

SILVIA BARA BANCEL *

UNICIDAD DE CRISTO Y SINGULARIDAD DEL CRISTIANISMO ANTE EL DESAFÍO DEL PLURALISMO RELIGIOSO, SEGÚN CLAUDE GEFFRÉ

Fecha de recepción: abril 2005.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2005.

RESUMEN: El Concilio Vaticano II mostró un cambio de actitud de la Iglesia Católica respecto de las otras religiones. Desde entonces, la reflexión teológica sobre el diálogo interreligioso ha intentado responder a las cuestiones sobre el valor de las religiones no cristianas y el significado de la singularidad del cristianismo como la religión verdadera. Un autor que ha profundizado en la teología de las religiones es el dominico Claude Geffré. Sus propuestas, aunque sugerentes y originales, se ofrecen sin embargo de forma fragmentaria en los escritos hasta ahora publicados. Este artículo ofrece una presentación ordenada de sus planteamientos, muestra sus deudas intelectuales con otros teólogos, y acaba con una valoración crítica de esta teología.

PALABRAS CLAVE: religiones, pluralismo, Cristología, Claude Geffré.

The uniqueness of Jesus Christ and singularity of Christianity in front of religious pluralism

ABSTRACT: The Second Vatican Council displayed a change in the Catholic Church's attitude towards other religions. Subsequent theological reflection on inter-reli-

* Profesora de Teología en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; sbara@teo.upcomillas.es

gious dialogue has given different answers to questions about the value of non-Christian religions and the meaning of Christianity's claim for truth and singularity. One of the authors that has recently developed these issues is the Dominican Claude Geffré. His proposals, though original and inspiring, are presented in a fragmentary way in what he has published to date. In this paper, a methodical and orderly presentation of his theology is presented; his intellectual debts to other authors are exposed; and, at the end, a critical evaluation of his theology is undertaken.

KEY WORDS: religions, pluralism, Christology, Claude Geffré.

0. INTRODUCCIÓN

En julio 2004 tuvo lugar en Barcelona el IV Parlamento Mundial de las Religiones bajo el lema: «Senderos de paz: la sabiduría de escuchar, el poder del compromiso». Congregó a miles de personas de diferentes lugares y credos, convencidas de que el establecimiento de una convivencia pacífica en la «aldea global» en que vivimos pasa por el conocimiento mutuo, el diálogo interreligioso y el trabajo conjunto por un mundo más justo y un desarrollo sostenible.

No era un hecho aislado, sino el fruto de un largo proceso de acercamiento y de encuentros a distintos niveles entre creyentes, teólogas y teólogos y responsables de distintas religiones, desde el deseo de un verdadero diálogo. En España, la conmoción de los atentados del 11 de marzo en Madrid ha supuesto para muchos caer en la cuenta de la creciente diversidad cultural y religiosa en que de hecho vivimos y convivimos, así como de la tarea ineludible de superar la perversión del fundamentalismo, «alentada por el irracionalismo, la pobreza y la exclusión en estrecha connivencia con las utilidades políticas de lo religioso bajo las formas más variadas imaginables»¹.

La reflexión sobre el diálogo interreligioso y los cuestionamientos que la existencia de múltiples religiones plantea a la teología no son, sin embargo, una novedad. Ya el Concilio Vaticano II refleja el cambio de actitud de la Iglesia católica respecto de otras tradiciones religiosas². En los años

¹ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *El pluralismo religioso: niveles, modelos, aporías*, en P. RODRÍGUEZ PANIZO - X. QUINZÁ (ed.), *Cristianismo y religiones*, Bilbao 2002, 11.

² Son lugares clásicos la declaración *Nostra Aetate*, especialmente el número 2, el número 16 de la constitución *Lumen Gentium* y el 22 de la *Gaudium et Spes*, así como los números 3, 7, 9 y 11 del Decreto *Ad Gentes Divinitus*.

posteriores, dada la situación histórica de pluralismo cultural y religioso cada vez más evidente, se han ido perfilando modelos diversos de teología de las religiones³. Estos intentan responder a las siguientes preguntas: ¿Qué significado tienen las religiones no cristianas en el designio de Dios? ¿Cómo mantener la singularidad del cristianismo como la religión verdadera que se refiere a Jesucristo, el único mediador entre Dios y los hombres, y afirmar al mismo tiempo la voluntad universal salvífica de Dios? ¿Cómo conciliar las exigencias del diálogo con las religiones del mundo y las de la fidelidad a la unicidad del cristianismo? ¿Cómo entender la misión evangelizadora de la Iglesia en el marco del diálogo interreligioso? Preguntas fundamentales y delicadas, porque ponen al teólogo en la difícil coyuntura de mantener a un tiempo la singularidad y la unicidad de Jesucristo, el Hijo de Dios, mediador universal de salvación, y de reconocer el valor de las religiones no cristianas, con las que se desea entrar en diálogo.

Claude Geffré, dominico francés, profesor de teología fundamental, de hermenéutica teológica y de teología de las religiones en el *Institut Catholique* de París y antiguo director de l'*École Biblique* de Jerusalén, presenta una aproximación original y sugerente a este tema. Después de haber profundizado en la cuestión del método teológico y en la teología como hermenéutica —que ha de tener en cuenta tanto los textos fundadores del cristianismo y sus interpretaciones tradicionales como la experiencia histórica del creyente— Geffré ha centrado su reflexión en la teología de las religiones. Convencido de que la multiplicidad de religiones tiende a convertirse en el horizonte de la teología del siglo xxi, habla incluso del pluralismo religioso como nuevo paradigma teológico⁴.

³ «Se ha intentado clasificar de muchas maneras las diferentes posiciones teológicas ante este problema. Veamos algunas de estas clasificaciones: Cristo contra las religiones, en las religiones, por encima de las religiones, junto a las religiones. Universo eclesiocéntrico o cristología exclusiva; universo cristocéntrico o cristología inclusiva; universo teocéntrico con una cristología normativa; universo teocéntrico con una cristología no normativa. Algunos teólogos adoptan la división tripartita exclusivismo, inclusivismo, pluralismo, que se presenta como paralela a otra: eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo». COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, n.º 9, en C. Pozo (ed.), *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, BAC, Madrid 1998, 560-561.

⁴ Cf. C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, Cerf, Paris 2001, 92. Todo el capítulo 4 del libro constituye un desarrollo de esta afirmación.

El autor propone tres condiciones para un verdadero diálogo entre distintas religiones: respetar la alteridad del interlocutor en su identidad peculiar, definirse a partir de una identidad cultural y religiosa y permanecer fiel a ella, y reconocer una cierta igualdad entre interlocutores (*partenaires*)⁵. Esto quiere decir que aunque uno defienda su propia verdad, recuerda que el otro también tiene un compromiso absoluto con la suya. Por ello, Geffré es consciente de que subsiste una tensión fundamental entre esta exigencia de igualdad y la pretensión legítima del cristianismo como religión de la manifestación definitiva de Dios en Jesucristo. Sin embargo, sostiene que el cristianismo no es una religión «imperialista», sino que, por el contrario, es constitutivamente dialogal. Para mostrarlo propone profundizar precisamente en la singularidad cristiana que brota del misterio de la encarnación, porque a partir de él podemos afirmar la singularidad de Cristo y al mismo tiempo mostrar los principios de limitación inherentes a la misma⁶.

Su propuesta es original e interesante, porque en lugar de volverse hacia el teocentrismo para soslayar la unicidad de Jesucristo, escollo importante dentro del diálogo, pretende extraer todas las consecuencias de la misma para una comprensión adecuada de la singularidad del cristianismo. Se distancia así de los modelos pluralista y exclusivista de teología de las religiones, afirmando:

«Toute théologie chrétienne doit maintenir la normativité de la christologie. [...] C'est à partir du centre même du message chrétien, à savoir la manifestation de Dieu dans la particularité historique de Jésus de Nazareth, qu'il faut faire la preuve du caractère nécessairement *dialogal* du christianisme, c'est-à-dire exorciser sa prétention totalitaire»⁷.

Como analizaremos a continuación, Geffré acepta básicamente el modelo inclusivista, pero con sus matices propios, reinterpreta la noción de

⁵ Cf. *ib.*, 100-104.

⁶ El teólogo francés expresa esta convicción en numerosos lugares; por ejemplo, en *Salut en Jésus Christ et valeur salutaire des religions du monde: Catéchèse 128* (1992) 58; «La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux», en J. DORÉ - C. THÉOBALD (ed.), *Penser la foi; recherches en théologie aujourd'hui*, Cerf, Paris 1993, 352; *Le fondement théologique du dialogue interreligieux: Chemins de dialogue 2* (1993) 94; *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le xx^e siècle?*, Albin Michel, Paris 1999, 210-211; *Croire et interpréter*, o.c., 117; *Le paradoxe christologique comme clé herméneutique du dialogue interreligieux: Chemins de dialogue 19* (2002) 172.

⁷ C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 77* (1993) 4-5.

cumplimiento en un sentido no posesivo ni totalitario. Se alinea con la corriente que considera más prometedora en el interior de la teología católica, «el pluralismo inclusivo» que, manteniendo un «cristocentrismo constitutivo», reconoce los valores propios de otras religiones⁸.

En el presente artículo intentaremos analizar y valorar la propuesta de este autor, conscientes de que él mismo no ha llegado a sistematizarla, sino que la presenta de manera fragmentaria en numerosos artículos y colaboraciones. También tendremos en cuenta a los autores en los que se inspira, especialmente Paul Tillich, Michel de Certeau y Stanislas Breton, así como los documentos del Magisterio sobre esta cuestión⁹. ¿Acierta Geffré al afirmar que partiendo del centro del mensaje cristiano, el misterio de la encarnación, podemos entender la singularidad del cristianismo como una religión dialogal? ¿Es, pues, el misterio de la encarnación «piedra de choque» o, por el contrario, «piedra angular» del diálogo interreligioso?

Para poder responder a estas preguntas abordaremos en primer lugar lo que el autor denomina la paradoja cristológica, así como sus nociones sobre el estatuto de la verdad cristiana. A continuación, realizaremos un recorrido por las consecuencias que de ella se derivan para la comprensión de la singularidad del cristianismo. Por último, plantearemos una valoración crítica conclusiva.

⁸ Cf. C. GEFFRÉ, *Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*: Sedos Bulletin 35 (2003) 104-105.

⁹ Además de los documentos del Vaticano II, mencionados en la nota 2. Magisterio de Pablo VI: la invitación al diálogo con el mundo de la encíclica *Ecclesiam Suam* (1964); la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), aunque señala más rotundamente la diferencia entre el cristianismo como religión revelada y las demás religiones como búsquedas del ser humano, el n° 53 también recoge la idea de preparación al Evangelio expresada en LG 16.

Magisterio de Juan Pablo II: encíclica *Redemptor Hominis* (1979), especialmente del n° 6 y 12; encíclica *Redemptoris Missio* (1992) n°s 5, 6, 7, 8, 10, 21, 25, 28, 29, 55, 56 y 57; carta apostólica *Tertio Millenio Adveniente* (1994) n°s 6, 24, 56; exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Africa* (1995) n°s 42, 43, 57, 61, 66 y 67; exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Asia* (1999) n°s 6, 14, 16, 18, 20.

Documentos de la Comisión Pontificia para el diálogo interreligioso: *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones (Diálogo y misión)* (1984), *Diálogo y anuncio* (1991).

Documento de la Comisión Teológica Internacional: *El cristianismo y las religiones* (1996).

Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, de la Congregación para la Doctrina de la Fe (2000).

I. LA PARADOJA CRISTOLÓGICA

Todas las religiones tienen una cierta pretensión de absolutez y de universalidad, pero el cristianismo además se refiere a Jesús de Nazaret como la irrupción de Dios en la historia. Esta última pretensión plantea dificultades para el diálogo interreligioso que, como todo diálogo, reclama el reconocimiento en reciprocidad del interlocutor, pero sin comprometer la identidad propia. Geffré opta justamente por llevar hasta el extremo esta paradoja cristológica, centro del mensaje cristiano:

«Je préfère quand à moi tirer toutes les conséquences du paradoxe christologique. Au moment même où nous confessons que Jésus Christ est l'unique source du salut, c'est le paradoxe même de l'incarnation, c'est-à-dire la manifestation de l'absolu dans et par une particularité historique qui nous invite à ne pas absolutiser le christianisme comme une voie de salut exclusive de toutes les autres»¹⁰.

A continuación trataremos de sistematizar las referencias cristológicas del teólogo francés que jalonan la mayoría de sus escritos; en un primer momento presentaremos sus nociones sobre el misterio de la encarnación y la kénosis de Cristo, para abordar a continuación su concepción de revelación con las consecuencias para la singularidad salvífica del cristianismo.

1. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

a) *Cristo como «universal concreto»*

Geffré no aborda la cuestión del cómo de la encarnación, no especula sobre la unión de Dios y el hombre en Jesucristo, sino que orienta su reflexión hacia el significado soteriológico de este misterio. Sin embargo, se refiere a la encarnación en su sentido más real y no mítico y, en varios lugares, señala su discrepancia con aquellos que consideran la encarnación como una metáfora¹¹.

¹⁰ C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique comme clé herméneutique du dialogue interreligieux*, o.c., 172.

¹¹ Se distancia, por ejemplo, de John Hick en: C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, o.c., 117; *Paul Tillich et l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 6, y *Le paradoxe christologique...*,

El escrito donde se detiene con mayor profundidad en la encarnación es: *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*. Este artículo es fundamental para comprender el punto de vista de Geffré, inspirado en Tillich, cuyo sistema explora para pararse en los elementos que a su juicio son de gran fecundidad a la hora de afrontar las cuestiones más difíciles de una teología de las religiones¹²: la paradoja del Logos encarnado que realiza la identidad entre lo absolutamente universal y lo absolutamente concreto; la paradoja del cristianismo como religión de la revelación final; y la «preocupación última» (*ultimate concern*) como criterio para el diálogo entre religiones¹³.

