tots els protagonistes de la complexitat actual són fills de la modernitat, naufrags i espectadors del naufragi alhora, i – precisament per això - que en ells hi ha, ensems amb la deriva, la resistència a la mateixa. Es poden assenyalar algunes expressions d'aquesta recerca del sentit perdut.

En primer lloc sembla dibuixar-se un *redescobriments de l'altre*. El proïsme, pel sol fet d'existir és el motiu del fet de viure i del viure plegats, perquè ens invita a sortir de nosaltres, a viure l'èxode sense retorn del compromís pels altres, de l'amor. Al costat de la "felicitat de consum" del decadentisme, que vol abastar el seu objectiu i consumir-lo en un buit de sentit cada cop més gran, es troba la "felicitat de producció" de qui entén que les raons de viure es troben en fer feliços els altres, i que per això es té un motiu veritable per viure quan es té algú per estimar. El voluntariat, amb tota la complexitat i ambigüitat de les seves formes, entre les quals hi troba cabuda tant la gratuïtat com la gratificació, el nou interès pel proïsme més dèbil, la creixent consciència de les exigències de la solidaritat, fins i tot a nivell mundial, la sensibilitat pel servei missioner, es poden perfilar com diferents expressions d'aquesta recerca del sentit perdut.

En segon lloc, cal assenyalar una "*nostàlgia d'allò que és totalment altre*" (Max Horkheimer), una mena de redescobriments de l'Últim: es desperta una necessitat, que genèricament es podria definir com a religiosa; necessitat de fonament, de sentit, de darrers horitzons, d'una última pàtria que no sigui la seductora, manipuladora i violenta de la ideologia. Es torna a encendre la set d'un horitzó de sentit personal, capaç de fonamentar la relació ètica com una relació d'amor. Es perfila el desig de retrobar la passió per la veritat, l'amor a una cosa per la qual valgui la pena viure més enllà de qualsevol càlcul o de qualsevol projecte mesurat únicament en el penúltim horitzó. També d'aquesta manera es dibuixa el veritable conflicte que hi ha en joc també en el terreny de la caritat, el conflicte entre la veritat i la màscara: no obstant el triomf aparent del decadentisme, emergeixen els signes d'una espera i d'una possible trobada del nostre present amb l'Evangelí de la salvació. La inspiració de l'Esperit es deixa percebre en aquest temps de penúria com a inquietud, pregunta, despertar i implicació pels altres, per l'Altre, que ofereixin raons de vida i d'esperança. Ja ho havia intuït el concili Vaticà Segon, en afirmar que "legítimament es pot pensar que el futur de la humanitat està dipositat en les mans d'aquells que seran capaços de transmetre a les generacions futures raons de vida i d'esperança" (*Gaudium et Spes* 31). L'Altre – fonament darrer de les raons de viure i de viure junts – és la pregunta oberta de la crisi del nostre present, la nostàlgia del dolor del temps que en ha tocat viure...

c) *Hoy: en busca del sentido perdido* En el medio de esta aldea posmoderna, salida de las aventuras de la emancipación oscilando entre el hechizo de una pura negatividad, herencia dialéctica de la ilustración, y el reconocimiento del Otro, es donde viene a situarse hoy la teología cristiana en el Norte del mundo, una teología que no es extraña a las vicisitudes que acabamos de describir. A una teología moderna, liberal y progresista, hechizada por la seducción del proyecto emancipatorio y dispuesta a identificar el evangelio de la liberación con el sueño de la emancipación, el giro dialéctico de Karl Barth ha opuesto precisamente un retorno a la "viva vox evangelii", a la narración santa de la salvación, en donde se realiza la llegada de Aquel que es totalmente Otro. Al riesgo

