



Religiones y fe, en los cien años de *Razón y fe*

La celebración del primer centenario de la revista *Razón y fe* está permitiendo hacer un recorrido por los distintos saberes del siglo XX. En este recorrido le llega ahora el turno a la cristología. El autor, partiendo de la idea de diálogo que preside la fundación y a la que hace alusión el título mismo de la revista, a través de siete tesis, nos introduce en los elementos básicos que deben presidir cualquier diálogo. La universalidad de Cristo unida a la universalidad del pobre se convierte así en la clave de todo diálogo.

José Ignacio González Faus*

* Teólogo. Centro Cristianisme i Justícia. Barcelona.

Introducción

EL título de estas páginas quiere ser una parodia del nombre con el que nació esta revista hace ahora cien años. La parodia busca insinuar que, si la revista naciera hoy, quizá no se llamaría como se llamó entonces, sino como el presente artículo.

No pretendo con eso abogar por un cambio del nombre de la revista, que no tendría sentido. Sólo quiero poner de relieve que *la fe se encuentra muchas veces frente a tareas históricas que van cambiando con los tiempos*. Y esas tareas adquieren con frecuencia la forma de una dualidad, que parece imposible de armonizar en el momento en que se plantea el problema. La historia de la fe cristiana muestra además cómo esos problemas se han resuelto bien cuando de entrada se apostó por ambos polos del dilema, con el ánimo de no sacrificar ninguno, como en el caso paradigmático de divinidad y humanidad en Jesús.

La fe se ejercita así como seguridad de que la respuesta existe, aunque ahora no la tengamos. Y en apuesta por que podemos encontrarla.

Cuando nació esta revista, la cultura de la Modernidad experimentaba una seria dificultad en los dos miembros «razón y fe», sobre todo si el primero se concretaba en esa provincia de la razón que es la ciencia. Creo que **Teilhard de Chardin** (al margen de las afirmaciones concretas que se le puedan discutir), fue el verdadero profeta de esa actitud creyente que apuesta por la existencia de la armonía, y busca luego las formas y caminos que llevarán a esa síntesis. Teilhard puede parecerse al profeta que llevó hasta la tierra prometida, sin entrar él en ella. Hoy nadie cree que razón y fe (ni siquiera ciencia y fe) constituyan un dilema insuperable, salvo algunos pocos ilustrados dieciochescos que, por su historia personal o nacional, acaban de descubrir hace poco la Ilustración, cuando el mundo está ya preocupándose por sus límites y su «dialéctica» (1).

Otro ejemplo: hacia los años sesenta, con el descubrimiento cultural del carácter epistemológico de la praxis humana, el dilema «razón y fe» se escoró hacia el dilema marxismo y cristianismo. Hubo cristianos que, al margen de sus posibles errores particulares como en el caso de Teilhard, apostaron también por la existencia de una posible armonía y por la necesidad de buscarla (permítaseme citar como profeta el nombre del olvidado **Giulio Girardi**).

(1) Según el conocido título de Horkeimer y Adorno (*Dialéctica de la Ilustración*) que queda como una de las obras imprescindibles del pasado siglo.

Estos ejemplos sirven para aclarar el título de mi escrito. Derrotada la razón moderna por sus mismas realizaciones y por la muy discutible reaparición de «lo sagrado», uno de los grandes problemas del siglo XXI va a ser el de la fe cristiana y las religiones de la tierra. Los ejemplos puestos ayudarán a entender que no es pretensión de este artículo dar ya la solución al problema, sino más bien poner en juego esa actitud creyente que apuesta de entrada por la compatibilidad de ambos extremos del problema, sin necesidad de sacrificar nada de la identidad de cada uno, como en el caso central de Jesucristo «plenamente Dios, plenamente hombre».

Tal actitud creyente se arriesga como Abrahám a «salir de su casa y de su parentela» en busca de esa promesa. Como salía el místico antaño en busca del Dios desaparecido: «salí tras ti corriendo y eras ido»...

Tendrá por eso este artículo la forma de pequeñas tesis o enunciados, que intentan sólo iluminar por donde me parece que discurre el camino buscado.