Geffré retoma la noción tillichiana de «paradoja» como acontecimiento que trasciende la experiencia humana ordinaria y sus expectativas¹⁴. En el cristianismo, el acontecimiento que desborda todas las expectativas humanas, la paradoja por excelencia, es la paradoja del «Logos hecho carne», la identificación de la presencia de Dios, realidad trascendente, a partir de la humanidad concreta de Jesús de Nazaret y su contingencia histórica¹⁵. El Logos, principio de automanifestación de Dios en el universo y en la historia, asume la existencia histórica del ser humano. En una vida personal, la de Jesús, la esencia del hombre

o.c., 169. Aquí también se aleja de la cristología de Roger Haight en su obra: *Jesus, Symbol of God*, Orbis, Maryknoll-New York, 1999.

¹² La excelente introducción de P. CASTELAO, *El trasfondo de lo finito. La revelación en la teología de Paul Tillich*, DDB, Bilbao 2002, constituye un buen instrumento para clarificar el pensamiento tillichiano.

¹³ Cf. C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 5. Geffré considera que la aportación de Tillich tiene gran resonancia en la teología católica: «Il est permis d'affirmer la résonance catholique de sa théologie dans la mesure où il se tient à égale distance de l'ubris de la théologie dialectique et du néolibéralisme qui est prêt à sacrifier la norme christologique pour faciliter le dialogue interreligieux».

¹⁴ Cf. *ib.*, 6. Así lo expresa el propio Tillich: «That is paradoxical which contradicts the *doxa*, the opinion which is based on the whole of ordinary human experience, including the empirical and the rational». P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.2, Chicago 1957, 92.

¹⁵ «There is only one paradox in the relation between God and man and that is the appearance of the eternal or essential unity of God and man (or, in Johannine language, the Logos has become flesh, i.e., has entered historical existence in time and space. All others statements in Christianity are variations and applications of this paradox». P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.3, Chicago 1963, 284, citado en C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 6-7.

ha aparecido bajo las condiciones de la existencia, sin ser vencida por ellas¹⁶. Para explicarlo, Geffré se adhiere a Tillich en su distinción entre esencia y existencia: toda existencia histórica comporta una alienación (*estrangement*) respecto de la verdadera esencia humana. En Jesús confesado como Cristo se ha manifestado el Nuevo Ser (*New Being*), cuya función esencial es salvar al ser humano de su alienación y renovar toda la creación.

Prosiguiendo con la línea de Tillich, Geffré presenta también el misterio de Cristo como «universal concreto»: la persona de Jesús, manifestación histórica del Logos, realiza la identidad entre lo absolutamente universal y lo absolutamente concreto. En la medida en que es absolutamente concreto, la relación con él concierne a toda existencia concreta; y en la medida en que es absolutamente universal, la relación con él incluye potencialmente todas las relaciones posibles. Asimismo indica Geffré cómo Tillich encuentra en las cartas de San Pablo un fundamento bíblico a la identidad de lo universal y lo concreto cuando hablan del «nuevo ser en Cristo» y la sumisión a Cristo de las potencias cósmicas. La doctrina del Logos como identidad entre lo absolutamente concreto y lo absolutamente universal es, para Tillich, el único fundamento de una teología cristiana que reivindica ser «la» teología¹⁷.

Por otra parte, Geffré alude también al misterio de Cristo como «universal concreto» sin utilizar la terminología de Tillich:

«Pour reprendre la belle formule de Nicolas de Cuse, il s'agirait de déployer toutes les implications du mystère de Christ considéré comme *Universel concret*. Depuis les temps apostoliques, les chrétiens confessent Jésus comme le Christ. Cela veut dire que Jésus nous a révélé l'amour universel de Dieu pour tous les hommes et toutes les femmes non seulement par son message mais dans et par son humanité concrète. Cette identification de Dieu comme réalité transcendante à partir de l'humanité concrète de Jésus de Nazareth est le trait distinctif du christianisme. Selon l'affirmation très forte de Paul: "En lui habite toute la plénitude de la divinité, corporellement" (Col 2,9)»¹⁸.

¹⁶ «The paradox of the Christian message is that in *one* personal life essential manhood has appeared under the conditions of existence without being conquered by them». P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.2, o.c., 94.

¹⁷ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.1, Chicago 1951, 16-17.

¹⁸ C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 173. Repite esta afirmación y las siguientes con términos muy similares en *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 98.

Según se desprende de este texto, para Geffré lo «universal» es el amor de Dios para todos los hombres y mujeres, y lo «concreto» es la humanidad de Jesús. En ella «habita la plenitud de la divinidad» y por ella se nos ha revelado el amor universal de Dios. En otras palabras, Jesús es «la figura del amor absoluto de Dios». En la encarnación se produce el encuentro inaudito entre el absoluto y la historia, la unión paradójica entre lo universal y lo concreto; lo cual plantea un serio problema para la filosofía. Sin embargo, lo particular puede tener un alcance universal, como sucede con los valores de ciertas culturas:

«c'est dans leurs particularités mêmes que certaines cultures humaines ont une chance d'avoir une portée universelle pour tout homme. [...] Or, ce qui fait la portée universelle d'une particularité, c'est la valeur révélatrice qu'elle implique par rapport à ce que j'appellerai *l'humain authentique* [et quelle que soit sa particularité d'origine, ethnique, géographique, linguistique] a une portée universelle à partir du moment où elle met en valeur la dimension fondamentale de l'homme. Dans ce jeu de l'universel et du particulier, tout ce qui dans le particulier *fait sens* a une portée universelle pour toutes les cultures»¹⁹.

Este caso es abordado como ejemplo en el que aparece un «presentimiento» de la encarnación, verdad cristiana revelada, aunque reconoce que no hay otro acontecimiento histórico contingente con un alcance universal como éste.

A partir de sus reflexiones sobre Tillich y el misterio de Cristo como «universal concreto», Geffré enuncia algunas consideraciones que pueden resultar relevantes para la teología de las religiones.

En primer lugar, señala que no podemos confundir la particularidad de Cristo como mediación del Absoluto en la historia con la particularidad del cristianismo como religión histórica²⁰. La universalidad de Cristo no implica que el cristianismo como religión histórica tenga la pre-

¹⁹ C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?*, o.c., 99. En este libro el autor dialoga con Gwendoline Jarczyk sobre su recorrido personal y sus opciones teológicas.

²⁰ Cf. C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 5. Afirma también: «Il ne faut pas confondre l'universalité du Christ avec l'universalité du christianisme comme religion historique. On parle de christianisme, on peut aussi bien parler de l'Eglise». C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?*, o.c., 148.

tensión de abarcar en sí misma toda la riqueza de lo religioso, pues es una religión particular:

«Il est de certaines virtualités du rapport de l'homme à Dieu qui ont été exprimées dans d'autres traditions religieuses et que, pour sa part, le christianisme ne pourra jamais exprimer, pour la simple raison que s'il avait la prétention de totaliser toutes les ressources du religieux, il risquerait de compromettre sa propre identité, essentiellement particulière, et donc ce que l'on peut tenir pour son génie propre»²¹.

El cristianismo como religión particular no agota la plenitud del misterio de Dios; por el contrario, ha de situarse siempre en alerta para no velarlo. Es la paradoja de la fe:

«Le paradoxe absolu de la foi consiste dans le “non” absolu et le “oui” absolu que Dieu prononce sur la même personne humaine. Cette loi du paradoxe absolu se retrouve dans toute expérience religieuse où l'élément absolu joue le rôle d'une norme critique inconditionnelle de toute détermination concrète, mais ne peut devenir effectif qu'à travers cette détermination concrète. Elle s'applique au christianisme, car l'Église, dans le moment même où elle dépend de la foi en l'absolu, doit accepter le “non” prononcé sur elle par l'inconditionné»²².

Toda experiencia de Dios necesita mediaciones concretas, pero éstas son ambiguas y han de estar siempre atentas a la crítica pronunciada por el Absoluto sobre ellas. El cristianismo histórico no es una excepción y, por tanto, desde este punto de vista no puede creerse superior a otras religiones. Sólo puede considerarse religión única en la medida en la que da testimonio de la revelación final, inseparable de la muerte y resurrección de Cristo²³.

²¹ C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le xx^e siècle?*, o.c., 149.

²² C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 7. Geffré se refiere aquí a la crítica del carácter absoluto del cristianismo que plantea Tillich en su *Dogmatik*, de 1925.

²³ Cf. *ib.*, 9. Tillich lo expresa de la siguiente manera: «The unconditional and universal claim of Christianity is not based on its own superiority over other religions. Christianity, without being final itself, witnesses to the final revelation. Christianity as Christianity is neither final nor universal. But that to which it witness is final and universal». *Systematic Theology*, vol.1, o.c., 134.

Una segunda consecuencia de la reflexión sobre el misterio de Cristo considerado como «universal concreto», que a juicio de Geffré es el principio de toda teología cristiana de las religiones, sería la siguiente:

«[Tillich] s'inscrit dans la continuité avec la doctrine traditionnelle des Pères de l'Église sur le *Logos* universel et sur les "semences du Verbe" répandues dans toute la création. Et il pose le principe de toute théologie chrétienne des religions. Si le Christ est l'absolument concret, alors d'une certaine manière, le christianisme comme religion particulière est déjà impliqué dans les autres religions. Et celles-ci sont elles-mêmes une manifestation particulière du *Logos* universel»²⁴.

b) *La kénosis de Cristo*

Para llegar hasta el fondo de las consecuencias de la paradoja cristológica en orden a la elaboración de una teología de las religiones, Geffré considera necesario meditar sobre la dimensión kenótica del misterio de Cristo, que ayudará a «exorcizar todo veneno totalitario» de la comprensión de la singularidad cristiana y a fundamentar una «desabsolutización del cristianismo como religión histórica»²⁵. En sus reflexiones se inspira de nuevo en Paul Tillich así como en el jesuita francés Michel de Certeau.

Afirma que el «Cristo como Nuevo Ser» tillichiano, que encarna la unidad entre lo absolutamente concreto y lo absolutamente universal, adquiere su significación última a la luz de la teología de la cruz:

«Si on veut aller jusqu'au bout des implications de la doctrine du Christ comme Être Nouveau (*New Being*), il faut bien voir que le Christ n'est le Christ que dans la mesure où il a sacrifié son existence historique comme existence de Celui qui est simplement Jésus. [...] La croix

²⁴ C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 9. No queda muy claro el alcance del término «implicado» que aparece en la cita, pero parece restringir la intuición de Tillich. Quizá sería más conforme con el pensamiento tillichiano afirmar que Cristo —no el cristianismo histórico— está implicado en las otras religiones. Es posible también que el teólogo galo se sitúe desde el trasfondo de la doctrina de los cristianos anónimos de Rahner, en cuyo caso tampoco sería rigurosamente correcto referirse al «cristianismo como religión particular» sino más bien como cristianismo implícito.

²⁵ Cf. C. GEFFRÉ, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 100, y *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 9-10, y *Le paradoxe christologique...*, o.c., 176.

est la condition de la gloire, le renoncement à une particularité est la condition d'une universalité concrète. Conformément à l'intuition de Paul Tillich, on peut dire que le Christ est à la fois "Jésus" et la "négation de Jésus". C'est dire que Jésus comme homme particulier se sacrifie à lui-même comme Christ. Et dans la résurrection, il y a en quelque sorte restitution de Jésus au Christ. Le Christ ressuscité libère la personne de Jésus du particularisme qui l'aurait fait propriété d'un groupe particulier»²⁶.

En la cruz se expresa tanto la dimensión concreta del acontecimiento Jesucristo con su sometimiento a las condiciones de la existencia, como su universalidad, pues al renunciar en ella a la particularidad de su existencia histórica, Jesús alcanzó un valor simbólico universal. Por ello, la cruz es el símbolo de una universalidad ligada al sacrificio de una particularidad: Jesús como hombre particular se sacrifica a sí mismo y la resurrección le restituye como el Cristo universal:

«On peut donc assigner à la croix une valeur symbolique universelle. La croix est le symbole d'une universalité toujours liée au sacrifice d'une particularité. Jésus meurt à sa particularité pour renaître en figure d'universalité, en figure de Christ»²⁷.

A la luz de estas afirmaciones surge una cuestión importante: ¿Sólo podemos hablar de Cristo después de la Pascua? ¿Qué alcance tienen entonces los testimonios evangélicos como la confesión de Pedro: «Tú eres el Cristo» (Mc 8,29 y paralelos)? Quizá subyace aquí la concepción de Tillich según la cual antes de la Pascua podemos hablar de Cristo, como Mesías, como Ungido, pero el Cristo universal, salvador, vendría asociado a la resurrección.

Geffré amplía su planteamiento en torno al misterio de la kénosis de Jesucristo a partir de las intuiciones del antropólogo e historiador de la mística Michel de Certeau. Al profundizar en la relación entre el acontecimiento Jesucristo y las figuras sociales e históricas generadas a partir de él, Certeau introduce la noción de «permiso» (*permission*), en el sentido de «posibilitar». Cristo «permite» las diversas elaboraciones cristianas; éstas presuponen el acontecimiento Jesucristo, puesto que no serían posibles sin él, pero al mismo tiempo ninguna de ellas es idéntica a su origen. Así, Michel de Certeau afirma que la verdad de los comienzos se

²⁶ C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 9-10.

²⁷ *Ib.*, 10.

pierde en «lo que autoriza», muere indefinidamente a su particularidad histórica en las «invenciones» que suscita. La verdad del comienzo se desvela en las posibilidades que abre, pero éstas esconden a su vez el acontecimiento inicial.

La kénosis y la gloria no constituyen únicamente dos momentos cronológicos sucesivos, el paso de la desaparición a la manifestación; se implican mutuamente como «condición de posibilidad» y «verificación». La tumba vacía abre la posibilidad de verificación, que se despliega en la era de la Palabra y del Espíritu²⁸. La singularidad del acontecimiento inicial se dilata y permite una multiplicidad de experiencias cristianas que lo manifiestan: una Escritura plural, comunidades eclesiales con sus tradiciones... Cada una de ellas constituye una figura de autoridad, pero ninguna manifiesta en exclusiva el sentido del acontecimiento inicial. Como recuerda este autor, cada autoridad (el concilio, el Papa, la Escritura, tal tradición...) está marcada por la ausencia de aquello que la fundamenta:

«Ce qui la *permet* lui *manque*. Chaque autorité manifeste ce qu'elle *n'est pas*. D'où l'impossibilité pour chacune d'être le tout, le «centre» ou l'unique. [...] Sa relation nécessaire à d'autres fait et dit la nature de sa relation à l'Autre qui l'autorise. Le pluriel est ici la manifestation de sens»²⁹.

