

# El encuentro entre religiones

Julio Treballe Barrera

Director del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones.  
Universidad Complutense de Madrid.

1. Los descubrimientos de la época moderna en arqueología, historia, etnografía, etc., así como la intensa actividad de las misiones cristianas a partir sobre todo del siglo XIX, abrieron la posibilidad de conocer mejor las religiones de la humanidad, antiguas y actuales, dando lugar, por una parte, al desarrollo del estudio científico de la historia comparada de las religiones y, por otra, a un proceso de encuentro y diálogo entre las diversas religiones. La perspectiva positivista y, en ocasiones, materialista y atea de los estudios de religiones comparadas reducía lo religioso a residuos de una mentalidad primitiva condenada a la desaparición o a epifenómenos de traumas psicológicos o sociales llamados también a desaparecer. Como reacción a ello una cierta apologética cristiana trataba de reducir las demás religiones a manifestaciones de una revelación originaria que fueron superadas por el advenimiento de la revelación cristiana. El estudio científico sobre el fenómeno religioso y la historia de las religiones y el diálogo entre religiones ha de desprenderse siempre de todo tipo de planteamiento polémico o apologético.

Max Müller (1823-1900) fue el primero que situó el estudio de los fenómenos religiosos en la perspectiva de un estudio comparado de las religiones, abandonado por igual la hipótesis de una religión primitiva y los presupuestos filosóficos de Hegel, Comte y Feuerbach. Müller creía detectar en todas las religiones las mismas constantes: intuición de lo divino, sensación de debilidad y dependencia por parte del hombre, creencia en una providencia, distinción entre lo bueno y lo malo, y esperanza en una vida mejor.

Seguidamente Söderblom, quien reaccionaba así contra la enseñanza positivista de los que habían sido sus maestros en París, consideraba que la ciencia de las religiones ponía al descubierto las huellas del Dios vivo en la historia. R. Otto estudió lo «sagrado» presente en toda experiencia religiosa y Mircea Eliade amplió todavía más el campo de los estudios científicos, mostrando la huella del *homo religiosus* en todas las épocas de la historia humana. La experiencia de lo sagrado resulta ser un elemento constitutivo del ser humano. Eliade desarrolló también una hermenéutica de lo sagrado, según la cual el *homo religiosus* es quien da verdadero sentido a la historia y a la condición humana. Lo sagrado se convierte en el hilo conductor de todo encuentro entre las religiones.

2. Las relaciones entre religiones han conocido dos grandes hitos en este siglo: el Parlamento de religiones reunido en Chicago en 1893 y la celebración centenaria del mismo Parlamento, también en Chicago, en el pasado año de 1993. Entre estos dos acontecimientos ha ocurrido un siglo de encuentros y también de guerras religiosas entre cristianos, judíos, musulmanes, hindúes, budistas, etc.

El encuentro entre judíos y cristianos ha estado marcado por la tragedia del Holocausto nazi. A pesar de ello han quedado superados muchos prejuicios milenarios. Los cristianos reconocen hoy las hondas raíces veterotestamentarias y judías de su cristianismo, y los judíos se reconocen también en múltiples aspectos de la variedad cristiana surgida del tronco común veterotestamentario.

Los trabajos de estudiosos como Louis Masignón o Asín Palacios abrieron el camino para una mejor comprensión del Islam en Occidente. Los cristianos comienzan a reconocer que la Biblia y el Corán representan dos testimonios paralelos de la misma fe en un Dios único y en la salvación última del hombre. Mahoma no es ya el profeta llegado tardíamente y a destiempo, sino el profeta de un tiempo postrero, que obliga a cristianos y judíos a salir de su cómoda instalación o «sedentarización espiritual» en el tiempo. Los musulmanes comienzan a reconocer también el carácter específico y peculiar de la revelación de Jesús. Unos y otros tienen todavía por delante la tarea de hacer una relectura de la historia religiosa común, superando las viejas doctrinas de la abrogación del judaísmo por el cristianismo y de ambos por el Islam. El pensamiento laico nacido de la Ilustración tiene también pendiente una revisión no menor de sus pretensiones de haber abrogado la historia religiosa anterior, supuestamente arrumbada por el advenimiento de la ciencia positiva.

El encuentro cristiano con el hinduismo ha seguido vías diversas: la de la experiencia mística que pretende integrar la contemplación de los Upanishads, la vía intelectual de la investigación filosófica y teológica que estudia las fuentes religiosas hindúes en relación con los textos bíblicos cristianos (siguiendo el modelo propugnado por M. Müller e inaugurado ya por los Padres del cristianismo Justino, Clemente de Alejandría y Orígenes) y la vía de la colaboración en la lucha común por la paz y la justicia.