Primera tesis

LA primera tesis ha quedado ya formulada en esta introducción: *la necesidad de esa apuesta por una doble fidelidad (a las religiones de la tierra y al cristianismo), similar a la apuesta que hacía esta revista hace un siglo, de fidelidad a la razón y a la fe.*

Debe quedar claro que la distinción entre religiones y fe obedece sólo a la pretensión mimética que he dado a mi título. No presupone (en un sentido más o menos barthiano) que sólo el cristianismo es fe, y lo demás religiones. Al contrario: estoy seguro de que existe auténtica fe en muchas religiones no cristianas, y a veces falta en muchos que nos llamamos cristianos. Pero a pesar de eso, a lo largo de este escrito, usaré la palabra fe para referirme al cristianismo, y el término «religiones» para las demás corrientes religiosas del planeta.

Hecha esta aclaración, en el resto del artículo voy a enunciar algunas tesis más.

Segunda tesis

EL problema «religiones y fe», es un problema exclusivamente cristiano.

Las demás religiones de la tierra tienen planteado –ievidentemente!– el problema de su convivencia en un mundo globalizado. Y habrán de encon-

trar en sus propias fuentes los fundamentos y los modos de esa convivencia, porque se juegan en ello casi toda su credibilidad. Este será un problema *ético o humano*, común a todos.

Pero creo que sólo al cristianismo le plantean las demás religiones un problema *teológico*. Porque sólo el cristianismo se encuentra en su interior con ese dilema de la afirmación, por un lado, de que Dios «quiere que todos los hombres se salven» (donde «todos los hombres» debe significar hoy no sólo todos los individuos, sino también todas las culturas). Y por el otro lado con la afirmación rotunda de que Jesucristo es «el único Nombre por el que todos somos salvados».

Esto hace que el verdadero problema de «religiones y fe» no sea propiamente el problema del «diálogo interreligioso» (al que dedicaré las tesis siguientes y que han puesto de moda los norteamericanos), sino el de «una teología de las religiones no cristianas». Creo que, en este sentido, los planteamientos de J. Dupuis son de mucha más envergadura y sitúan mejor el problema que algunos teólogos norteamericanos, demasiado inmediatistas a mi modo de ver. De aquí se deriva una nueva tesis.

Tercera tesis

EL diálogo de las religiones es, en realidad, «un acto segundo».

Uso la expresión «acto segundo» en el mismo sentido en que la usó Gustavo Gutiérrez cuando, en los comienzos de la teología de la liberación, escribía que la teología es propiamente «un acto segundo». No en el sentido estúpido de que se le dedique menos tiempo, sino porque la teología cristiana, o brota de una vida y una praxis, o no es en realidad teología.

Cuando hablan del diálogo interreligioso, algunos parecen imaginar como una especie de «parlamentos teológicos», donde teólogos de diversas religiones se sientan para ponerse de acuerdo. Estas mesas de diálogo son en realidad unas entelequias inexistentes, nacidas en despachos universitarios más que en la realidad vivida. Si algunas veces han sido útiles (como en algunos casos del diálogo ecuménico intracristiano), fue para tratar problemas y asuntos *muy concretos y particulares*, pero no sobre el contenido global de una confesión. Y serán inútiles si no han venido precedidas por una praxis y una vida, en las cuales hombres de diversas religiones (de diversas «comunidades humanas de base» diría A. Pieris), han convivido juntos, han aprendido a amarse luchando juntos, llorando juntos, compartiendo derrotas y victorias y defendiéndose unos a los otros.

Escribí una vez, con un mal juego de palabras, que el diálogo interreligioso sólo podía ser el resultado de una «*dia-praxis*». Y tengo la sospecha de que, por ejemplo, con los encierros de inmigrantes (musulmanes en su mayoría) en la parroquia católica del Pino de Barcelona, para reclamar la legalización de inmigrantes ilegales, ha habido más diálogo interreligioso que en muchos de esos foros de intelectuales antes aludidos.