Sirviéndose de estos planteamientos, Geffré explica que la singularidad del cristianismo conlleva una apertura a su origen siempre ausente y a los otros, incluidas las diversas religiones. Argumenta de la siguiente manera:

«Pour reprendre une intuition souvent récurrente dans l'œuvre du jésuite français, Michel de Certeau, on serait même tenté de dire que le christianisme n'est fidèle à sa singularité propre que pour autant qu'il fait la preuve que loin d'être une religion impérialiste et englobante, il se définit par le *manque* et le rapport à ce qui n'est pas. C'est la kénose du Christ dans son égalité avec Dieu qui *permet* la résurrection au sens le plus large du mot (cf. Phil 2,6-8). Mais c'est aussi le tombeau vide, l'absence du corps du fondateur qui est la condition d'avènement du corps de l'Église et du corps des Écritures. Le christianisme est fondé sur une Absence originaire»³⁰.

²⁸ Cf. M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 1987, 213-214.

²⁹ *Ib.*, 215.

³⁰ C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 177. El dominico francés hace unas afirmaciones en torno a la kénosis prácticamente idénticas en todos los lugares

Desde ahí dilata el pensamiento de Michel de Certeau para incidir en su convicción de que el cristianismo no es una religión imperialista. Amplía el marco del jesuita francés cuando habla de la ausencia originaria como condición de posibilidad de una pluralidad de manifestaciones que se necesitan mutuamente, aplicándolo a la relación del cristianismo con las religiones no cristianas. Así, dado que el cristianismo está siempre bajo el signo de una ausencia (*un manque*) y se define en relación a lo que no es, el diálogo con el otro, el extranjero y el diferente es constitutivo suyo³¹. Esta apertura constitutiva del cristianismo se refiere también a su relación con las creencias y prácticas de otras religiones:

«De même qu'il n'y a pas d'expérience chrétienne sans conscience d'une Origine absente, il n'y a pas de pratique chrétienne sans la conscience d'un manque en référence aux autres pratiques religieuses des hommes»³².

La conclusión entonces se hace evidente: el misterio de la kénosis de Cristo permite atisbar el modo de articular adecuadamente el cristianismo y la pluralidad de culturas y religiones. Puede considerarse una clave hermenéutica para situarse ante el diálogo interreligioso sin comprometer la propia identidad cristiana, pues misterio pascual pone de manifiesto los principios de limitación que el cristianismo mismo conlleva³³. La práctica de la alteridad, el trascendimiento de la particularidad a través de la apertura al otro, pertenecen a la naturaleza misma del cristianismo y dan testimonio de la alteridad de un Dios siempre mayor. Por tanto, según Geffré, el fundamento último del diálogo interreligioso se encuentra en la propia identidad cristiana:

«Ainsi, l'identité chrétienne appelle son propre dépassement. [...] Loin d'exercer une violence despotique à l'égard des autres religions, l'être-soi chrétien n'a de consistance que dans son être pour les autres. A la diffé-

en los que aborda este tema, sin desarrollarlas más o profundizar en algún aspecto: *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 102-103; *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 9-10; *Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*, o.c., 109-110.

³¹ Cf. *Le paradoxe christologique*, o.c., 177.

³² *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 10. Afirma lo mismo en *Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*, o.c., 109: «[...] il n'y a pas de pratique chrétienne sans la conscience d'un *manque* en référence aux autres croyances et aux autres pratiques humaines».

³³ Cf. C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 177.

rence d'une perfection d'être d'ordre statique, l'existence chrétienne se définit par un certain non-être et une ouverture à tout ce qu'elle n'est pas. Reconnaître l'autre dans sa différence et la limite qu'il nous impose, c'est la logique même d'une existence pascale. On pourra alors parler non pas d'une unicité d'excellence et d'intégration, mais de l'unicité d'un devenir qui est fait de consentement et de service»³⁴.

Desde esta perspectiva se ha de entender la singularidad cristiana, su unicidad, como «devenir», como apertura y servicio a los otros y al Otro.

c) *Cristo, icono de Dios, no ídolo*

La imagen de Cristo como «icono de Dios» constituye otro elemento fundamental de la reflexión cristológica de Geffré.

«Pour reprendre une autre expression traditionnelle, Jésus est l'*icône* de Dieu, l'icône du Dieu vivant; et il l'est à un titre unique. En d'autres termes, il n'est pas un médiateur parmi d'autres. [...] Mais nous devons nous garder d'identifier l'élément historique et contingent de Jésus et son élément christique et divin, et c'est justement la loi de l'incarnation de Dieu par la médiation de l'histoire. Sinon, Jésus ne serait plus une icône mais déjà une idole»³⁵.

Los cristianos confesamos que la plenitud de Dios habita en Jesús de manera única y definitiva, por ello no debemos esperar otro mediador. Pero sabemos también que el misterio de Dios nos trasciende:

«Jésus est bien pour la foi chrétienne l'identification du Dieu personnel. Mais cette identification renvoie à un Dieu transcendant qui dépasse toute identification»³⁶.

Por ello, Jesús es «icono», pues apunta y remite más allá de sí mismo. Si confundiéramos la humanidad contingente de Jesús con la plenitud del misterio de Cristo, dejaríamos de considerar a Jesús como icono y lo

³⁴ C. GEFFRÉ, *Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*, o.c., 110.

³⁵ C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, o.c., 118.

³⁶ C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 173-174, y *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 99. También añade: «cette identification de Dieu dans sa transcendance avec cet homme particulier, Jésus de Nazareth, ne signifie pas adéquation pure et simple avec l'identité de Dieu lui-même... Il y a une distance entre Dieu dans son mystère inaccessible et l'identification de Dieu avec cet homme qu'est Jésus de Nazareth». C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?*, o.c., 133.

transformaríamos en un ídolo. En otro lugar el autor precisa la cuestión, situándola en un nivel epistemológico:

«Selon notre manière même de connaître, l'humanité particulière de Jésus ne peut être la traduction adéquate des richesses contenues dans la plénitude du mystère du Christ. Jésus ne serait plus l'icône de Dieu, mais déjà une idole. C'est une autre manière d'exprimer l'aver-tissement de Chalcédoine, *sans confusion ni séparation*»³⁷.

Geffré recurre a la siguiente analogía: así como no hay total adecuación entre el libro de la Biblia y la Palabra ausente de Dios, tampoco hay adecuación perfecta entre la humanidad particular de Jesús de Nazaret y la plenitud inexpresable del misterio de Dios³⁸. Esta constatación le lleva a concluir, dando un salto en su argumentación, que el cristianismo no excluye otras maneras de identificar el misterio de Dios³⁹.

De hecho el autor se está moviendo en un terreno delicado, pues por un lado destaca con fuerza la distinción entre la humanidad de Jesús y su divinidad, pero por otro pretende mantener la unión indisoluble entre ambas y no salirse del marco de Calcedonia. Por eso se distancia de Raymond Panikkar y rechaza toda separación del Verbo y Jesús:

«Avec Raymond Panikkar, je serai prêt à reconnaître qu'il y a plus dans le Verbe que dans l'humanité de Jésus de Nazaret. Mais je me refuse à séparer l'un de l'autre puisque Jésus-Christ est une unique personne. La tentation de Panikkar, c'est de se réclamer d'un Christ Sagesse préexistante autour de laquelle tournent les diverses traditions religieuses, y compris le christianisme historique. Il faut accepter le paradoxe de l'incarnation. C'est en tant que le Verbe est inséparable de l'humanité de cet homme qu'est Jésus de Nazaret qu'il est universel; c'est dans sa particularité même qu'il a une portée universelle»⁴⁰.

³⁷ C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 173. La misma matización aparece en *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 99: «selon notre manière humaine de comprendre».

³⁸ Cf. C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, o.c., 119, y *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 99.

³⁹ Cf. *ib.*, 99: «Le christianisme n'est donc pas exclusif d'autres religions porteuses d'expériences religieuses qui identifient autrement la réalité transcendante de l'univers». Volveremos sobre esta afirmación más adelante, cf. *supra*, nota 48.

⁴⁰ C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, o.c., 119. También en *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?*, o.c., 146-148. Tanto la *Redemptoris Missio* 6 como la *Dominus Iesus* 10 afirman que no se puede desvincular el Verbo y Jesucristo, entre la acción salvífica del Logos y la del Verbo encarnado.

2. CRISTO, PLENITUD DE LA REVELACIÓN

Seguir profundizando en los planteamientos de nuestro teólogo en torno a la paradoja cristológica supone pararnos a estudiar su pensamiento sobre Cristo como plenitud de revelación: por un lado, la revelación de Dios en la humanidad contingente de Jesucristo y por otro, la noción de revelación final.

a) *Revelación en la humanidad contingente*

En primer lugar, la paradoja de la encarnación pone de manifiesto, según Geffré, el modo en que Dios se manifiesta a los hombres:

«Jésus peut être reconnu comme la figure de l'amour absolu de Dieu. Mais Dieu ne peut se manifester qu'en termes non divins, c'est-à-dire dans l'humanité contingente d'un homme particulier»⁴¹.

En efecto, si Dios se revela al ser humano, ha de hacerlo donde éste se encuentra, en la densidad y la limitación de la historia, de lo espacial y lo temporal. En el acontecimiento Jesucristo se encuentra la plenitud de la revelación; en él se ha cumplido de manera plena y definitiva la autocomunicación de Dios a los hombres. Sin embargo, Geffré sostiene que como «mensaje», como contenido inteligible, la revelación sigue abierta y ligada al devenir del ser humano, a sus búsquedas y a las nuevas preguntas que se plantea:

«Je dirai donc que la révélation est close définitivement dans l'évènement Jésus-Christ, cependant que, comme plénitude de vérité, elle n'a jamais cessé de manifester ses virtualités pour l'intelligence humaine»⁴².

Así, establece una distinción entre plenitud cualitativa y cuantitativa, entre el acontecimiento de la encarnación y su «contenido de verdad»:

⁴¹ C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 173 y *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 98. Para iluminar esta afirmación, Geffré cita a Duquoc: «Dieu n'absolutise pas une particularité; il signifie au contraire qu'aucune particularité historique n'est absolue et qu'en vertu de cette relativité, Dieu peut être rejoint dans notre histoire réelle». C. DUQUOC, *Dieu différent*, Cerf, Paris 1978, 143, en C. GEFFRÉ, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 98; en *Le paradoxe christologique...*, o.c., 174 y en *Croire et interpréter*, Paris 2001, 118.

⁴² C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?*, o.c., 141.

«La Révélation comme événement de la Parole de Dieu en Jésus Christ coïncide avec la plénitude de la Révélation, mais il s'agit d'une plénitude *qualitative* et non quantitative. Comme événement de la Parole de Dieu en Jésus Christ, la révélation est définitive et indépassable, mais en tant que contenu de vérité, elle est nécessairement historique et donc limitée. Il n'est donc pas interdit de considérer d'autres Écritures sacrées et d'autres expériences religieuses comme des "rayons de vérité" incomplets mais précieux qui témoignent à leur manière du mystère insondable de Dieu»⁴³.

En Jesucristo, la revelación de Dios se ha producido de manera definitiva e insuperable, pero al mismo tiempo nuestra percepción de este acontecimiento es necesariamente histórica y puede ser profundizada. El autor vincula dicha constatación a la posibilidad de encontrar «experiencias reveladoras» en otras religiones. Así, mantiene que la revelación cristiana no agota (*n'épuise pas*) la plenitud del misterio de Dios, que puede ser enriquecido por otras experiencias religiosas de tradiciones diversas:

«De même donc que l'humanité de Jésus de Nazareth n'épuise pas la plénitude du mystère du Christ, de même la révélation chrétienne ne saurait épuiser la plénitude du mystère de Dieu et du mystère du Christ. En sorte que leur traduction actuelle, malgré tout peut être enrichie par, je n'ose pas dire des révélations proprement dites dans l'ordre de la vérité, mais cependant par des expériences révélatrices relevant de la praxis, et de ces attitudes religieuses fondamentales que nous trouvons dans d'autres traditions religieuses»⁴⁴.

Geffré considera que estas experiencias reveladoras presentes en las religiones pueden convertirse en una oportunidad (*une chance*) y un enri-

⁴³ C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 182. La distinción del autor entre plenitud cuantitativa y cualitativa no parece del todo apropiada, pues puede prestarse a confusión dando lugar a una concepción «cuantificadora» de la revelación. De hecho, llevada al extremo podría expresar que dado que «el contenido de verdad» de la revelación de Dios en Jesucristo es limitado, por ser histórico, otras revelaciones pueden completarlo, como si de una suma se tratara. De este modo quedaría desdibujado el hecho de que, si bien nuestra apropiación del misterio de la encarnación es contingente, de suyo, Dios se ha revelado en él de manera plena y definitiva; no cabe, por tanto, separar revelación plena y verdad total en el acontecimiento de la revelación, aunque el acceso a esta verdad sea sólo un horizonte hacia el que tendemos. Cf. DI 6.

⁴⁴ C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?*, o.c., 149.

quecimiento para una mejor interpretación de la revelación cristiana misma⁴⁵.

El hecho de que el dominico utilice la distinción entre plenitud «cualitativa» y «cuantitativa» no significa, sin embargo, que niegue el carácter completo y definitivo de la revelación acontecida en Jesucristo o que considere que ha de ser completada por la verdad de otras religiones. Lo que desea subrayar es el hecho de que el contenido de verdad del discurso humano que la expresa es limitado. En este sentido, afirma:

«La révélation en tant que contenu de vérité a la limite de tout ce qui est historique. Du point de vue qualitatif, la révélation dont Jésus est le témoin est incomparable du fait même de sa proximité avec Dieu. Mais du point de vue quantitatif, il s'agit encore de la Parole de Dieu à l'état d'un discours humain. Et d'ailleurs, c'est l'enseignement même de Jésus dans le Nouveau Testament qui nous invite à souligner le caractère eschatologique de la vérité que le Père lui a confié. "Lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous fera accéder à la vérité toute entière" (Jn 16,13)»⁴⁶.