El budismo, presentado por su fundador como un camino de liberación de la condición humana, suscita hoy gran interés y parece extender su influjo por los más diversos ambientes (cuidando de distinguir a este respecto entre el budismo monástico y el de la comunidad laica). Si se piensa que hasta mediados del siglo pasado en Occidente no se distinguía todavía entre hinduismo y budismo y se leen obras ya añejas como las de H. de Lubac, quien comparaba la interioridad budista y la interioridad cristiana, o de Thomas Merton, que resaltaba

el espíritu monástico común al budismo y al cristianismo, se comprende el avance dado en el acercamiento entre dos de las tradiciones más extendidas e influyentes de la historia de la humanidad.

**3.** Los planteamientos clásicos de la teología cristiana resultan hoy insuficientes para el diálogo actual entre las religiones.

Para explicar la pervivencia del judaísmo y de las demás religiones el luteranismo echaba mano de la oposición entre Ley y Evangelio. Reducía las religiones a vanos intentos de autojustificación mediante las obras humanas, frente a la verdadera justicia obtenida por la sola fe. La teología dialéctica de Barth y Bultmann llegaba incluso a oponer la revelación en Cristo y la religión o toda religión, incluida la cristiana.

La teología católica establecía una oposición entre Naturaleza y Gracia, que hacía de las religiones respuestas a una inclinación «natural» del hombre hacia Dios, sólo satisfecha y cumplida en la definitiva revelación de la gracia divina en Cristo. Las religiones no cristianas carecen entonces de un verdadero valor salvífico y no constituyen auténticos caminos de salvación. Son una especie de *præparatio evangelica* a la única historia salvífica realizada en Cristo. Tal es la posición básica expresada en los textos del Vaticano II (*Nostra Aetate* y *Lumen gentium*). La teología católica ha tratado de ir más allá en la consideración de la pluralidad de las religiones. R. Rahner, H.R. Schlette, H. Küng, G. Thils, Y. Congar, E. Schillebeeckx, etc. con diferentes acentos y perspectivas distinguen entre una historia general y una historia especial de salvación, reconociendo a las religiones no cristianas un valor de mediación salvífica como elemento fundamental de la historia general de salvación. La historia de salvación desborda la historia del cristianismo, iniciado en un momento concreto y relativamente tardío de la historia universal («*cur tan sero?*» se preguntaban inquietos los primeros Padres de la Iglesia). La historia universal incluye un designio salvífico de Dios sobre todas las reli-

giones, dado que el hombre, religioso por naturaleza, no vive su relación con Dios si no es en comunión con una comunidad religiosa y según formas de vida elaboradas por la tradición de una determinada religión y cultura.

4. En las últimas décadas ha cobrado particular relieve una «teología pluralista» de las religiones. Wilfred Cantwell Smith distingue la entrega «íntima» del creyente a su Dios de la manifestación «externa» de esa fe en unas determinadas formas religiosas o en lo que denomina «cumulative traditions» (instituciones, escrituras sagradas, doctrinas éticas, formas de culto, etc.). Ya Schleiermacher distinguía entre la fe y la expresión concreta de la misma en una tradición religiosa determinada. La religión, cada religión, es la cristalización en un segundo momento del acontecer primero: la experiencia de la fe.

En la actualidad no es posible seguir considerando cada religión aislada, sin relación con las demás. La historia global de la religiosidad humana constituye la base y suministra los materiales para toda teología, que no puede entenderse si no es como «global theology». Según John Hick, influido por W. C. Smith y alineado también en la tradición de Schleiermacher, todas las religiones tratan de hacer realidad un mismo acontecimiento soteriológico fundamental: «the transformation from self-centredness to Reality-centredness». Los dioses de las diferentes religiones son nombres o representaciones de lo numinoso, al modo como los fenómenos lo son del noumenon.

Esta teología pluralista y global de las religiones deja de considerar *nuestro* mundo como el centro del universo y *nuestra* religión como referencia para las demás religiones. Se puede reconocer a lo cristiano un relativo carácter especial, pero no cabe atribuirle un valor exclusivo. La cuestión básica es Dios, no ya tanto Cristo o la Iglesia. Hick trata de incluir en su consideración global de lo religioso tanto al Dios personal como las representaciones impersonales de la transcendencia. Para ello entiende lo teo-céntrico como «Reality-centred-

ness». Lo «Real» es la transcendencia última hacia la que confluyen todas las religiones. Estas constituyen espacios soteriológicos alternativos o caminos por los que el hombre puede buscar y encontrar la salvación o plenitud última.