presente en esta teología dialéctica de un “positivismo de la revelación”, que salta simplemente sobre las exigencias de la subjetividad, el “giro antropológico” de la teología contemporánea ha opuesto el proyecto de un reflexión existencial, que apunta al encuentro entre el hombre vivo y el Dios vivo. Entre estas dos actitudes, cuyo mayor riesgo consiste respectivamente en celebrar la gloria de Dios a costa de la muerte del hombre o en celebrar la gloria del hombre a costa de la muerte de Dios, la palabra de la fe ha buscado una síntesis superior: en el común rechazo del “Deus mortuus” de la razón liberal y del “Deus otiosus” de la escolástica decadente, la parábola del siglo XIX se ha ido abriendo a una teología de la narración y de la analogía, dirigida a evocar lo inefable en el respeto a su inefabilidad y al mismo tiempo a hacerse cargo de las limitaciones y de las esperanzas producidas por la razón moderna y por las aventuras de la diferencia.

Respecto a la ilustración, a esta teología le gustaría ofrecerse como un pensamiento débil, que renuncia en principio a la totalidad omnicomprensiva de un sistema, producido por la razón emancipadora; respecto a la posmodernidad afirma la necesidad del Presupuesto inefable, al que se acerca con temor y temblor en compañía de la tradición memorante-narrativa de la fe, y al que se abre según una escucha del adviento, que respeta la ulterioridad del Misterio. A esta teología, para que sea significativa y liberadora, no se le pide que lo diga todo o que lo explique todo; si lo hiciera, sería un producto más de la ideología moderna. Tampoco se le pide que calle, cayendo así en la insignificancia más completa. Se le pide que recuerde el Origen, haciendo memoria de él según las narraciones sagradas de la fe; se le pide que señale la Patria, vislumbrada en la promesa, pero no poseída aún; se le pide que inquiete al presente, denunciando sus ídolos, pero también las caídas en la negatividad sin esperanza. Se le pide que se mantenga, como debería mantenerse toda la Iglesia, en unión con el Crucificado, “el acontecimiento de la caída de los dioses” (Karl Rahner). Respecto a la sed de totalidad de la razón moderna se le pide que pruebe ante todo la más breve definición de religión: “interrupción” (Johannes Baptist Metz). Frente a la nostalgia por el Otro, parece perfilarse la exigencia de una teología que narre, que hable de Dios contando el amor que nos ha manifestado en Jesucristo y que piense ese amor más grande con la discreción de la analogía; se trata de una teología fuertemente anti-ideológica que recuerde el proverbio hebreo: “El hombre piensa y Dios ríe”, y que esté atenta por eso mismo a pensar sólo en lo que se necesita para suscitar en él una sonrisa...

## **2. Teología desde el reverso de la historia**

a) La “aldea global” que es el mundo en que estamos puede observarse desde otro punto de vista, distinto del de la parábola del hombre adulto que ha producido el proceso de emancipación y que ha sido llevada por él a las contradicciones sin salida de la modernidad. Este otro punto de vista es el del pobre, el del oprimido. Frente a una historia entendida como progreso, que margina y desprecia la historia de los vencidos, el *reverso de la historia* (Gustavo Gutiérrez) está cargado de la memoria de los oprimidos, borrada o reprimida demasiadas veces, de su presente de dolor, de lucha y de esperanza, del sueño de su futuro. El sujeto de esta otra historia es el otro: no ya el burgués que está tras la ideología liberal o tras la ideología de la revolución, sino el conjunto de las no-personas, las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas oprimidas y despreciadas. Su interlocutor no es el espíritu moderno, ni la razón adulta, sino la enorme situación de miseria en que vive la mayor parte de la humanidad, los “subterráneos” del mundo, la suma infinita de historias de sufrimiento humano. En

esos “bajos fondos”, no menos que en el alto y agrietado edificio de la modernidad y de su larga cola que es la posmodernidad, es donde está llamada a situarse la teología cristiana. Y ello no con una decisión tomada en el despacho, en una especie de diálogo intelectual, sin compromisos y sin pasiones, sino estando dentro, en el corazón de esa historia, como acto segundo en relación con la primacía de lo vivido. La teología desde el reverso de la historia viene después de la mística y de la práctica del compartir: a Dios, en primer lugar, se le contempla al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su reino; solamente después se piensa en él.