Además, Geffré lleva su argumentación aún más lejos. Precisamente por el hecho de que la revelación de Dios se produce en la contingencia humana, es decir, a causa de lo que el autor denomina la «ley de la encarnación» cabría pensar que Jesús no clausura la historia de las manifestaciones de Dios, sino que pueden darse otras figuras históricas que revelen de manera diferente el misterio de Dios:

«C'est justement la loi de l'incarnation de Dieu par la médiation de l'histoire qui nous conduit à penser que Jésus ne clôture pas l'histoire des manifestations de Dieu»⁴⁷.

«Jésus n'est donc pas exclusif d'autres figures historiques d'ordre culturel ou religieux qui identifient autrement la Réalité dernière de l'univers»⁴⁸.

⁴⁵ Cf. *ib.*, 143.

⁴⁶ C. GEFFRÉ, *L'avenir du dialogue interreligieux après Dominus Iesus*: Sedos Bulletin 34 (2002) 133. Asimismo, el autor considera injusta la sospecha lanzada por la *Dominus Iesus* hacia los teólogos que recuerdan que nuestro acceso a la revelación es aún limitado y que no agota la plenitud de la verdad que es Dios mismo, como si negaran el carácter definitivo de la revelación cristiana.

⁴⁷ C. GEFFRÉ, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 98-99.

⁴⁸ C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 174. Esta cita es prácticamente idéntica a la de la nota 39, pero ahora el sujeto de la frase no es el cristianismo, sino

Estas afirmaciones podrían dar la impresión de que el teólogo galo, en su deseo de defender la posibilidad reveladora de otras religiones, deja en penumbra el hecho de que ésta tiene lugar en cuanto desvela o manifiesta la Verdad con mayúscula, el Verbo de Dios inseparable de la humanidad de Jesús. Sin embargo, no es ésta la perspectiva de Geffré, puesto que presenta a todas las teofanías, antes y después de la encarnación, como referidas a la manifestación definitiva de Jesús como el Cristo⁴⁹. Así, de acuerdo con la visión de los Padres de la Iglesia, Geffré sostiene que la economía del Verbo encarnado es sacramento de una economía más amplia que coincide con la historia religiosa de la humanidad⁵⁰. En ella se manifiesta una búsqueda balbuciente del ser humano, que se corresponde con el designio salvífico de Dios de comunicarse al máximo:

«Depuis que le Verbe a pris chair en Jésus de Nazaret, c'est le mystère du Christ, celui qui est passé par la mort et la résurrection, qui a une portée universelle pour toute l'histoire humaine. En d'autres termes, l'histoire des hommes n'a jamais été abandonnée à elle-même. Dès qu'on est en présence de ce seuil de l'évolution qu'est l'esprit humain, l'histoire des libérés est une histoire de péché et de grâce et il est impossible de discerner ce qui est la part du génie religieux de l'homme et la part du don de Dieu. L'histoire universelle est à la fois l'histoire de la quête par l'homme de cet Absolu que nous nommons Dieu et la recherche de l'homme par Dieu»⁵¹.

La «revelación histórica», aquella que coincide con la historia del pueblo de Israel y que encuentra su cumplimiento en la historia del pueblo de la Nueva Alianza, se convierte así en sacramento de una «revelación inmanente» que se extiende a toda la historia humana. En ella, las religiones aparecen como objetivaciones de la voluntad universal de salvación de Dios, intuición rahneriana retomada por

Jesús. Esta oscilación entre los términos «cristianismo» y «Jesús» puede deberse sencillamente a un «error» o imprecisión en el discurso, pero también puede ser signo de una concesión de Geffré a perspectivas «pluralistas».

⁴⁹ Tillich, en el que Geffré se apoya en gran medida, lo formula de la siguiente manera: «Every new manifestation of the Spiritual Presence stands under the criterion of his manifestation in Jesus as the Christ». P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.3, o.c., 148. Geffré mismo se expresa en esta dirección cf. *supra*, nota 54.

⁵⁰ Cf. C. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique...*, o.c., 173, y *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 99.

⁵¹ C. GEFFRÉ, *Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*, o.c., 106-107.

Geffré⁵², el cual, junto con los representantes de la postura inclusivista, recuerda que si las religiones tienen alguna potencialidad reveladora o salvífica se debe a que son portadoras de la presencia escondida del misterio de Cristo. Presencia expresada como «semillas del Verbo» o inspiraciones del Espíritu Santo, que no es otro que el Espíritu de Cristo resucitado⁵³. Por ello, el acontecimiento de la encarnación tiene un papel primordial, ya que toda «revelación inmanente» está bajo el criterio de la manifestación de Jesús como el Cristo:

«Pour la foi chrétienne, ces manifestations de Dieu dans l'histoire [que ce soit dans l'ordre des religions, que ce soit dans l'ordre de la culture] sont à lire à la lumière de cette rencontre unique qu'est la rencontre entre ce que nous appelons l'absolu et cette contingence, cette particularité qu'est l'humanité de Jésus de Nazareth. [...] Tout au long de l'histoire, il y a en quelque manière une présence cachée de Dieu, mais peut-être ne pouvons-nous la déchiffrer qu'à la lumière de cette manifestation, de cette épiphanie suprême qu'est la présence de Dieu en Jésus-Christ»⁵⁴.

⁵² Cf. C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 11. Geffré incorpora en su reflexión la distinción de Rahner entre una revelación «categorial» y una revelación «trascendental», entre una revelación explícita y aquella experiencia del ser humano atemática de la autocomunicación de Dios ofrecida a todo ser humano. Por ejemplo, en el artículo *Los cristianos anónimos*, Rahner afirma lo siguiente: «La revelación cristiana explícita se hace enunciado reflejo de la revelación según gracia que el hombre experimenta irreflejadamente en la profundidad de su naturaleza. Si el hombre acepta esa revelación, establece un acto de fe sobrenatural. Pero también acepta dicha revelación cuando se acepta a sí mismo *por entero*, ya que ella habla *en él*». K. RAHNER, *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1967, 539.

⁵³ Cf. C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour XXI^e siècle?*, o.c., 140. Para Rahner, «en tanto el suceso de Cristo es la causa final de la comunicación del Espíritu al mundo, puede decirse con toda verdad que este Espíritu es de antemano y en todas partes el Espíritu de Jesucristo, del Logos encarnado de Dios». K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1984, 370. Este espíritu es la «entelequia» de la historia de la revelación y de la salvación, el dinamismo que conduce la historia al punto cumbre de la historia: el acontecimiento de Jesucristo, en el que el ser humano llega absolutamente a sí mismo y absolutamente a la inmediatez con Dios. También los documentos del Magisterio destacan que la acción del Espíritu es inseparable de la de Cristo, pues se trata de una sola economía salvífica (LG 3-4; GS 22; RM 5 y 28; *El cristianismo y las religiones* 54; DI 7 y 12, etc.).

⁵⁴ C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour XXI^e siècle?*, o.c., 113-114.

En su libro *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour XXI^e siècle?*, Geffré denomina a esta presencia escondida del misterio de Cristo en la historia «cristianía» (*christianité*):

«Qu'est ce donc la christianité? C'est un certain être-christique plus universel, c'est le cas de le dire, que les frontières du christianisme historique, telles qu'elles se trouvent déterminés par les dogmes, par des sacrements, par une institution. En termes théologiques, et au nom même de l'Écriture, on pourrait affirmer que l'esprit du Christ est omniprésent, qu'il coexiste avec l'être humain (l'esprit du Christ, que l'on peut entendre au sens du Christ ressuscité, n'étant pas un autre que l'esprit de Dieu qui souffle depuis qu'il y a des hommes, intimement mêlé à cette histoire de l'humanité)»⁵⁵.

Esta «cristianía» es, en cierto modo, una dimensión antropológica universal. Desde el interior de la fe cristiana se puede afirmar que el ser humano ha sido creado a imagen de aquel que es la plenitud de lo humano, Jesucristo. Por ello, en todo hombre existe una «disposición congénita» respecto a la profundidad de lo humano que es Cristo y a la actitud fundamental que se encarna en la persona de Jesús, su apertura a la trascendencia y a la existencia humana. En Jesucristo se revela la vocación fundamental de todo ser humano y el motivo de la creación: ser hijos e hijas de Dios y ser incorporados a Su vida⁵⁶. Esta perspectiva antropológica, en continuidad con los planteamientos de Rahner y del Concilio Vaticano II, puede abrir vías interesantes para el diálogo interreligioso. En todo ser humano está inscrita la sed de Absoluto. Por ello, la búsqueda de lo profundamente humano, que no es otra cosa que su apertura al Otro y a los otros, puede aportar un punto de encuentro entre las diversas tradiciones religiosas. En este sentido, Geffré subraya que más allá de la perspectiva ética, subyace un desafío antropológico en el diálogo interreligioso. Desde la convicción de que la relación auténtica con el Misterio supone un enriquecimiento para el sujeto religioso y para su manera

⁵⁵ *Ib.*, 50-51. También en las p.147-148 y 154. Geffré reconoce tomar el término *christianité* de Pannikar, por lo que nos referimos a él como *cristianía*. Cf. R. PANIKKAR, *Invitación a la sabiduría*, Espasa, Madrid 1998, 169.

⁵⁶ Cf. *id.*, 134. «C'est en Jésus-Christ qu'est révélée la vocation fondamentale de l'homme, et le motif fondamental de la création, à savoir d'être fils et d'être introduit dans la vie divine. C'est cela qui finalise l'acte créateur, si bien que le surgissement de l'esprit dans la création n'a de sens que par rapport à cette vocation divine fondamentale qui concerne tout homme en tant qu'homme».

de relacionarse con los otros y con el mundo, Geffré propone favorecer el encuentro para desvelar la riqueza de «lo auténticamente humano» (*l'humain authentique*), riqueza que se manifiesta a través de la pluralidad de religiones y culturas:

«L'œcuménisme [interreligieux] à l'échelle du monde nous permet de faire l'apprentissage d'une humanité plurielle dans sa quête de salut. Si l'humain authentique constitue le vrai critère œcuménique, alors nous avons besoin de la pluralité des traditions religieuses pour mieux inventorier le contenu de cet *humanum*»⁵⁷.

b) *Revelación final*

El punto de vista de Geffré se enriquece si tenemos en cuenta la noción tillichiana de revelación final en la que el dominico se inspira.

La unicidad del cristianismo se fundamenta en que es la religión que da testimonio de la revelación final, inseparable del misterio de la muerte y resurrección de Cristo. Para Tillich, revelación es la presencia real de aquello que nos concierne últimamente. Se trata del acto en el cual lo que nos afecta incondicionalmente viene a nosotros. Tal irrupción de lo incondicionado en lo condicionado es de orden existencial y correlacional, pues no hay revelación sin alguien que la reciba como «preocupación última». Sin embargo, la recepción de la revelación por parte del ser humano es ambigua y está expuesta a dos grandes peligros: la demonización y la profanación. Según la tesis 9 de la Dogmática de Tillich, una revelación se demoniza cuando cesa de reenviar al incondicionado que irrumpe en ella; se vuelve profana cuando no remite más que a su carácter de acontecimiento finito y queda reducida a una moral⁵⁸. La revelación es perfecta o final cuando la «demonización» se ha vuelto imposible por excluir toda pretensión de incondicionalidad en su vía concreta de salvación. Por tanto, la revelación final supone la conmoción (*ébranlement*) de toda vía concreta de salvación. Así lo explica Geffré:

⁵⁷ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial: Recherches de Sciences Religieuses* 86/1 (1998) 61.

⁵⁸ Cf. el estudio de las tesis de la introducción de la *Dogmatik* tillichiana: C. GEFFRÉ, *Révélation, écriture et tradition dans la Dogmatique de 1925*, en J. RICHARD - A. GOUNELLE - R. P. SCHARLEMANN (ed.), *Études sur la Dogmatique (1925) de Paul Tillich*, Québec-Paris 1999, 202-213.

«Il n'y a pas de révélation parfaite (ou finale) en dehors d'une voie concrète de salut, car ce qui nous concerne inconditionnellement doit être concret. En même temps, il y a dans cette concrétude un élément de protestation qui ébranle la voie concrète. Ainsi, le paradoxe de la révélation parfaite tient au fait qu'elle doit concilier en elle-même le double aspect de la réalisation concrète et de la protestation qui fait irruption et qui provoque l'ébranlement»⁵⁹.

El cristianismo tiene su origen en la convicción de que la revelación final se nos ha manifestado en Jesucristo como el Nuevo Ser, que ha sacrificado su existencia histórica y que realiza en sí mismo la unión entre lo absolutamente concreto y lo absolutamente universal. Cristo, a diferencia de otras mediaciones, es el único que puede negarse sin perderse y es, por tanto, el medio y el criterio de la revelación final. En este sentido, revelación final no designa la última revelación (*the last*), sino la revelación originaria (*genuine*), insuperable y decisiva, el criterio de toda revelación⁶⁰. Esta afirmación posee una importancia capital para comprender la teología de las religiones a la que apunta el pensamiento de Tillich, que podríamos situar en el inclusivismo: las revelaciones de las religiones tienen una relación necesaria con Cristo como Nuevo Ser, centro de la historia de la revelación y de la salvación.

Tillich aborda dicha cuestión en la tercera parte de su Teología Sistemática, donde estudia la «Presencia espiritual» (*Spiritual Presence*), la manifestación del Espíritu de Dios en el espíritu humano y en la historia⁶¹. La presencia del Espíritu divino ha hecho de Jesús de Nazaret el Cristo, el Nuevo Ser, por encima de las ambigüedades de la vida, de la distancia entre la esencia y la existencia. Por ello, el Nuevo Ser se convierte en el criterio de toda experiencia espiritual pasada y futura⁶². Al

⁵⁹ C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 12. En estas páginas Geffré transcribe y explica varias citas de la traducción inédita francesa de la *Dogmatik* de Tillich preparada por la Universidad Laval de Québec, que será publicada en 1997 por les Éditions du Cerf.