5. Toda consideración moderna, tanto científica como religiosa, sobre la pluralidad de religiones se mueve entre dos perspectivas opuestas: el punto de vista ilustrado o liberal tiende a reducir todas las religiones a un denominador común; la perspectiva romántica, al igual que la religiosa confesional, insisten, por el contrario, en lo peculiar y exclusivo de cada religión.

Quienes propugnan una perspectiva pluralista en la consideración de las diversas religiones (W. C. Smith, J. Hick, S. Samarthe, y con matices P. Knitter y L. Swidler; en Alemania Ficker, Schmidt-Leukel, Kirste, etc.), creen descubrir un fondo común a todas ellas: unos elementos fenomenológicos comunes como la búsqueda *místico-teológica* de un misterio insondable, un «inconsciente colectivo» o fuente común de mitos y símbolos (C. Jung), etc. Otras corrientes de estudio (R. Panikkar, G. Kaufman, H. Küng, J. Moltmann, G. D'Costa, Ch. Schwöbel, etc.) insisten, por el contrario, en que no cabe obviar el hecho de que en la realidad existen religiones y no una religión o la religión en abstracto. Las religiones no se dejan reducir a un supuesto fundamento unitario común. Cada religión es un camino diferente y único de encuentro de los hombres con Dios. Desde esta perspectiva se prefiere un tipo de encuentro entre religiones basado en el compromiso común *ético y práctico* en lucha por la paz y la justicia. No deja de ser paradójico y significativo a la vez que la posición más liberal y menos confesional base el encuentro entre religiones en los elementos específicamente religiosos, comunes a todas las religiones, mientras que la posición más representativa de cada religión prefiere la vía del diálogo ético y de la praxis en el campo social y cultural, que no el diálogo propiamente religioso erizado de dificultades y de malos entendidos.

La teología pluralista de las religiones o el «pluralismo unificador» de J. Hick es criticado con razón por el monismo especulativo (o místico) implícito en el postulado de «lo Real» como lo único eterno subyacente a toda representación de una trascendencia personal o impersonal de la divinidad (D'Costa). Tal postulado conduce a una pérdida del sentido de la historia y a un olvido de la inmanencia, de lo peculiar y único de cada experiencia religiosa. La «teología global» cae en una forma sutil de imperialismo religioso que, por vía de generalización, olvida las tradiciones particulares y, por vía de armonización, conduce a un relativismo religioso.

6. Las aporías entre lo universal y lo particular, lo objetivo y lo subjetivo, lo absoluto y lo relativo, en el estudio fenomenológico e histórico de las religiones y en el diálogo interreligioso o intrarreligioso (R. Panikkar) mantienen su tensión más plena y generadora de sentido si son elevadas al nivel hermenéutico. Es preciso reconocer el carácter fundamentalmente hermenéutico de toda expresión religiosa, sea oral, escrita, ritual, en imágenes o símbolos, etc. Cada religión constituye un «universo de sentido», encerrado en los grandes textos y rituales (Biblia, Corán, Vedas, etc.) y que espera ser «comprendido» desde sí mismo.

Exegetas, teólogos, filósofos, historiadores, fenomenólogos, antropólogos, etc., han de «interpretar» las «manifestaciones» (fenómenos) de todos y de cada uno de estos «universos de sentido», hechos de imágenes, representaciones, conceptos, normas, tradiciones, etc., e interpretar también los principios de «conceptualización» y de racionalidad «dialógica» que en los mismos se encierran. La lógica religiosa es una «dia-lógica», que se opone a toda «mono-lógica» (sea mono-teísta, monista o atea) y que hace de toda interpretación un diálogo necesario. Las religiones, como también la filosofía, han creado a lo largo de siglos universos de sentido que es preciso comprender dentro de sus propias leyes y poner a dialogar entre sí y con el universo propio de la racionalidad filo-

sófica y humanista. En otros términos y en palabras de P. Ricoeur, «Una hermeneútica que, según la expresión de Gadamer, seguiría más a Hegel que a Schleiermacher se definiría por su deseo de preservar la unidad entre los tres momentos de la *manifestación*, de la *interpretación* y de la *conceptualización* sin perder la fuerza de ninguno de sus componentes igualmente necesarios» («Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion», *Lectures 3*, 1992, 62). ▲

### Bibliografía

- D'Costa, G., *Theology and Religious Pluralism*, Oxford - New York 1986.
- Hick, J., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989.
- Hick, J. - Knitter, P. F. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987.
- Smith, W. C., *Towards a World-Theology. Faith and the Comparative History of Religions*, Philadelphia 1981.
- Panikkar, E., *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978.
- Van der Ven, J.A. - Ziebertz, H.-G. (eds.), *Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen*, Kampen 1994.