Permítaseme otro ejemplo, a pesar de la longitud de la cita. Su protagonista es Ramón Buxarráis, obispo dimisionario de Málaga y actualmente capellán de prisiones en Melilla. Pues bien, en un periódico melillense, el 27 de noviembre del 99, explicaba Ramón la siguiente anécdota nacida a raíz de la visita a tres presos «aislados», árabes los tres, en la cárcel de Melilla. En aquella situación de sufrimiento había aparecido en la conversación el tema de la oración, y Buxarráis había escuchado este tipo de respuestas. «rezaré cuando sea mayor y salga de aquí»; «yo no sé rezar»; «cuando era niño rezaba, pero ahora se me han olvidado las oraciones». Les prometió entonces llevarles un libro de oraciones islámicas en su próxima visita.

Y la narración continúa: «Cuando bajaba del monte María Cristina... donde está la cárcel, me dirigí a la mezquita central. Allí... hay un vendedor con su pequeña mesa, sobre la que tiene expuestos libros relacionados con la fe islámica. Alrededor de la mesa había cuatro o cinco hombres... Cuando me acerqué me di cuenta de que todos se sorprendían: '¿Qué hacía allí un cura' ¿A qué iría'?...

'Por favor', dije, '¿me vende tres folletos de las oraciones diarias islámicas para unos presos musulmanes?' Entonces me pareció que tanto el vendedor como los demás 'espectadores' quedaron más sorprendidos todavía. Cuando saqué el portamonedas del bolsillo, dispuesto a pagar las 600 pts. que costaban los folletos, el musulmán que parecía más culto, mejor vestido y acomodado, me coge la mano diciéndome con respeto: 'ide ningún modo, señor! Esto lo pago yo. ¿Dónde se habrá visto que un cristiano compre folletos de oraciones islámicas para presos musulmanes? Esto lo pago yo'. Pero me resistí y pagué los folletos. Entonces, entre emocionado y admirado, me dijo: 'usted, señor, en adelante tendrá en mi corazón un lugar de respeto y aprecio».

Por supuesto, una golondrina no hace verano. Pero puede indicar algo de él. Sólo cuando este tipo de episodios sean lo normal, y no susciten ni admiración en unos, ni quizá recelo en otros eclesiásticos más «oficiales», sólo entonces el diálogo podrá nacer como un fruto maduro. *Comenzar pues hablando del diálogo interreligioso, me parece que es empezar la casa por el tejado. Y este falso comienzo quizá da razón de frecuentes pistas falsas, en las teológi-*

as que hablan sólo del «diálogo» interreligioso. Una de esas pistas falsas es la que señalo en la siguiente tesis.

Cuarta tesis

AL hablar de las condiciones del diálogo se confunden con demasiada frecuencia las actitudes dialogales con los contenidos del diálogo.

Las actitudes en un diálogo no pueden ser de ningún modo absolutistas y, en cambio, los contenidos tienden necesariamente a serlo, porque en toda verdad hay una pretensión de absolutez, mayor aún cuando se trata de una verdad religiosa. Renunciar a esa pretensión absoluta de los contenidos sólo puede llevar a que el diálogo no tenga lugar, por ejemplo, entre cristianos, hindúes y musulmanes, sino entre unas versiones «aguadas» de esas religiones, que de ningún modo pueden representarlas. Un cristiano no debe ir al diálogo abandonando su fe en la universalidad de Cristo para facilitar las cosas, como no debe acudir un musulmán abandonando su pretensión de que Mahoma es la última revelación de Dios, ni un hindú abandonado su convicción de que la historia es pura apariencia y mentira. Más aún, y por poner un ejemplo que algunos han utilizado, serviría de poco que un cristiano ofrezca de entrada su disposición a aceptar que Mahoma podría ser también una encarnación de Dios: porque esto para el musulmán no sería una concesión sino una blasfemia, y para el hindú (desde su concepción de los «avataras») sólo sería una obviedad que no concede nada.