⁶⁰ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.1, o.c., 132-133.

⁶¹ En la introducción de esta tercera parte, Tillich insiste en el desafío que supone el diálogo interreligioso para la teología cristiana: «Again I must say that a Christian theology which is not able to enter into a creative dialogue with the theological thought of others religions misses a world-historical occasion and remains provincial». P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.3, Chicago 1963, 138, citado en C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 14.

⁶² Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.3, o.c., 144.

mismo tiempo, el advenimiento de Cristo como Nuevo Ser constituye la manifestación central del Espíritu divino; y este Espíritu sigue actuando en la vida del ser humano, en las culturas, en la historia⁶³.

Las reflexiones de Tillich sobre la presencia universal del Espíritu y del Nuevo Ser en la historia general de la humanidad ofrecen unos principios desde los cuales rastrear esta Presencia en otras religiones. De ahí que Geffré califique la teología de la historia de Tillich como una reflexión acerca del triunfo del Espíritu sobre las ambigüedades de la religión:

«On pourrait même dire que sa théologie de l'histoire est une méditation de la victoire de l'Esprit contre la religion à la lumière du "Principe protestant" entendu au sens d'un principe méthodologique et non d'un impératif confessionnel. Ce dernier en effet exprime le dépassement par la présence de l'Esprit des ambiguïtés de la religion toujours tentée de céder aux pièges de la démonisation ou de la sécularisation»⁶⁴.

Tillich aboga por la existencia de una «revelación universal»: la humanidad nunca se ha encontrado abandonada a sí misma, siempre ha permanecido bajo el impacto de la Presencia espiritual. Gracias a esta presencia del Espíritu divino en el espíritu humano, podemos aceptar la existencia de experiencias reveladoras (*revelatory experiences*) dotadas de una fuerza salvífica y transformadora. Estas tienen lugar tanto en individuos aislados como en grupos sociales, pues todas las funciones del espíritu humano están condicionadas por el contexto social. Cabe pensar, por tanto, que pueden acontecer también en las distintas religiones. Las experiencias reveladoras suponen una participación fragmentaria de la vida del Espíritu; en ellas el Nuevo Ser está presente de manera anticipada y fragmentaria, pero sin ambigüedad⁶⁵. La distinción tillichiana entre «fragmentario» [limitado, dentro del espacio y el tiempo] y «ambiguo» [con la misma capacidad para el pecado que para la santidad], per-

⁶³ «Spirit-Christology acknowledges that the divine Spirit which made Jesus into the Christ is creatively present in the whole history of revelation and salvation before and after his appearance. [...] It is the qualitative center in a process which proceeds from an indefinite past into an indefinite future, which we call, symbolically, the beginning and the end of history. [...] God in his self-manifestation, wherever this occurs, is the same God who is decisively and ultimately manifest in the Christ. Therefore, his manifestations anywhere before or after Christ must be consonant with the encounter with the center of history». P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.3, o.c., 147.

⁶⁴ C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 14.

⁶⁵ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.3, o.c., 140.

mite considerar estas experiencias como una anticipación de la victoria del Espíritu sobre las ambigüedades de la vida. Para Tillich, aquellos que hacen una experiencia de la fe y del amor, aunque sea de manera fragmentaria, constituyen una comunidad espiritual (*Spiritual Community*). Teniendo en cuenta la relación entre «revelación universal» y «revelación histórica», entre el antes y el después del acontecimiento Jesucristo, Tillich distingue la comunidad espiritual latente de aquella comunidad espiritual manifiesta. Pero esta condición no obedece únicamente a criterios cronológicos: «latente» es aquella comunidad espiritual, antes o después de Cristo, que participa de manera fragmentaria y anticipada de la plenitud del Espíritu. Puede darse el caso en grupos y en religiones no cristianas aunque les falte el criterio último de la fe y del amor de Cristo⁶⁶.

A partir de la concepción de Tillich, Geffré extiende sus reflexiones con vistas a justificar de nuevo su tesis de que el cristianismo no es «imperialista», aunque sea portador de la revelación final:

«Sa thèse originale [de Tillich] sur le paradoxe du christianisme comme religion de la révélation finale ouvre une voie féconde pour exorciser la prétention d'une religion chrétienne qui aurait le monopole de la révélation divine. Le paradoxe consiste à affirmer que, puisque le christianisme est la religion de la révélation finale, il exclut toute prétention à l'inconditionnalité de la part d'une voie de révélation particulière, à commencer par la sienne propre»⁶⁷.

Para él, las tesis de Tillich apuntan a la articulación entre la pretensión de cada religión de revelar al Absoluto y la del cristianismo de ser la religión de la revelación final. La religión cristiana muestra una vía concreta de salvación, pero no puede pretender absolutizar esta vía particu-

⁶⁶ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, vol.3, 153-154. Tillich no identifica comunidad manifiesta con iglesias, pues las iglesias son actualización y distorsión de la comunidad espiritual. Hay comunidad espiritual latente «antes» del encuentro con la revelación central y comunidad manifiesta después de ese encuentro. Pero el «antes» y el «después» se ha de entender en un doble sentido: como el «*kairós* central» (*basic kairos*) que ha establecido el centro de la historia, el acontecimiento de Jesús como el Cristo, y como *kairós* derivados (*derivative kairoi*) del encuentro existencial de un grupo religioso con este acontecimiento central.

⁶⁷ C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 11. Geffré considera además que la posición de Tillich está en consonancia con la tradición católica en cuanto a la afirmación de una revelación universal que desborda las fronteras del cristianismo y que está fundada sobre la presencia universal del Logos y del Espíritu de Dios en el conjunto de la humanidad.

lar, precisamente por ser la religión de la revelación final. Es más, según afirma Tillich en su *Dogmatik*, ninguna realización histórica constituye la esencia del cristianismo, pues la esencia del cristianismo es más universal que toda realización pensable del mismo. Según Geffré, estas consideraciones permiten desmitificar la *hybris* de toda religión particular, incluida la cristiana. Pero, al mismo tiempo, nos invitan a comprender y respetar el compromiso absoluto e incondicional que requiere la adhesión a toda religión particular, sin caer en el relativismo. En efecto, el dominico francés subraya que la denuncia de la pretensión de absoluto del cristianismo propuesta por Tillich no conduce a un relativismo histórico y recuerda la importancia que daba Tillich a la tradición eclesial como memoria normativa de la Escritura, testigo de la irrupción originaria de la revelación perfecta. De hecho, a la comunidad eclesial le corresponde la importante tarea de permanecer vigilante ante la tentación de demonización o de profanación de la revelación final recibida. Es decir, le corresponde ser fiel al denominado «principio protestante» de Tillich, rechazando la identificación de cualquier elemento de la realidad humana o histórica con Dios. Al mismo tiempo, la tradición eclesial también está llamada a plantearse cómo llegar a una «síntesis creativa» entre la vía concreta de salvación que propone y las que ofrecen otras religiones, ejerciendo el discernimiento⁶⁸.

Las religiones tienen en común la experiencia de lo sagrado como «preocupación última», como descentramiento en función del Misterio, y éste puede ser, según Geffré, un criterio común para el diálogo interreligioso. Pero sólo será posible en la medida en que cada religión permanezca abierta a la autocrítica:

«Mais l'avenir de ce nouvel œcuménisme [interreligieux] dépend de la manière dont chaque religion demeure ouverte à la norme critique du Principe protestant. Seule cette critique de la religion au nom de la religion elle-même permet à chaque religion de dépasser la tentation de repliement sur soi et d'auto-absolutisation et donc de rester ouverte au dialogue»⁶⁹.

Además de lo anterior, para Geffré la noción paradójica de revelación final ilumina también el debate en el seno de la Iglesia católica sobre la

⁶⁸ Cf. C. GEFFRÉ, *Révélation, écriture et tradition dans la Dogmatique de 1925*, o.c., 213.

⁶⁹ C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 20.

relación entre el diálogo interreligioso y el anuncio misionero de la Iglesia. Dado que según su planteamiento sólo es absoluta la revelación final como llegada del Reino de Dios, no del cristianismo histórico o las Iglesias, la misión *ad gentes* se ha de centrar más en el testimonio del Reino de Dios que en la búsqueda de conversión al cristianismo:

«La mission de l'Église est moins de convertir les membres des autres religions à cette religion particulière qu'est le christianisme, que de les convertir à l'inconditionnalité de la révélation finale. Ainsi, la mission doit être moins polarisée sur le changement de religion que sur le témoignage rendu au Royaume de Dieu qui a fait irruption depuis l'origine de l'humanité et continue d'advenir dans l'histoire religieuse de l'humanité au-delà des frontières visibles de l'Église»⁷⁰.

No significa, sin embargo, que Geffré desestime el valor de la misión, sino que invita a redefinir su urgencia desde la nueva perspectiva del reconocimiento del valor salvífico de otras religiones⁷¹. Así pues, recuerda que tanto los textos del Concilio como el magisterio posterior afirman al mismo tiempo las posibilidades de salvación ofrecidas a todos los hombres y mujeres fuera del ámbito cristiano así como la necesidad de seguir dando testimonio del amor de Dios revelado en Jesucristo⁷². Subraya que la urgencia de la misión ya no está polarizada por la incorporación a la Iglesia como medio exclusivo de salvación, sino en el anuncio y testimonio del amor de Dios y de los valores del Reino, de cual la Iglesia es signo escatológico. La finalidad de la actividad misionera de la Iglesia es, por tanto, proclamar con palabras y con gestos que en Jesucristo ha llegado el Reino de Dios. La primera razón para dar testimonio de ello, afirma Geffré, no es pues el deseo de convertir al otro, sino haber experimentado que supone un verdadero tesoro para la propia vida. Y aunque el diálogo interreligioso sea ya una forma de misión que invita a la transformación recíproca y a la conversión —al reconocer que ninguno de los interlocutores verifica en su vida la verdad que confiesa—, el dominico recuerda que la misión explícita sigue siendo necesaria. Sin embargo, presenta una serie de etapas que no se pueden obviar:

⁷⁰ *Ib.*, 13.

⁷¹ Cf. C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, o.c., 123-128.

⁷² Cf. *Nostra Aetate* 2; *Redemptoris missio* (1991) 18; *Diálogo y anuncio* (1991) 33-41; *Dominus Iesus* (2000) 18.

«On peut dans un premier temps annoncer le Royaume de Dieu et inviter à la conversion pour vivre des valeurs du Royaume sans même faire déjà mention de l'évènement Jésus-Christ. Il y a en effet un certain nombre de valeurs du Royaume que j'ai appelées plus haut des valeurs christiques que beaucoup d'hommes et de femmes peuvent partager. Mais après avoir manifesté le Royaume qui vient en paroles et en actes, on doit annoncer Jésus-Christ comme celui qui dans son humanité a inauguré le Royaume de Dieu et nous a révélé le vrai visage de Dieu. Ensuite, dans un troisième temps, on peut faire découvrir le mystère de l'Église comme le lieu où Dieu vient au-devant des hommes et en même temps comme le point d'aboutissement de la recherche de la Réalité ultime de l'univers, recherche qui est déjà à l'œuvre dans les autres traditions religieuses»⁷³.

Por último, el dominico deduce del concepto de revelación final su propuesta explicativa de la existencia de una pluralidad de religiones: no se trata sólo de un hecho, sino que pertenece al designio misterioso de Dios. Por tanto, como desarrollaremos más adelante, nos encontramos ante un pluralismo *de iure* (*de droit*), que se fundamenta «sobre la necesaria desabsolutización de toda religión histórica como encarnación de la revelación final»⁷⁴, y que constituye una llamada al respeto del misterio de toda revelación:

«Ainsi, la règle pratique que devrait commander l'œcuménisme interreligieux de l'avenir serait ne pas confondre la question de la vérité du christianisme avec celle de sa supériorité. Au nom de la foi chrétienne, c'est dans cette voie de salut concrète inaugurée par Jésus-Christ que je reçois la révélation finale sur Dieu, sur le monde, sur l'homme. Mais je laisse ouverte la question de savoir si la révélation finale peut être atteinte dans d'autres religions»⁷⁵.

Así, el hecho de que desde la fe cristiana recibamos la revelación final, gracias a la vía de salvación concreta ofrecida por Cristo, no significa negar la posibilidad de alcanzar también dicha revelación final por otras vías.

En cuanto a la distinción que Geffré propone entre la verdad del cristianismo y la superioridad del mismo, merece ser profundizada y ha de

⁷³ C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, o.c., 128. Este texto es importante para situar correctamente el pensamiento de Geffré pues, a pesar de que en algunas ocasiones subraya la diferencia entre Cristo, el Reino, la Iglesia o el cristianismo histórico, tampoco los desvincula.

⁷⁴ Cf. *ib.*, 11.

⁷⁵ *Ib.*, 12-13.

entenderse teniendo en cuenta los desplazamientos de la noción de verdad producidos en la teología contemporánea a partir del «giro hermenéutico», asumido por el autor. Nos detendremos brevemente en esta cuestión, de capital importancia para comprender sus afirmaciones sobre la singularidad del cristianismo.

II. EL ESTATUTO DE LA VERDAD CRISTIANA

En *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Geffré propone una alternativa al modelo «dogmatista» de hacer teología, predominante en la teología católica desde el concilio de Trento hasta el Concilio Vaticano II⁷⁶.

Gracias a una serie de condicionamientos históricos y culturales, como el pluralismo filosófico, las nuevas ciencias humanas y el encuentro y convivencia de diferentes culturas, la teología ha asumido un nuevo modelo, el «hermenéutico», que tiene en cuenta la historicidad de toda verdad, incluida la revelada, y la historicidad del ser humano como sujeto que interpreta y que se esfuerza por actualizar el sentido del mensaje cristiano. La teología como hermenéutica, afirma Geffré, es un fenómeno de reescritura a partir de escritos anteriores, un nuevo acto de interpretación del acontecimiento Cristo, planteado como correlación crítica entre la experiencia cristiana fundamental de que da testimonio la tradición y la experiencia humana actual⁷⁷. Por tanto, esta manera de hacer teología es necesariamente plural, pues busca interpretar la palabra de Dios y la experiencia humana, condicionada cultural, social y económicamente... Asimismo, se distancia de la ontología clásica y de las filosofías del sujeto y de la conciencia para considerar el ser en su realidad lingüística⁷⁸.