Las raíces profundas de esta teología desde el reverso de la historia se pueden encontrar en la gran mística española del “siglo de oro” (Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola). A través de la piedad popular, que valora el corazón, la intuición y el recurso a las formas sencillas, pero profundamente contemplativas, de oración repetitiva y litánica, a través de la devoción a la pasión del Señor, que se expresa en formas densas e impresionantes y que alimenta la capacidad de aceptar los sufrimientos en compañía con el Crucificado, a través del sentido de la lucha y de la fiesta, que fomenta los itinerarios de penitencia, de conversión y de compromiso y las explosiones colectivas del gozo por la salvación dada y recibida, se deja vislumbrar un sentido profundo de la presencia y de la acción de Dios en todos los aspectos de la vida. En las raíces de la mejor teología en la praxis de liberación asoma entonces algo muy distinto de una tierra extraña y lejana para el alma cristiana; en profundidad está el encuentro con el Absoluto y con la historia que proclama el evangelio en Jesucristo y la asimilación de este encuentro, tal como se realizó en las grandes figuras de los espirituales españoles, que influyeron fuertemente en las vicisitudes de su tiempo, alimentando una búsqueda y un deseo de Dios, que no llevan fuera de la historia, sino a la brecha, no a la soledad de un intimismo egoísta, sino a la compañía de los pobres y de los crucificados de este mundo.

b) Estas raíces, próximas y remotas, filtradas a través del grito y de la oración de los pobres, llegan a dar fruto bajo el impulso del anhelo inextinguible de justicia, del que está cargada la situación del “reverso de la historia”. Va surgiendo *una nueva conciencia de la fe*: la pobreza no es un simple vicio que haya que curar con la piedad de un asistencialismo benévolo, ni se trata de un mero retraso que exija un reformismo, en donde el pobre no es más que objeto de una acción que baje de arriba. La pobreza es fruto del sistema injusto de dependencia que liga al centro y a la periferia del mundo: el pobre - el negro, el indio, la mujer, el humillado y el ofendido del sentimiento popular - es el hijo de Dios desfigurado. No basta con prestarles una asistencia según un modelo de desarrollo, proyectado y gestionado por otros a su medida y según sus intereses: la crisis del “desarrollismo”, que había inspirado también las relaciones entre los países desarrollados y el llamado “tercer mundo” es un camino sin retorno. Se impone en toda la línea el análisis de las dependencias, suscitando una praxis compleja y diversificada, que pasa ante todo a través de la concienciación del pobre. El pobre se va haciendo sujeto de su propia historia; recupera la identidad de su memoria, que le hace percibir toda la inmensa dignidad de su dolor pasado, del dolor de los vencidos; lee con ojos nuevos el presente, descubriendo relaciones injustas de dependencia en donde antes veía tan sólo el fruto de la fatalidad o el precio de una antigua culpa de retraso, y proyecta pasos concretos y posibles de liberación.

Todo esto no se realiza más que lentamente, a costa de mucho dolor, en

medio de renunciadas y de caídas, de desilusiones y de falsas esperanzas, de fracasos y de muerte. Entonces la pregunta más profunda que se le plantea a la teología en la praxis liberadora se convierte en la de una apología del dolor inocente, la de un sentido que asentar y la de una buena nueva que anunciar, que motiven el compromiso a pesar de la dura permanencia de los desgarramientos: “¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y por la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados como personas que son hijos e hijas de Dios?” (G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca 1988<sup>2</sup>, 18s). Quien eludiese el peso de estas preguntas, quien se resistiera a asumirlas y a asumir con ellas el mundo de miseria y de dolor que allí se expresa, quien no sintiera simpatía por esta historia de liberación de tantos humillados y ofendidos, no podría comprender el sentido de una teología desde el reverso de la historia. El mundo de las no-personas exige el abandono de toda epistemología racionalista, que se contente con reconciliaciones puramente ideales, en favor de una epistemología de sabor bíblico, en la que comprender signifique al mismo tiempo amar y comprometerse por los demás.