La verdadera ética del diálogo está en *que la pretensión de absolutez de los contenidos no se refleje nada en las actitudes*, porque entonces no haría más que encubrir la pretensión de absolutez de las personas. Las actitudes dialógicas sólo pueden ser el amor a las otras religiones, la disposición a aprender de ellas, a respetar la pretensión de absoluto de las otras religiones, a tratar de comprenderlas. Disposición incluso a abandonar los propios contenidos absolutos si, a lo largo del proceso, aparecieran como infundados; y esto aunque la propia fe le dé a uno la seguridad de que eso no ocurrirá. Pero sí podría ocurrir que esos contenidos se purifiquen o se reformulen de modo que su pretensión de absolutez se muestre más abierta o más comprensible (2).

(2) Permítaseme añadir que el principal defecto de la *Dominus Iesus* no está tanto en sus formulaciones, sino en esa actitud de falta de amor a los de fuera que trasluce todo el documento. Y precisamente en un problema en el que lo primero que habría que invocar es la disposición de Pablo de llegar a «ser anatema por sus hermanos judíos», o la

En este contexto, puede ser un excelente test para todas las religiones el preguntarse *cómo sus mismos contenidos absolutos facilitan la adopción de unas actitudes abiertas y no absolutistas*. El cristianismo debería profundizar aquí en el significado de la «recapitulación de todo en Cristo», en el significado universal de la categoría del Reino y del don del Espíritu y, sobre todo, en el dato de que su universalidad radica sobre todo en ese «universal invertido» que es el anonadamiento y la cruz de Jesús. Después retomaremos un poco más estos puntos.

Quinta tesis

PARA una teología cristiana de las religiones y para la convivencia entre ellas, no se trata en realidad de hablar de «las religiones» en abstracto, sino de conocerlas en concreto. Y quizá también de un esfuerzo de «doble militancia» en los casos en que Dios pueda llamar a ella.

Esta tesis no parece brotar sólo de las actitudes requeridas para un verdadero diálogo. Lo que pretendo afirmar aquí es que, para un cristiano, tal invitación brota precisamente de los contenidos «absolutos» de su fe. De la seguridad de que lo absoluto para él es Jesucristo y no el cristianismo. Y de que, precisamente porque Dios ha dicho su Palabra decisiva en Jesucristo, el cristiano acepta la necesidad de que Jesús «se vaya para que venga el Espíritu». Esta aparente contradicción no es una mera agudeza mental. Y espero que se vea más clara cuando enuncie las dos tesis siguientes.

Digamos para comentar la tesis presente que los casos del benedictino **Henri Le Saux** (3) con el hinduismo, o de **A. Pieris** con el budismo son precursores en este punto. Sólo desde dentro se percibe entonces lo que hay de verdad en el otro, así como los límites de esa verdad y las vías de integración y de corrección. Por lo que toca al Islam (tan necesitado sin duda de «ilustración» y en algunos casos de purificación) es evidente sin embargo que el verdadero Islam tiene muy poco que ver con la versión que da de él la simpatía de la política norteamericana, tan necesitada hoy de un enemigo absoluto que le permita desarrollar su cultura de la violencia, y que supla al

conocida advertencia de san Agustín: «no se entra en la verdad más que por la puerta de la caridad».

(3) Ver lo que digo sobre él en mi contribución a la obra de «Cristianismo y Justicia», *Universalidad de Cristo, universalidad del pobre*, pgs. 113-115.

comunismo desaparecido. Sobre todo cuando ese mismo país financia y exporta sectas infinitamente más peligrosas y más «talibanas» que el Islam, pero dóciles a la política del imperio. El cristiano nunca debe olvidar que pertenece a su propia fe la confesión de que «Dios ha hablado de mil modos y maneras en otros tiempos» (cf. Heb 1,1).

Esta afirmación no se refiere sólo al Antiguo Testamento. Santo Tomás admitía con mucha mayor radicalidad de lo que hoy se hace, la pluralidad de revelaciones de Dios. Y la Biblia no sería ni la mitad de lo que es sin el influjo sabiamente aceptado y discernido de las religiones circundantes de Israel.

Sexta tesis

HASTA ahora, casi todos los intentos de diálogo, y casi todas las teologías de las religiones por parte de teólogos cristianos, han estado lastrados por los mismos defectos que arrastra la cristología tradicional. Estar centrados casi totalmente en la encarnación y no en la Cruz y la Pascua.