⁷⁶ C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, Cristiandad, Madrid 1984, especialmente las p.69-92. En el modelo «dogmático» el principal principio hermenéutico era la enseñanza del magisterio, mientras que la Escritura y los Padres o algunos teólogos eran utilizados como mera prueba en la argumentación. En muchos casos, la función de la teología se limitaba a reproducir y legitimar la enseñanza oficial de la instancia jerárquica, único intérprete autorizado en la producción de la verdad.

⁷⁷ Cf. *ib.*, 74.

⁷⁸ Cf. C. GEFFRÉ, «Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine», en G. R. EVANS - M. GOURGES, *Communion et réunion. Mélanges offerts à Jean Marie Roger Tillard*, Leuven University Press, Leuven 1995, 310-311.

Adoptar el paradigma hermenéutico en teología conduce a un desplazamiento de la noción de verdad:

«Elle sera moins de l'ordre du jugement, c'est à dire de l'adéquation formelle entre l'intelligence et la réalité que de l'ordre de l'attestation ou encore de l'interprétation inchoative de la plénitude de la vérité qui coïncide avec le mystère de la Réalité divine. Pour l'instant je me contenterai d'insister sur la dimension *manifestative et eschatologique* de la vérité théologique quand celle-ci se veut fidèle au contenu de vérité de la révélation chrétienne»⁷⁹.

La verdad teológica no se comprende ya como adecuación entre el objeto inmutable y el sujeto que piensa. Todo enunciado teológico, además de reenviar necesariamente al Misterio trascendente e iluminar la fe, vela en cierto modo la plenitud de la verdad. Se reconoce entonces que la verdad del mensaje cristiano y de la teología se caracteriza por tener carácter primordialmente testimonial, por ser una verdad radicalmente histórica y por expresar un consenso social. El objeto de la teología es el Misterio de Dios, cuyo testigo insuperable es Jesús de Nazaret. Así pues, para el cristiano, la verdad es una persona. Sin embargo, no tenemos un acceso inmediato a ella, ya que el acontecimiento Jesucristo se tradujo en una serie de enunciados de fe recogidos en el Nuevo Testamento sobre los cuales trabaja el teólogo. Pero estos enunciados no pueden separarse de su enunciación, pues supondría vaciar el significante de su significado original. Por ello, el testimonio conlleva también distancia, espesor humano, interpretación, del mismo modo que la posesión de las verdades de fe es siempre histórica y por tanto relativa. Los enunciados de fe mantienen así su verdad, pero su justa comprensión depende del poder de significación que posean en un momento histórico dado. Así, Geffré sostiene que:

«Hay que renunciar a la ilusión de una verdad-adhesión o verdad-adecuación, que supone un objeto inmutable y un sujeto cognoscente invariable. Desde que Dios se dio a conocer a los hombres, el elemento interpretativo de la comunidad cristiana pertenece al contenido mismo de la verdad de fe. La verdad cristiana no es un núcleo invariable que se transmite de siglo en siglo en forma de depósito petrificado. Es un acontecer permanente sujeto al riesgo de la historia y de la libertad interpretativa de la Iglesia, bajo el impulso del Espíritu»⁸⁰.

⁷⁹ *Ib.*, 312. El autor desarrolla su modelo hermenéutico apoyándose en el segundo Heidegger, Gadamer y Ricoeur y en el sentido bíblico de verdad.

⁸⁰ C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*, o.c., 89.

A pesar de todo, esta perspectiva hermenéutica no conlleva una relativización de la verdad o una posibilidad infinita de interpretaciones. Por el contrario, éstas se inscriben dentro del interior de un campo hermenéutico determinado por una comunidad de interpretación: la Iglesia. Así, la norma del juicio teológico ha de buscarse a partir de la correlación recíproca entre la experiencia fundamental del Nuevo Testamento y la experiencia colectiva de la Iglesia, marcada por los nuevos estados de la humanidad.

«Más allá del dogmatismo y de la fragmentación anárquica —concluye Geffré— estamos invitados a repensar de nuevo lo que podría ser una *unidad plural* de la verdad cristiana que no comprometa la unanimidad de la fe»⁸¹.

Por todo lo dicho, la verdad del cristianismo es una verdad atestiguada, que no puede ser afirmada sino en la incondicionalidad de la fe. Pertenecce al orden de la manifestación y nos remite a una plenitud de verdad que permanece todavía oculta. Constituye una verdad profética que comporta al mismo tiempo una dimensión cognitiva y una dimensión existencial o ética, que conduce a un «hacer» en la espera del Reino que viene⁸².

Según Geffré, esta noción de verdad abre nuevos horizontes para el diálogo interreligioso: la teología clásica apelaba a una concepción tan absolutista de la verdad objetiva que le impedía reconocer verdades diferentes sin sentir comprometida su pretensión de verdad. A lo sumo, podía considerarlas como preparaciones lejanas de la única verdad, cuyo monopolio ostentaba. Por el contrario, el giro hermenéutico posibilita actitudes más abiertas al diálogo interreligioso:

«El aforismo “la verdad es una, el error es múltiple” no basta. Pues, si es cierto que la verdad es una, también lo es que, humanamente, sólo es poseída de manera múltiple e inadecuada. Sin caer en el relativismo, se puede seguir apelando a la verdad cristiana mostrando al mismo tiempo respeto y estima por las diferentes verdades encarnadas en otras tradiciones religiosas. Y el diálogo sincero y sin *a priori* me lleva más bien a una cierta *conversión* en la manera de confesar y comprender mi propia verdad. Sólo en la experiencia del diálogo con el otro puedo

⁸¹ *Ib.*, 92.

⁸² Cf. C. GEFFRÉ, *Les déplacements de la vérité dans la théologie contemporaine*, o.c., 319.

descubrir que yo no verifico, ni intelectual ni existencialmente, la verdad de la que soy testigo»⁸³.

Entonces, la tarea histórica de la teología consiste hoy en manifestar la verdad del cristianismo, que ni excluye ni incluye las verdades de las otras tradiciones religiosas, sino que se ha de entender en relación a ellas. A ello se refiere Geffré cuando alude a una verdad cristiana «relativa», no en tanto que opuesta a lo absoluto, sino en el sentido de relacional, en referencia a lo que hay de verdad en las otras tradiciones religiosas⁸⁴.

El autor recoge explícitamente esta expresión (verdad «relativa») del filósofo francés Stanislas Breton⁸⁵. Geffré asume esta interesante concepción de «unicidad relacional» para aplicarla a la verdad del cristianismo, que ni excluye ni incluye toda verdad, sino que es singular, «relativa» a otras verdades. No significa, pues, que restrinja la validez del cristianismo a los cristianos, sino que pretende destacar la apertura y el carác-

⁸³ C. GEFFRÉ, *La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso: Selecciones de teología* 37 (1998) 144.

⁸⁴ Cf. *ib.*, 143. Esta afirmación de Geffré está presente también en: *Le paradoxe christologique...*, o.c., 165 y 174, y *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 83-84.

⁸⁵ S. BRETON, *Unicité et monothéisme*, Cerf, Paris 1981, 16-17. Breton estudia en esta obra el concepto de unicidad desde la lógica de Frege y algunos desarrollos de Hegel, para aplicarlos después a la pregunta acerca de la unicidad cristiana. Dado que el cristianismo aparece en un tiempo, puede inscribirse en una serie temporal, como la de los números enteros naturales. Por ello, podemos hablar de una «unicidad de posición» o «unicidad relativa» del cristianismo en referencia a otras religiones. Breton explica que la especificidad del cristianismo es su apertura a la alteridad, pues el cristianismo tiene como dimensión constitutiva el «ser-para-otro», que se manifiesta en el dinamismo profundo de la pasión-resurrección. Por tanto, el cristianismo está llamado a «un imperativo de modestia», a vivir con humildad ante el Dios oculto que aparece en la locura de la Cruz, a reconocer los propios límites. Además, «ser-para-el-otro» implica que se lleven sus cargas y que se ayude al otro a ir hasta el final de su propia verdad. Pues la verdad, en su sentido ontológico, se define por la adecuación de lo que se es a lo que se está llamado a ser. Consentir sin condiciones a la verdad del otro sigue siendo, en la práctica, la más dura conversión de la conciencia cristiana de unicidad. Implica un homenaje al Dios escondido cuyas vías no son necesariamente las nuestras. Toda forma religiosa, por rica que sea, no es más que un sistema que traduce la distancia que separa al ser humano de la presencia ausente de una realidad que le trasciende. Por ello, todo progreso en el camino del otro incita a un mejor conocimiento de uno mismo. No hay recetas para el buen uso cristiano de la unicidad, concluye el autor, sino la práctica de una austera fidelidad «al Dios bíblico del perpetuo tránsito».

ter relacional del cristianismo. Asimismo, el dominico alude a la concepción de Franz Rosenzweig, según la cual la esencia de la verdad consiste en ser compartida.

Las constataciones anteriores, lejos de llevar al relativismo o al escepticismo, ponen de manifiesto según Geffré el carácter trascendente de la verdad absoluta, que coincide con el misterio mismo de Dios⁸⁶. Igualmente, invitan a reconocer la singularidad de la verdad cristiana, que posee en sí misma principios de limitación; uno de ellos es su dimensión escatológica:

«[...] le chrétien doit renoncer à toute prétention de vérité absolue, précisément parce qu'il confesse Jésus-Christ comme Absolu, c'est-à-dire comme plénitude eschatologique qui ne sera jamais révélée dans l'histoire»⁸⁷.

A la luz de estas consideraciones podemos ahora interpretar la distinción del autor entre la verdad cristiana y la superioridad del cristianismo. Si bien el término de la verdad cristiana es absoluto, el cristiano no la posee en plenitud, y por tanto no debe situarse frente a otras religiones con actitud de superioridad. Geffré reconoce aquí la «desproporción entre la insondable riqueza de Dios, término de la experiencia religiosa, y la captación propia, con el consiguiente aprecio por los valores del otro y el “amor de la verdad que se indaga”»⁸⁸. Por ello subraya la distinción entre la verdad hacia la que se orienta el cristianismo con el acceso a la misma que alcanza el cristiano. Esta perspectiva aparece también en el documento conjunto del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso y la Congregación para la evangelización de los pueblos, *Diálogo y anuncio* 49:

«La plenitud de la verdad recibida en Jesucristo no da a cada uno de los cristianos la garantía de haber asimilado plenamente tal verdad. En última instancia, la verdad no es algo que poseemos, sino una Persona por la que tenemos que dejarnos poseer. Se trata así de un proceso sin fin».

Se introduce aquí la doble perspectiva que utiliza el teólogo francés: la de Dios que se revela de manera plena en Jesucristo y la de la capaci-

⁸⁶ Cf. C. GEFFRÉ, *La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso*, o.c., 143.

⁸⁷ C. GEFFRÉ, *Paul Tillich et l'avenir de l'œcuménisme interreligieux*, o.c., 5.

⁸⁸ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *El pluralismo religioso: niveles, modelos, aportas*, o.c., 47-48.

dad del ser humano para acceder a ella. En este sentido, Geffré estaría de acuerdo con la afirmación de la *Dominus Iesus*: «la verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano» (DI 7), pues ésta se sitúa desde el plano de Dios. Asimismo, el documento de la Comisión Teológica Internacional *El cristianismo y las religiones* recuerda que por el hecho de ser en última instancia una Persona, la verdad cristiana «no está a nuestra disposición» (104), no podemos por tanto reducirla o modificarla para facilitar el diálogo. Precisamente Geffré pretende subrayar la trascendencia de la verdad cristiana, junto con su dimensión escatológica. No podemos ocultar, sin embargo, el hecho de que la verdad, por ser tal, es siempre «superior», aunque siempre esté al servicio de los hombres⁸⁹. Pero dado que nuestro acceso a ella no está garantizado, no se puede afirmar del mismo modo la superioridad del cristianismo.

Asimismo, los planteamientos de Breton que Geffré asume pueden aclarar ciertas afirmaciones sorprendentes del dominico estudiado, como la conciencia cristiana de una carencia (*manque*) en referencia a otras prácticas religiosas⁹⁰. Concebir el cristianismo como religión de la alteridad, cuya singularidad adquiere todo su significado en relación al Otro y a los otros, puede ayudar a vislumbrar cómo el cristianismo vive su «incompletud» en relación a otras religiones y creencias. No se trata de que éstas completen lo que le falta al cristianismo sino que el encuentro y la relación con ellas puede contribuir a que se manifieste la propia identidad del cristianismo. En este sentido Geffré estaría en continuidad con el magisterio de Juan Pablo II, que ha afirmado en diversas ocasiones que el diálogo no sólo conduce a comprender al otro, sino que es una vía que ayuda a profundizar la propia identidad y supone un enriquecimiento recíproco⁹¹.

⁸⁹ Cf. *El cristianismo y las religiones*, 104. «La verdad como verdad es siempre «superior»; pero la verdad de Jesucristo, en la claridad de su exigencia, es siempre servicio al hombre; es la verdad del que da la vida por los hombres para hacerlos entrar definitivamente en el amor de Dios».

⁹⁰ Cf. *supra*, nota 32.