c) Esta teología que se arraiga en la memoria espiritual del pueblo pobre y oprimido, bajo el reto de sus gemidos presentes y de su sed de liberación, se nutre de silencio y de atención para hacerse palabra: silencio acogedor y receptivo ante el dolor de los últimos y atención religiosa a la palabra del Dios vivo; palabra provisional y creíble para señalar el camino. Este itinerario no puede realizarse más que junto con los demás, al lado de ellos y por ellos: la des-privatización del mensaje cristiano comienza en la teología liberadora por el propio sujeto de la misma, que es el teólogo intensamente inserto en la vida de la comunidad y en la historia del pueblo. Sólo así es como puede llevar a cabo aquella confrontación de dos memorias - la memoria de la gente oprimida y la memoria “peligrosa” de la fe cristiana - en que consiste sobre todo su tarea. La fidelidad al mundo de los pobres, con todo el peso de sus limitaciones, viene a unirse con la fidelidad al mundo de Dios, a su revelación histórica, criterio de orientación, de juicio y de consolación, para trasladar el futuro de Dios al presente de los hombres y transformarlo con eficacia

Este *itinerario de elaboración teológica, alimentado de la vivencia* y de la acogida de la palabra de Dios en la compañía de la vida y de la fe, no está evidentemente libre de riesgos. Estos se presentan en cada uno de los momentos del camino. Si en principio está la praxis, ¿no se corre el riesgo permanente y sutil de reducir toda la reflexión a una lectura puramente sociológica y política de la realidad, sobre todo cuando ésta se presenta con esos dramas y con esos problemas que casi llegan a aplastar la posibilidad de una mirada dirigida al Otro? Si el criterio es la Palabra, ¿no se corre el riesgo de querer hacer que funcione demasiado, para dar explicaciones baratas y traicionar a aquella “inactualidad” que es al mismo tiempo un aspecto de la verdad que no se deja aprisionar en esquemas funcionales e ideológicos? Y finalmente, si se vuelve a la praxis, primera y última palabra del recorrido de la reflexión, ¿no se corre el riesgo de que todo quede absorbido por ella, en los resultados alcanzados o buscados, en un eficazismo que lo mide todo por el parámetro del éxito y no por el de la cruz, y que hace incomunicable la palabra alcanzada con formas y situaciones diversas? Son los mismos mejores artífices de la teología liberadora los que señalan estas

posibles tentacions: olvido de las raíces místicas, inflación del aspecto político, subordinación del discurso de fe al discurso de la sociedad, absolutizaciones indebidas, acentuación de las rupturas, cerrazón al diálogo de la comunión eclesial...

Sin embargo, todo esto no impide que la teología desde el reverso de la historia tenga un sentido y esté llena de promesas, porque tiene en cuenta la condición de éxodo del vivir y del morir humano, no ya en abstracto, sino en la concreción de las humildes historias de los vencidos, de los que no tienen futuro, de los humillados y oprimidos. En este sentido la palabra de la fe en esta teología viene a situarse en medio de la aldea, en el corazón de la otra historia, que el Dios cristiano demuestra en su cruz haber privilegiado y hecho suya. Teología situada en la verdad del éxodo, no por eso se muestra menos fiel al adviento: la Palabra resuena en ella no como extraña y lejana, sino como familiar y cercana, capaz de dar sentido al compromiso y de contagiar la esperanza, realizando de este modo la promesa divina. Entre el éxodo y el adviento, entre el camino de los pobres hacia la tierra prometida y el don divino que viene a rescatar y a salvar la historia, la teología liberadora es mediación crítica, comprometiendo el pensamiento y la vida. Les devuelve la memoria a los humillados y oprimidos, alimenta la compañía del compromiso, contagia la esperanza. Les devuelve a los sin-futuro la capacidad de soñar: "Dichosos los que sueñan, porque llevarán la esperanza a muchos corazones y correrán el dulce riesgo de ver realizado su sueño" (Helder Cámara). Palabra provisional, camino que tendrá tanto mayor fuerza y significado cuanto más sepa seguir siendo fiel al Dios vivo y a la historia real. ¿Quién podrá sentir que ha llegado a la meta, mientras sea tan inmenso el pueblo de los oprimidos y parezca tan inconsolable su miseria? ¿Quién podrá decir que ha encontrado la respuesta exhaustiva y final a la acuciante pregunta del salmo: "¿Cómo cantaremos los cantos del Señor en tierra extranjera?" (Sal 137,4).