No es este el momento de declarar más esos defectos de la cristología occidental. Permítaseme remitir para ello a la obra de J. Moingt (4), que es magistral en este punto, aunque pueda tener sus límites por otro lado.

Yendo pues a lo que ahora nos interesa, Santo Tomás admite tranquilamente la posibilidad de otras encarnaciones porque lo contrario supondría afirmar que una creatura como es la humanidad de Jesús absorbe totalmente la divinidad, «quod est impossibile» (III, q.5 a. 7). Quizás es eso mismo lo que hoy se quiere afirmar cuando se escribe que «Jesús es el Cristo, pero Cristo no es sólo Jesús». Y es cierto que Tomás parece hablar de la posibilidad de otras encarnaciones en sentido simultáneo a la de Cristo. Pero parece que el argumento debe valer «a fortiori» en sentido sucesivo.

Y sin embargo, y en contra de lo que suele decirse, no creo que esté aquí lo central del problema. Lo decisivo de la encarnación cristiana no está en que sea única, sino en que es «anonadamiento» (*kenosis*: Fil 2,7) y en que sólo queda realizada en la Resurrección cuando Jesús «se va». No hay universalidad de Cristo sin el anuncio del Reino y sin la fórmula del cuarto evangelio: «cuando sea levantado, todo lo atraeré a mí mismo». Como escribía Pablo VI, «solamente el Reino es absoluto y todo el resto es relativo» (5). Tampoco

(4) *El hombre que venía de Dios*, Bilbao 1995, sobre todo el primer volumen.

(5) *Evangelii Nuntiandi*, n.8.

hay universalidad de Cristo sin la desaparición de Jesús que implica el don del Espíritu «sobre toda carne». «Os conviene que yo me vaya para que venga el Espíritu que os conducirá a la plenitud de la verdad» (cf. Jn 16, 7.13). Estas formulaciones cambian radicalmente la idea de una universalidad que se derivaría sólo de una noción abstracta de encarnación como la que ha solido manejar la cristología occidental («*assumptio naturae humanae in personam divinam*»). Ha de quedar muy claro que, si Jesucristo es universal, no lo es por ser hombre (ni varón) ni por ser occidental (¡mucho menos! pues Occidente no es universal, y Jesús fue asiático), sino por ser «un maldito» (Gal 2,13).

Ahora bien: el anonadamiento de Dios en Cristo se prolonga en la pasión de Dios en la historia y en todos los condenados de la tierra (Mt 25, 31ss), un dato que el catolicismo oficial es reacio a considerar. Y la desaparición de Cristo por la Resurrección es la condición de que Dios «recapitule en Él todas las cosas», y se refleja en el asombro de los primeros Apóstoles al constatar que «también a los gentiles ha sido dado el Espíritu Santo» (Hchs 10,45). Otro dato que el catolicismo oficial parece poco dispuesto a aceptar.

Desde estas consideraciones pienso que se entrevé (aunque todavía no sepamos bien el cómo) que la distinción clásica entre «inclusivismo» y «pluralismo» con la que se ha planteado hasta hoy el problema de las religiones es una distinción absolutamente insuficiente para un cristiano. El cristiano debe ir a la búsqueda de un pluralismo que esté cristológicamente fundado. Digamos que fundado en una forma nueva de inclusivismo: que no deriva de la idea abstracta de encarnación, sino de la unicidad de la Cruz y de la Resurrección. Porque podrá ser que se prediquen de otros otras encarnaciones. Pero *lo que nunca se ha predicado de nadie más es una encarnación kenótica y que termina en la Resurrección* (6).

Séptima tesis

EN la medida en que la figura de Jesús es recuperada frente a una idea abstracta de encarnación, la cómoda solución del teocentrismo recobra a la vez una dosis de verdad y una necesidad de importantes matices.