⁹¹ Así, por ejemplo, la *Redemptoris missio* afirma que: «Las otras religiones constituyen un desafío positivo para la Iglesia de hoy; en efecto, la estimulan tanto a descubrir y conocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, como a profundizar en la propia identidad y a testimoniar la integridad de la revelación, de la que es depositaria para el bien de todos», RM 56. También aparecen este tipo de afirmaciones en los documentos del Pontificio consejo para el diálogo interreligioso:

III. CONSECUENCIAS PARA LA SINGULARIDAD DEL CRISTIANISMO

De las anteriores reflexiones sobre la paradoja cristológica y el estatuto de la verdad cristiana se desprenden, según el autor, una serie de consecuencias para una adecuada comprensión de la singularidad del cristianismo, que presentamos de manera ordenada a continuación. En primer lugar, Geffré trata de responder a la pregunta acerca del lugar de la pluralidad religiosa en el designio de Dios y sostiene que además de un hecho que constatamos, ha de ser querido por Dios, por lo que acepta un pluralismo religioso «de principio». Si es así, ¿cómo participan las religiones en el plan salvador de Dios? El autor asume el enfoque inclusivo, pero reinterpreta la noción de cumplimiento en un sentido no totalitario; para ello distingue la unicidad de Cristo de la unicidad del cristianismo como religión histórica y reconoce que hay una dimensión irreducible en las otras religiones que no se puede recapitular en el cristianismo. Considera que las religiones no cristianas son mediaciones «derivadas» de salvación y por último, señala que la unicidad del cristianismo es una unicidad en «devenir», como plenitud escatológica; la especificidad del cristianismo es justamente su carácter dialogal, es la religión de la alteridad.

1. PLURALISMO «DE PRINCIPIO» (QUERIDO POR DIOS)

El Concilio Vaticano II inició una nueva era en la teología católica al presentar una valoración positiva de las religiones no cristianas. Sin embargo, no se preguntó sobre el significado teológico del pluralismo religioso. Geffré, junto con otros teólogos, distingue entre el pluralismo religioso de hecho y de principio y defiende la legitimidad del pluralismo religioso de principio. Así, la existencia de pluralidad de religiones puede ser expresión de la voluntad misma de Dios: manifestar las rique-

La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones de 1984 alude a expresiones como «recíproco enriquecimiento» [35] o «transformación recíproca» [43]. En *Diálogo y anuncio* de 1991 se indica que: «Lejos de debilitar su fe, el diálogo verdadero la hará más profunda. Llegarán a ser más conscientes de su *identidad cristiana* y percibirán más claramente los elementos distintivos del mensaje cristiano» [50]. (Las cursivas son nuestras.)

zas de la plenitud de la verdad de su misterio insondable a través de la diversidad cultural y religiosa⁹². A pesar de que el número 4 de la declaración *Dominus Iesus* considera que «el perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto*, sino también *de iure* (o de principio)», el dominico mantiene esta distinción en sus artículos posteriores a esta declaración. Considera que esta cuestión no implica una relación directa con el relativismo como indica la *Dominus Iesus*. Asimismo afirma que no hay una relación directa entre aceptar un pluralismo de derecho y considerar sobrepasadas las verdades enumeradas a continuación por la *Dominus Iesus*, en particular el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la inspiración de los libros de la Sagrada Escritura, la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad entre la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo o la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo⁹³.

Por el contrario, nuestro autor interpreta el pluralismo como parte del designio misterioso de Dios, que ha querido una humanidad plural, acepta la pluralidad de culturas y también de fenómenos religiosos. Para fundamentar teológicamente esta afirmación, retoma la centralidad del misterio de la encarnación: desde el origen, el designio creador de Dios es un designio de salvación en Jesucristo. Como hemos señalado al hablar de la revelación, Geffré, siguiendo a Rahner, considera que las religiones pueden ser objetivaciones de la voluntad universal salvífica de Dios, tentativas balbucientes del ser humano en su anhelo del Dios verdadero, el cual se comunica a sí mismo gratuitamente. Así pues, la revelación histórica es «sacramento» de una revelación inmanente presente en toda la historia humana. Si bien es cierto que el mito de Babel destaca la ambigüedad de la diversidad de lenguas y culturas, el Dios de la revelación bíblica bendice la multiplicidad del ser humano, creado varón y mujer; razón por la cual se puede inferir que bendice también la multiplicidad de pueblos, lenguas y de culturas. Y si es así, ¿cómo no iba a permitir la

⁹² Cf. C. GEFFRÉ, *Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*, o.c., 105. Geffré se alinea con teólogos como Schillebeeckx, Duquoc y Dupuis en este reconocimiento de un pluralismo de principio, aunque se distancia de Dupuis en su manera de concebir el Logos eterno universal y en la afirmación de una «complementariedad» de las religiones con el cristianismo. Cf. *Croire et interpréter*, o.c., 128-129.

⁹³ Cf. C. GEFFRÉ, *L'avenir du dialogue interreligieux après Dominus Iesus*, o.c., 132.

multiplicidad de formas religiosas indisolubles de las diversas culturas? —se pregunta Geffré—. Un signo de ello puede ser «el milagro de Pentecostés»:

«Il est permis de penser que le miracle de la Pentecôte, à l'étape ultime de la Révélation, nous manifeste en clair que les diverses formes religieuses depuis des millénaires sont comme une pédagogie vers la découverte du vrai Dieu. En dépit de leurs erreurs et de leurs imperfections, les multiples expressions du phénomène religieux concourent à leur manière à une meilleure manifestation de la plénitude inépuisable de mystère de Dieu»⁹⁴.

El autor da gran importancia al relato de Pentecostés, pues en cierta manera rehabilita la confusión suscitada por la pluralidad de lenguas en el mito de Babel. En Pentecostés, explica Geffré, el Espíritu de Cristo resucitado provocó en los apóstoles la capacidad de contar la historia de salvación en la diversidad de lenguas, posibilidad siempre actual de narrar las maravillas de Dios en la pluralidad de lenguas y culturas⁹⁵. De este modo, Pentecostés aparece como símbolo de la promesa de una diversidad reconciliada, como misterio en el que la comunicación es posible en medio de las diferencias, como símbolo del encuentro entre religiones y culturas.

La diversidad de religiones puede ser, por tanto, expresión del «inabarcable misterio de Dios» pues, como afirmó Juan Pablo II después del encuentro de Asís en 1986, las diferencias religiosas no significan necesariamente una reducción del designio de Dios; mayor importancia tiene la unidad universal de su designio⁹⁶.

⁹⁴ C. GEFFRÉ, *Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*, o.c., 107.

⁹⁵ Cf. C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour XXI^e siècle?*, o.c., 220.

⁹⁶ Cf. «Discours aux cardinaux et aux membres de la curie romaine du 22 décembre 1986», *Documentation catholique* n° 1933, 1987, 133-136; citado en C. GEFFRÉ, *Réflexions théologiques sur le pluralisme religieux*, o.c., 111. Esta cita de Juan Pablo II es recogida también por J. J. ALEMANY: «[...] los hombres] cuando profesan religiones diferentes e incompatibles entre sí, pueden incluso concebir sus divisiones como insuperables. Pero, a pesar de ello, están incluidos en el grande y único designio de Dios, en Jesucristo, que “se ha unido en cierto modo con todo hombre”, incluso si éstos no son conscientes de ello». J. J. ALEMANY, *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia* (Biblioteca de Teología Comillas 3), Bilbao 2001, 119, que a su vez cita de una edición francesa: F. GIOIA (ed.), *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement de l'Église catholique (1963-1993)*, Éditions de Solesmes, Sarthe 1998, 565-566.

2. UN CUMPLIMIENTO NO TOTALITARIO

Una vez afirmada la pluralidad religiosa de principio, el teólogo francés aborda la delicada cuestión de cómo participan las religiones en el plan salvador de Dios. Manteniendo los dos principios incuestionables: la voluntad salvífica universal de Dios y la unicidad de mediación de Jesucristo, asume el enfoque inclusivo presente el Concilio Vaticano II y su teoría del cumplimiento. La salvación en las religiones tiene lugar por la mediación del misterio pascual de Jesucristo, de un modo que sólo Dios sabe (GS 22). «Los rayos de verdad», las «semillas del Verbo» y los valores salvíficos presentes no sólo en las personas, sino en las tradiciones religiosas mismas pueden suponer una preparación evangélica que encuentra su cumplimiento en Cristo, pero sin perder su originalidad. Este subrayado es importante para Geffré, que considera que la noción de cumplimiento ha de ampliarse para respetar los elementos específicos de cada tradición «irreducibles» al cristianismo.

«Quand on réfléchit au rapport des autres religions au christianisme, il est donc insuffisant de comprendre leurs valeurs positives comme un implicite chrétien. Elles peuvent témoigner d'un *irréductible* qui relève de l'Esprit de Dieu qui souffle où il veut. On doit chercher réinterpréter ce que peut être un accomplissement non totalitaire à la lumière de la nouvelle théologie chrétienne du judaïsme qui tend à s'imposer à la suite de l'enseignement du Vatican II. Elle est prête à reconnaître dans Israël un irréductible qui ne se laisse pas intégrer dans l'Église au plan de l'histoire»⁹⁷.

A juicio de nuestro autor, el conjunto de los teólogos reconoce en la actualidad que Israel sigue siendo depositario de la elección de Dios y de la promesa divina, por lo que podemos hablar de un encuentro cara a cara (*un face à face permanent*) entre Israel y el cristianismo hasta el final de los tiempos. La separación de la Iglesia naciente y de Israel sería indicio de un «diálogo originario» inscrito en el «cisma originario» del nacimiento del cristianismo. Por tanto, se ha de afirmar que las promesas del pueblo de Dios encuentran su cumplimiento en el pueblo de la Nueva Alianza junto con el reconocimiento de que la Iglesia, en sentido estricto, no sustituye a

⁹⁷ C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, o.c., 66. Nos hemos servido asimismo de las referencias del autor a este tema en: *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, o.c., 360-362.

Israel, sino que dilata o amplía el único pueblo de Dios. Así pues, Israel representa un «irreducible» que no se deja integrar en la Iglesia histórica.

De este modo, Geffré propone como paradigma de relación interreligiosa la que se establece entre el cristianismo y el judaísmo, para mantener al mismo tiempo un cristocentrismo inclusivo y reconocer el valor irreducible de las otras tradiciones religiosas. Pues así como la Iglesia no integra ni reemplaza a Israel, tampoco integra y reemplaza la parte de verdad religiosa auténtica de la que una tradición es portadora. Si se admite que las religiones son portadoras de la presencia escondida, seminal, del misterio de Cristo, habremos de reconocer que han de ejercer algún papel en la salvación.

«Si beaucoup d'hommes et de femmes sont sauvés en Jésus-Christ, ce n'est pas *en dépit* de leur appartenance à telle ou telle tradition religieuse, mais *en elles et à travers elles*. [...] Mais quelles que soient les déviations de religions, il semble légitime prétendre que toute religion, même rudimentaire, offre une ouverture à une altérité, une ouverture qui apporte un surcroît d'humanité et favorise une ouverture à autrui, et que va donc dans le sens de ce que nous confessons en Jésus-Christ, comme vérité du rapport à Dieu et de notre rapport aux autres. [...] on peut parler de *médiation dérivée*, pour autant que les traditions religieuses sont comme des quasi-sacrements de la présence du mystère du salut accompli en Jésus-Christ. Elles sont à la fois des signes du don de Dieu et des dispositions existentielles à l'accueil de ce don»⁹⁸.

Con la expresión «mediación derivada», Geffré se mantiene en continuidad con las indicaciones acerca del carácter central y único de la mediación de Cristo que aportan la *Redemptoris Missio* («mediaciones parciales») y la *Dominus Iesus* («mediación participada») ⁹⁹. El autor rechaza

⁹⁸ C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, o.c., 113-114.

⁹⁹ El número 14 de la *Dominus Iesus* (2000) afirma: «... la teología está hoy invitada a explorar si es posible, y en qué medida, que también figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación. En esta tarea de reflexión la investigación teológica tiene ante sí un extenso campo de trabajo bajo la guía del Magisterio de la Iglesia. El Concilio Vaticano II, en efecto, afirmó que "la única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única" (LG 62). Se debe profundizar el contenido de esta mediación participada, siempre bajo la norma del principio de la única mediación de Cristo: "Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo, cobran significado y valor *únicamente* por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias" (RM 5)».

za explícitamente la noción de complementariedad entre la verdad de la revelación de Jesucristo y la verdad de la que son portadoras otras religiones, pues esta noción puede hacer creer que la revelación cristiana necesita ser completada por las verdades de otras regiones; y, en cierto modo, tampoco respeta suficientemente la alteridad irreducible de cada tradición religiosa. Así, para Geffré:

«Il faut accepter l'idée d'une différence difficilement surmontable avec laquelle il faut vivre dans le temps de l'histoire. Mais il reste vrai qu'une meilleure connaissance des richesses des autres traditions religieuses peut nous aider à mieux déchiffrer et mieux expliciter les virtualités dont la vérité qui nous est confié est porteuse. C'est justement la chance du dialogue interreligieux de conduire chaque interlocuteur à une meilleure compréhension de sa propre vérité. Nous ne sommes les propriétaires ni de Dieu, ni de la vérité et c'est dans un dialogue sincère que nous sommes conduits à la célébration d'une vérité plus haute que la vérité partielle dont nous nous réclamons»¹⁰⁰.

Aquí se traslucen las concepciones de nuestro autor acerca de la verdad y de la revelación que hemos analizado anteriormente. Así, el encuentro con otras tradiciones religiosas no complementa o completa la revelación cristiana, pero sí puede conducir al cristianismo a una mejor comprensión de la misma.

3. EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN DE ALTERIDAD. UNICIDAD RELACIONAL DEL CRISTIANISMO

Así pues, Geffré considera que el diálogo interreligioso pone de manifiesto la especificidad cristiana: su apertura al Otro y a los otros. El carácter dialógico del cristianismo está inscrito en su propia identidad, brota del misterio de la encarnación y del misterio pascual, que desvela un Dios siempre mayor, un Dios que se revela en la ausencia de la Cruz y que remite a la alteridad del otro como prójimo. La identidad cristiana es una realidad dinámica, un *devenir* que supone una apertura y un servicio permanente al otro en su diferencia¹⁰¹. Asimismo, el autor subraya que el

¹⁰⁰ C. GEFFRÉ, *L'avenir du dialogue interreligieux après Dominus Iesus*, o.c., 134.

¹⁰¹ El autor lo expresa así: «L'identité chrétienne est de l'ordre du *devenir* et du consentement à l'autre dans sa différence». *Le paradoxe christologique...*, o.c., 178; y también: «l'identité chrétienne appelle son propre dépassement. Loin d'exercer une

cristianismo no es comparable a ninguna religión en la medida en que se define esencialmente en referencia al Evangelio, lo cual supone el *dépassement* de la letra por el Espíritu. Todo ello supone una libertad única con respecto a toda ley o código religioso que defendiera la justificación del hombre por sí mismo¹⁰².