### 3. El encuentro de las religiones

En la "aldea global" el cristianisme s'agermana amb les altres experiències religioses de la humanitat: el diàleg amb elles es necessari i urgent. Especialment amb motiu dels fenòmens d'immigració a Occident, accelerats en els darrers decennis, però també per la reducció de les distàncies causada pels processos de globalització, aquests mons religiosos ja no són avui per als cristians una presència abstracta i llunyana, sinó que interpel·len llur identitat i missió d'una manera molt immediata. També per raó d'aquestes urgències s'ha anat desenvolupant en els darrers anys el debat entorn de la *teologia de les religions*: la pregunta que hi ha darrere es refereix a la singularitat de Crist en ordre a la salvació. Són les altres religions camins equivalents al cristianisme per accedir al misteri de la divinitat i fer-ne experiència salvadora? Si és que sí, ¿per què cal dedicar-se a la missió al servei de l'anunci de l'Evangeli a tots els pobles? Si és que no, ¿quin sentit i autenticitat té el diàleg interreligiós i quin intercanvi de riqueses espirituals és veritablement possible entre mons religiosos diferents?

a) La recerca teològica que s'ha desenvolupat entorn d'aquests interrogants s'ha mogut entre dos extrems: per una part, l'*exclusivisme*, pel qual cap religió fora del cristianisme no pot oferir la salvació (Karl Barth constitueix el punt més alt de referència d'aquesta posició al segle xx); per l'altra, el *pluralisme* de caràcter relativista, segons el qual el cristianisme no és l'única religió absoluta,

perquè la divinitat té més noms i no es deixa trobar únicament en Jesucrist (és, per exemple, la tesi del presbiterià John Hick). En positiu, la posició pluralista afirma que les religions no tenen només valor de suplència, sinó que són diverses respostes humanes a l'únic Misteri diví que crida, segons un model d'interpretació de la salvació no cristocèntric, sinó teocèntric. Moltes d'aquestes posicions pluralistes reconeixen Jesús com el Crist, però rebutgen acceptar que la totalitat del Verb es contingui en Ell: la idea de Crist esdevé així una mena de categoria teologicosalvífica universal, de la qual la revelació cristiana només ofereix un exemple, potser fins i tot el més alt. A aquestes tesis, se'ls ofereix un fons hermenèutic, ja que es considera que el pensament asiàtic, especialment l'indi, no es construeix sobre el principi de no contradicció i, per tant, sobre la contraposició, sinó sobre l'ampliació hospitalària de la identitat, i per això es pot expressar en una pluralitat de formes concretes. La consegüent superació del llenguatge teològic de la unitat del Verb encarnat es veuria també afavorida per la mateixa *kènosi* del diví en Crist, que permetria l'admissió d'altres vies de revelació històrica anàlogues a la bíblica, com és ara les de les tradicions religioses de l'Índia.