El teocentrismo tiene de entrada una apariencia de verdad porque en definitiva es a Dios al que buscan todas las religiones a través de sus cami-

(6) El único reparo que yo pondría a la benemérita obra de J. Dupuis es la ausencia de una seria teología de la Cruz con todas sus implicaciones.

nos y sus verdades. Pero, en mi opinión, se revela en seguida insuficiente, porque no hay noción más dispar ni que haya sido fuente de más oposiciones en la historia de la humanidad, que la idea de Dios. Cristianismo, judaísmo e islamismo difieren en realidad en la noción de Dios (a pesar de que ese Dios sea el mismo para los dos primeros). El hinduismo de los Upanishads puede tener, en su noción de Dios, muchos rasgos comunes con la experiencia griega, incluso aunque en aquellos se trate de una experiencia más auténticamente religiosa y en estos de una intuición más filosófica. Pero la idea de creación (y de realidad) que deriva de esa noción de Dios parece poco compatible con la que deriva de la idea cristiana de Dios (incluso aunque el cristianismo llevara a cabo su gesta —no exenta de altos peajes— de inculcarse en la filosofía platónica).

Estas y otras constataciones parecidas llevaron hace ya muchos siglos a la conocida parábola de los ciegos y el elefante que muy recientemente actualizó entre nosotros **Javier Melloni** (7): los ciegos que iban tocando a un elefante de modo que el que tocaba los colmillos aseguraba que el elefante se parecía a una gran zanahoria, el que tocaba una oreja aseguró que el elefante era como un gran abanico, otro tocó la trompa y aseguraba que el elefante era como una maza de mortero, el que tocó la pata comparaba al elefante con una columna, y el que tocó la cola aseguraba que el elefante era como una cuerda. En resumen: ninguno supo dar razón de la verdadera forma del animal (8).

Esta parábola es muy verdadera, también para un cristiano, si es cierto aquello en que tanto insistía **K. Rahner**: que después de su revelación, el Misterio sigue siendo Misterio. O si vale la afirmación paulina de que los creyentes sólo vemos «como en un espejo y borrosamente» (1 Cor,13,12). Es pues un elemento absolutamente válido y que nunca puede ser olvidado en la convivencia de las religiones.

Pero aquí puede resurgir la distinción anterior entre actitudes y contenidos del diálogo. Por válida que sea la parábola, no cabe negar que hay algo particularmente específico de la forma del elefante (la trompa y los colmillos en nuestro caso, por comparación con las patas y la cola etc.). Y es induda-

(7) cf. *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*. Cuadernos «Cristianismo y Justicia» n. 91. Barcelona 2000.

(8) Tomo la parábola del libro *The teaching of Buddha*, editado en francés e inglés por la «Bukkyo Dendo Kyokai», Tokio 1981 (14ª ed.), pgs. 148-149. X. Melloni la cita del sufí Rumí, en la versión que da de ella E. Galindo en *La experiencia del fuego*, Estella 1994, p. 243-44. La amplitud de las fuentes puede dar idea de la extensión y la importancia de la parábola.

ble que cada religión pretende que aquello que ella «toca» de Dios es precisamente lo más decisivo: los colmillos o la trompa. Esa pretensión ha de ser aceptada como legítima en la convivencia religiosa. Legítima incluso aunque no se la tenga por verdadera.

Lo decisivo para el cristiano

AHORA bien: para el cristiano lo decisivo de Dios tal como aparece en Jesús son estos dos rasgos: el binomio Cruz Resurrección (que no se ha predicado de nadie más a lo largo de la historia de las religiones), y «la narración». Una rápida palabra sobre cada uno para concluir.

A.- Sobre *el binomio Cruz Resurrección* ya ha dicho bastante este artículo. Me limitaré ahora a completar lo dicho con un argumento de autoridad: «Toda la doctrina de la encarnación corre el riesgo de pasar por alto la cuestión que de verdad tenemos planteada si nuestro ejercicio teológico se centra en el inútil intento de reconciliar intelectualmente las naturalezas divina y humana de Jesús. En lugar de esto, la encarnación ha de entenderse como el escandaloso acuerdo (alianza) entre Dios y los esclavos, encarnado en Jesús, que se puso de parte de los no-personas como signo y prueba de su naturaleza divina. Esta alianza que es una singularidad del cristianismo es precisamente el punto esencial del kerigma» (9).