Por lo demás, esta singularidad del cristianismo como vivencia de la lógica pascual se realiza de un modo enriquecedor en la práctica del diálogo interreligioso desde el respeto al otro en su diferencia, pero sin olvidar que la verdadera tolerancia se apoya en convicciones fuertes¹⁰³. Sin embargo, la existencia pascual no se limita al diálogo interreligioso, sino que lleva consigo la exigencia de perpetuar experiencias históricas que prolonguen el acontecimiento pascual. Así, la religión cristiana ha de ser signo y visibilización de la presencia universal latente del misterio de Cristo¹⁰⁴. De este modo ha de comprenderse la singularidad cristiana: una unicidad de orden testimonial, en devenir, que manifieste la especificidad del cristianismo como religión de alteridad, de apertura al Otro y a los otros; una unicidad, en suma, relacional.

IV. VALORACIÓN CRÍTICA

Tras recorrer los escritos de Claude Geffré para intentar sistematizar su propuesta en teología de las religiones, aparece ante nosotros la imagen de un «cuadro impresionista», lleno de evocaciones sugerentes, con un equilibrio bastante logrado y una luz considerable. Dando un paso más, y en un acercamiento más detenido, se ponen de manifiesto el conjunto de pinceladas, no siempre perfiladas, que integran dicho cuadro. Emerge entonces, más que una sistematización coherente, una pluralidad de perspectivas que enriquecen su reflexión y previenen contra conclusiones precipitadas, que en muchas ocasiones quedan matizadas en otro lugar de

violence despotique à l'égard des autres religions, l'être-là chrétien ou son être-pour-soi n'a sa consistance que dans son être-pour les autres». *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, o.c., 369.

¹⁰² Cf. C. GEFFRÉ, *Croire et interpréter*, o.c., 123, y C. GEFFRÉ, *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, o.c., 103.

¹⁰³ Cf. GEFFRÉ, *Le paradoxe christologique*, o.c., 165.

¹⁰⁴ Cf. C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour xx^e siècle?*, o.c., 140.

sus escritos. Por otra parte, hay que señalar su vinculación a diversos autores, como Tillich, Stanislas Breton, Michel de Certeau, Rahner..., a los que alude con frecuencia, hasta el punto de que, en ocasiones su perspectiva personal se desdibuja. En este mismo sentido, en algunos momentos se echa en falta una mayor precisión terminológica o una argumentación más ordenada. El mismo autor reconoce que muchos de sus escritos responden a una petición concreta, en medio de múltiples tareas:

«Ecrire n'a jamais été un propos délibéré ou spontané de ma part; je m'efforçais cependant de transformer des demandes occasionnelles en champ de travail personnel. Ce qui me frappe dans cet itinéraire c'est le temps perdu en même temps que l'absence de temps: temps perdu en réunions, en consultations, en corrections, en lectures de manuscrits»¹⁰⁵.

Sería, pues, deseable que escribiera un nuevo libro en el que expusiera de manera sistemática su síntesis personal en torno a la teología de las religiones, que de momento sólo alcanza a vislumbrarse a través de sus múltiples artículos y en sus dos últimos libros. El primero, *Profession théologien: Quelle pensée chrétienne pour le XXI siècle?*, publicación de sus diálogos con Gwendoline Jarczyk, resulta confuso, ya que no siempre es posible seguir el hilo argumental de Geffré, tanto por el género literario empleado como por las farragosas preguntas de la entrevistadora. Por último, los capítulos 4 a 7 de *Croire et interpréter* despliegan sus tesis principales, pero no terminan de mostrar la hondura o justificación de las mismas, que han de ser rastreadas en otros artículos y colaboraciones o recurriendo directamente a sus fuentes de inspiración.

En realidad, el teólogo participa de una situación bastante generalizada en teología de las religiones, en la que resulta más fácil mostrar las aporías de un modelo que hacer una propuesta de conjunto satisfactoria. El mismo Geffré es consciente que su investigación está inacabada y puede dar pie a interpretaciones contradictorias¹⁰⁶. A pesar de ello, emprende la tarea de profundizar el modelo inclusivo de manera que respete la alteridad de las otras religiones: parte de un cristocentrismo constitutivo, reconociendo al mismo tiempo los valores propios de otras religio-

¹⁰⁵ C. GEFFRÉ, *Profession théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?*, o.c., 67.

¹⁰⁶ Cf. *ib.*, 212: «Je suis moi-même dans une recherche tâtonnante, et l'on pourra toujours m'accuser de contradiction».

nes, «irreducibles» al cristianismo. Por ello se refiere a un «cumplimiento no totalitario» o también a un «pluralismo inclusivo».

A grandes rasgos, la propuesta de Geffré es atrayente por su equilibrio: atento a los peligros que puede presentar el modelo inclusivo, entre los que se encuentra el imperialismo, se mantiene en él para mostrar que el carácter dialógico del cristianismo se puede fundamentar en la paradoja cristológica, específica del cristianismo. De este modo emerge una unicidad cristiana dialógica y relacional.

A continuación presentaremos la valoración de los elementos más significativos que se desprenden de la propuesta del dominico francés.

En primer lugar es muy sugerente su teoría teológica de la verdad, que incorpora el giro hermenéutico a la verdad teológica. Éste es también uno de los campos propuestos por Pedro Panizo para seguir caminando en teología de las religiones:

«El reconocimiento de la desproporción entre la insondable riqueza de Dios término de la experiencia religiosa, y la captación propia, con el consiguiente aprecio por los valores del otro y el “amor de la verdad que se indaga” (*“rapimur amore indagande veritatis”* [s. Agustín]), superando el relativismo, pero sin que esa superación suponga formularse necesariamente en una teoría del conocimiento que confunda la verdad hacia la que se orienta la razón de forma incondicional con el acceso a esa verdad que el sujeto consigue»¹⁰⁷.

El carácter testimonial de la verdad apuntado por Geffré y su dimensión escatológica tienen hondas consecuencias para la teología de las religiones. El hecho de que la Verdad, en última instancia, sea una persona, pone de manifiesto que nuestro conocimiento del misterio de Cristo es fragmentario e incompleto. Permite asimismo conciliar la plenitud de la verdad cristiana con la posibilidad de verdad en otras religiones. Así pues, la distinción entre la verdad misma y nuestro acceso a ella excluye una concepción exclusivista de la verdad cristiana, pero evitando el relativismo. Facilita, por tanto, el diálogo interreligioso en la medida en que permite mantener la verdad del cristianismo sin situarse, por ello, en una posición de superioridad que consideraría erróneas a las demás religiones. Además, la hermenéutica señala el trasfondo lingüístico de la verdad y su dimensión social, que tiene como consecuencia la ineludible

¹⁰⁷ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *El pluralismo religioso: niveles, modelos, aporías*, o.c., 47-48.

tarea de inculturar la verdad cristiana en todo tiempo y cultura. Así, la teología de las religiones se ve confrontada con la pregunta: ¿cómo reformular la teología cristiana en contextos culturales en los que la noción de unicidad es un impedimento para su comprensión misma? De ahí que el autor asocie a la cuestión de la verdad, la reflexión filosófica y teológica acerca de la noción de unicidad. Inspirándose en Stanislas Breton, propone una comprensión de la unicidad cristiana como una unicidad relacional, en devenir, que caracteriza al cristianismo como religión de la alteridad.

Resulta interesante señalar que Geffré no recurre a la Trinidad para fundamentar la dimensión dialógica del cristianismo, sino que apunta nuevas vías para encontrar en el cristianismo mismo los principios de limitación de una unicidad cerrada en sí misma. En primer lugar, la dimensión pascual del misterio de Cristo y su kénosis manifiestan que lo específico del cristianismo es su trascendimiento, su apertura al Otro y a los otros, de lo cual Geffré deduce que el cristianismo es la religión de la alteridad. La kénosis de Jesús también constituye uno de los elementos de la paradoja cristológica: en lo concreto de una existencia humana, Cristo se expone a la negatividad de la muerte, vencéndola por siempre; con ello abre a los hombres la posibilidad de ser criaturas nuevas.

Junto a la kénosis, la paradoja del Verbo encarnado como universal concreto desborda todas las expectativas humanas: la presencia de Dios, universal, en la contingencia humana, en lo concreto. El autor considera que en este misterio de la encarnación se encuentra otro principio de autolimitación del cristianismo: el elemento condicionado del cristianismo está bajo el permanente juicio de lo incondicionado. Jesús es icono de Dios, no un ídolo, lo cual abre la posibilidad de aceptar un «plus» en el Verbo con respecto a la humanidad de Jesús, aunque ambos sean inseparables (Calcedonia). Sin embargo, el planteamiento de Geffré en esta cuestión de la relación entre Cristo y Jesús adolece de precisión; pretende distanciarse de la posición de Panikkar, pero no termina de abordar esta difícil cuestión en profundidad. El autor se une así a las vías que se vienen abriendo en la actualidad en teología de las religiones: la llamada a rescatar la dimensión cosmológica del misterio de Cristo y la elaboración de una adecuada cristología del Logos. En este sentido, Geffré apunta los temas pero no acaba de sistematizarlos.

Como consecuencia del misterio de la encarnación, el dominico subraya la unicidad de la mediación de Jesucristo, plenitud de la revelación y

de la salvación, pero admite al mismo tiempo la posibilidad salvífica de las religiones no cristianas. Para articular ambas afirmaciones se adhiere a los planteamientos de la teoría del cumplimiento, pero añadiendo ciertas matizaciones para garantizar el respeto de la diversidad. Resulta especialmente interesante su propuesta de exploración de la pista teológica abierta por la dualidad originaria del cristianismo y de Israel. Ésta puede servir de paradigma para entender la relación del cristianismo con la pluralidad de religiones. Así, las diversas tradiciones religiosas son portadoras de elementos de verdad peculiares, «irreducibles» al cristianismo como religión histórica. Las semillas de verdad y de bondad presentes en las religiones quedarán recapituladas y encontrarán su cumplimiento en Cristo en la plenitud de los tiempos. Esta perspectiva escatológica invita a convivir con el misterio de la diversidad religiosa, a la espera de la realización plena de la unidad de todos los hombres y todos los pueblos en el Reino de Dios.

Sin embargo, la justificación de un pluralismo *de iure*, querido por Dios, a la que el autor tiene mucho apego, no deja de plantearse como una cuestión «gratuita» en el sentido de que nada podemos concluir acerca de los deseos de Dios. A pesar de ello, hay que resaltar que su planteamiento pone de relieve una valoración positiva de la existencia de la diversidad religiosa, lo cual es esencial para que el diálogo interreligioso pueda seguir avanzando.

Por último, la teología de las religiones tiene repercusiones en la ecle-siología, pues suscita la pregunta del porqué de la Iglesia. Si puede haber salvación en las religiones no cristianas, ¿qué sentido tiene la Iglesia? En el discurso de Geffré aparece una suerte de doble movimiento en torno a esta cuestión: por un lado, destaca el carácter incompleto del cristianismo histórico y, por otro, parece conferir un enorme valor a las otras tradiciones y prácticas religiosas, a las que considera mediaciones «derivadas» de la salvación acaecida en Cristo. Son numerosas tanto las afirmaciones en las que advierte que no se puede confundir la unicidad de Cristo con la del cristianismo como religión histórica, como aquellas que distinguen entre Reino de Dios y cristianismo. Cabe preguntarse si el tono y el número de dichas afirmaciones no relegan a un segundo plano el valor de la mediación histórica de la religión cristiana y más concretamente de la Iglesia católica, a la que apenas alude. Aquí se pone de manifiesto el carácter fragmentario de la reflexión del dominico galo, ya que al tiempo que en ningún momento cuestiona el valor de la Iglesia para la

salvación, ni anula la urgencia misionera o desvincula Iglesia y Reino, deja pendiente la tarea de articular el principio católico de la necesidad salvífica de la Iglesia y la posibilidad de salvación fuera de ella. También le falta formular su manera de entender la participación de los no cristianos justificados en el misterio de la Iglesia de Cristo, cuestión ésta apuntada en el Concilio Vaticano II, tanto en *Gaudium et Spes* 22: «el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual», como en *Lumen Gentium* 14-16, donde quedan reseñadas diversas formas de incorporación al pueblo de Dios, a la manera de círculos concéntricos de pertenencia¹⁰⁸. Asimismo, el documento de la Comisión Teológica Internacional *El cristianismo y las religiones* recuerda que «se puede hablar no sólo en general de una ordenación a la Iglesia de los no cristianos justificados, sino también de una vinculación con el misterio de Cristo y de su Cuerpo, la Iglesia» (nº72).

A pesar de todo, esta omisión en el discurso de Geffré no debe oscurecer la originalidad de su perspectiva. Su proyecto, dentro de ciertas lagunas e imprecisiones, mantiene una gran riqueza y vigor: profundizando en la raíz misma de la singularidad cristiana, en su diferencia y particularidad, especialmente manifestada en el misterio de la encarnación y su dimensión kenótica, podemos encontrar los principios que nos ayuden a vivir nuestra propia identidad, abiertos al encuentro con la alteridad. Esta alteridad nos refiere a un Dios siempre mayor y a una humanidad plural, con variadas culturas y creencias, cuya diversidad constituye toda una invitación para profundizar y descubrir el misterio de una Verdad que nos trasciende y nos pone en camino hacia los otros.

¹⁰⁸ En este sentido es muy luminoso el artículo de S. MADRIGAL, *Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción «Ecclesia ab Abel»*, en P. RODRÍGUEZ PANIZO - X. QUINZÁ (ed.), *Cristianismo y religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 271-322. En él se explora la noción agustiniana presente en la *Lumen Gentium* de «la Iglesia que existe desde Abel» para mostrar cómo la mediación universal salvífica de Cristo acaece fuera de los límites concretos de la Iglesia católica. Esta noción afirma que hay Iglesia más allá de sus límites institucionales; la Iglesia de Cristo, encarnada en la historia, sólo alcanza su consumación en la plenitud de los tiempos.