b) Si la tesi exclusivista es pot considerar avui abandonada d'una manera generalitzada, llevat d'algun grup o autor més aviat integrista, la concepció pluralista és refusada per la majoria, perquè buida de significat la revelació històrica i l'exigència de la missió, la qual cosa anul·la el valor de l'única mediació de Jesucrist i de l'Església com a sacrament de salvació. Es perfila així la recerca d'una interpretació de la relació entre cristianisme i religions sota la bandera de l'*inclusivisme*: bo i mantenint ferma la necessitat de Crist i de la seva mediació, es pren seriosament la possibilitat universal de la salvació. D'aquí en surten diverses tendències d'interpretació teològica: per a alguns el cristianisme constitueix l'acompliment dels valors de les altres religions, que més que mediacions salvífiques són senyals d'espera (pensem en les postures de Jean Daniélou, Henri de Lubac i Hans Urs von Balthasar); per a d'altres, cal reconèixer una certa sacramentalitat de les altres religions (Yves Congar i Edward Schillebeeckx); per a uns altres, finalment, és determinant la distinció entre història general i història especial de la salvació, en virtut de la qual les religions tenen el valor d'una mediació de transcendència, que tanmateix és realitzada en plenitud solament en el cristianisme (segons la tesi de Karl Rahner).

c) Fruit de les transformacions produïdes en la teologia cristiana per la pràctica del diàleg amb les grans religions mundials, la reflexió teològica sobre les religions es presenta com un camp de recerca sempre obert i no poc problemàtic, fins i tot per les conseqüències que comporta en el pla de la relació entre proclamació del missatge i diàleg amb mons culturals i espirituals diferents del cristianisme. Certament, la fe cristiana és manté o cau amb el reconeixement que la plenitud de l'autocomunicació divina s'ha realitzat en el Verb encarnat, l'únic que és personalment «el camí, la veritat i la vida» (Jn 14,6), en qui Déu ha reconciliat amb ell totes les coses. La confessió de la singularitat de Jesucrist no exclou, tanmateix, el reconeixement de la transcendència permanent del Misteri diví, que, encara que es comuniqui en la forma històricament més alta en la revelació trinitària, continua essent *absolut*, i, per això, lliure de disposar d'ell mateix segons altres eventuales *economies* d'autocomunicació, per més parcials que puguin ser. Les religions s'ofereixen, en aquest sentit, no només com a expressions de l'autotranscendència de l'home vers el Misteri sant, sinó també



com a possibles llocs de l'autocomunicació del Pare-Mare en l'amor, que és així per a tothom: l'encíclica *Redemptoris missio* afirma que «la presència i l'activitat de l'Esperit no afecta només els individus, sinó la societat i la història, els pobles, les cultures, les religions [...]. És l'Esperit que escampa les “llavors del Verb”, presents en els ritus i en les cultures, i les prepara perquè madurin en Crist» (Joan Pau II, *Redemptoris missio*, 1991, 28).

Sota aquesta llum, es pot dir que les religions no cristianes contenen elements autèntics de l'autocomunicació divina, el discerniment dels quals, tanmateix, és possible per als deixebles de Crist només a la llum del criteri que és la revelació realitzada en Ell: si el Regne de Déu és present també més enllà dels confins visibles de l'Església, que n'és el *sagrament universal*, les altres religions podran revestir un valor salvífic, que el cristià reconeixerà en obediència a la fe en la bona nova de l'amor de Déu per totes les seves criatures. Aquesta concepció motiva l'actitud d'atenció i de respecte envers les diverses religions, però no justifica cap confusió indeguda entre la plenitud de la revelació divina realitzada en Crist i les eventuals llums presents en les altres tradicions religioses i en llurs textos sagrats en virtut de l'únic disseny salvífic universal del Pare, de l'única i irrepetible mediació de Crist i de l'acció de l'Esperit que actua també més enllà de les fronteres visibles de la comunitat de la salvació, que és l'Església. Més encara, només l'afirmació de la singularitat de la revelació bíblica ofereix als deixebles de Crist el criteri per reconèixer la veritat, el bé i la bellesa onsevulla que es presentin i els camins autèntics de salvació oferts en les diverses religions.