B.- Sobre *la «narración»*. Jesús no dio clases ni escribió tratado alguno sobre Dios. Esto lo reconocen los cristianos, de Aquél a quien confiesan como «la Palabra» o la revelación de Dios. Jesús reveló a Dios hablando en parábolas y en su propia praxis. No reveló atributos metafísicos, sino actitudes de Dios. El ser eterno, inmenso o infinito pueden ser atributos del dominio común. Pero las actitudes del Dios cristiano no lo son. Estas sólo pueden predicarse con la narración y no con el razonamiento.

Por eso los evangelios entretejen, por un lado, la narración de la práctica de Jesús, a la cual da él aquel significado tan conocido: si se lanzan demonios en nombre de Dios, es señal de que «está cerca (el Reino de) Dios». Y, por otro lado, la narración de sus parábolas: donde puede entrar, por ejem-

(9) A. PIERIS, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Estella 2001, p-225.

plo, la acogida al pródigo (que además revela la dureza de corazón del hermano mayor); o la preferencia hacia aquel que corre el riesgo de invertir sus talentos, frente al miedoso que los entierra... Son estas actitudes, y no los atributos de Dios, las que provocan la innegable conflictividad de Jesús (10).

El Dios anonadado y el Dios que es narrado. Estos dos puntos son lo que el cristiano debe aportar desarmadamente (pero como irrenunciables para él) al encuentro entre las religiones. En mi opinión, estos dos puntos no afectan para nada a lo que antes llamé «actitudes no absolutistas en el diálogo», sin que por ello necesiten mermar la absolutez de los contenidos.

No me alargo porque pretendo esbozar un programa, más que desarrollarlo. Pero de las dos tesis anteriores se sigue, para mí, una conclusión muy importante con la cual terminaré.

A modo de conclusión

EN el encuentro y convivencia de las religiones, el cristianismo no podrá hablar de la universalidad de Cristo si la separa de la universalidad del pobre que aquella fundamenta. El «hablar de Dios después de Auschwitz» (hoy tan peccadoramente olvidado por nosotros los europeos que fuimos los interpelados a ello), se prolonga en el hablar de Dios en el otro Holocausto de más de 2000 millones de seres humanos sacrificados en nombre de nuestro progreso económico. Siempre que el cristianismo olvide esto, su discurso sobre las religiones de la tierra abocará a malentendidos insolubles o a logomaquias estériles.

Pero si el cristianismo consigue no olvidar ese rasgo tan suyo, entonces sucederá que *la teología de la liberación se encuentra con la teología de las religiones* y del diálogo interreligioso, y acontece entonces aquello que el salmista rezaba tan bellamente: «la misericordia y la fidelidad se encuentran, la justicia y la paz se besan» (11). La espléndida referencia al «ecumenismo de los

(10) Sobre el carácter teologal de las parábolas, vale la pena el artículo de HERMANN J. VENETZ, *Der Gott der Gleichnisse Jesu: Mitten im Alltag neue Horizonte* En «Bibel und Kirche» 54 (1999), 19-22.

(11) Es conocida, por ejemplo, la evolución de hombres como P. Knitter a quien el contacto con la teología de la liberación ha ido haciendo evolucionar desde posiciones más radicalmente pluralistas y de una cristología discutible, a posturas cada vez más matizadas. Y eso que me queda cierta duda de si Knitter sólo ha incorporado a su reflexión sobre el diálogo interreligioso los elementos de la praxis como lugar epistemológico, propios de la teología de la liberación, pero en cambio no ha incorporado tanto los elementos cristológicos (como los del «Pueblo Crucificado»), que supo recoger, por ejemplo, la Asamblea de Puebla en sus números 31 ss.

mártires», hecha por Juan Pablo II en Ucrania, puede ampliarse a las relaciones entre las religiones como «ecumenismo de los crucificados». Las víctimas de la tierra son de todos, y son quizá lo único que puede unirnos a todos.

Esta es la razón por la que cabe pensar que el futuro del cristianismo está sobre todo en Asia, donde ese programa se vive cada vez con más intensidad, a pesar de ser aquel el continente donde el cristianismo es más minoritario. Ahí puede estar el gran desafío del futuro.