\* \* \*

Una leyenda rabínica habla de un río en tierras lejanas, de un río tan piadoso que durante el sábado dejaba de correr: “Si en vez del Main - apunta Martin Buber - ese río pasase por Frankfurt, seguramente todos los judíos de Frankfurt observarían escrupulosamente el sábado. Pero Dios no realiza esos signos. El siente un horror manifiesto de sus consecuencias inevitables, o sea, de que en ese caso serían precisamente los menos libres, los tímidos y los mezquinos los que se harían más piadosos. Y es evidente que Dios sólo quiere para sí a los hombres libres”. A la teología cristiana no se le pide violentar la libertad de las conciencias con alardes de fuerza. Tampoco se le pide que se sienta segura, porque nada separa tan completamente al hombre de Dios como una piedad que esté segura de sí misma. A la teología se le pide que hable de Dios como humilde sierva, que tienda hacia él como peregrina hacia la luz, guiada por la estrella de la redención que apareció en la noche de los tiempos, sin seducciones de cumplimiento o de posesión. En el Norte, como en el Sur del mundo, frente a la aldea posmoderna, como frente al reverso de la historia y al desafío de las diferentes religiones, a la teología cristiana se le pide de seguir viviendo la doble y única fidelidad, al tiempo y al Eterno, al presente de los hombres y al mañana de Dios, en la compañía del pueblo elegido por el Señor para ser en medio de los pueblos la Iglesia del amor, la comunidad de la esperanza más fuerte que el dolor y la muerte.

De esta doble y única fidelidad es testimonio singular el *Cant espiritual* de Joan Maragall, con el cual terminaré mi exposición, también en signo de gratitud a la cultura catalana que ha expresado una tal perla de belleza y de fé:

*Si el món ja és tan formós, Senyor, si es mira  
amb la pau vostra a dintre de l'ull nostre,  
què més ens podeu dar en una altra vida?*

*Però estic tan gelós dels ulls, i el rostre,  
i el cos que m'heu donat, Senyor, i el cor  
que s'hi mou sempre... i temo tant la mort!*

*Amb quins altres sentits me'l fareu veure  
aquest cel blau damunt de les muntanyes,  
i el mar immens, i el sol que pertot brilla?  
Deu-me en aquests sentits l'eterna pau  
i no voldré més cel que aquest cel blau.*

*Aquell que a cap moment li digué "-Atura't"  
sinó al mateix que li dugué la mort,  
jo no l'entenc, Senyor, jo, que voldria  
aturar a tants moments de cada dia  
per fe'ls eterns a dintre del meu cor!...  
O és que aquest "fer etern" és ja la mort?  
Mes llavors, la vida, què seria?  
Fóra, només, l'ombra del temps que passa,  
i la il·lusió del lluny i del a prop,  
i el compte de lo molt, i el poc, i el massa,  
enganyador, perquè ja tot ho és tot?*

*Tant se val! Aquest món, sia com sia,  
tan divers, tan extens, tan temporal:  
aquesta terra, amb tot lo que s'hi cria,  
és ma pàtria, Senyor: i no podria  
ésser també una pàtria celestial?  
Home só i és humana ma mesura  
per tot quant puga creure i esperar:  
si ma fe i ma esperança aquí s'atura,  
me'n fareu una culpa més enllà?  
Més enllà veig el cel i les estrelles,  
i encara allí voldria ésser-hi hom:  
si heu fet les coses a mos ulls tan belles,  
si heu fet mos ulls i mos sentits per elles,  
per què a clucà'ls cercant un altre com?  
Si per mi com aquest no n'hi haurà cap!  
Ja ho sé que sou, Senyor; pro on sou, qui ho sap?  
Tot lo que veig se vos assembla en mi...  
Deixeu-me creure, doncs, que sou aquí.  
I quan vinga aquella hora de temença  
en què s'acluquin aquests ulls humans,  
obriu-me'n, Senyor, uns altres de més grans  
per contemplar la vostra faç immensa.  
Sia'm la mort una major naixença!*

(Obres completes, Selecta, Barcelona 1947, 82)