

## EL CRISTIANISMO: LAS DIFICULTADES DEL DIÁLOGO

LLUÍS DUCH

---

### 1. Introducción

Históricamente, el diálogo no ha sido una cualidad demasiado significativa en el seno del cristianismo (y, en general, de las restantes religiones). Eso significa que las relaciones que ha mantenido con quienes profesaban otra fe religiosa y también con los grupos e ideologías que se situaban expresamente al margen de su influencia, han estado marcadas por la incomprensión y la beligerancia, porque donde no hay diálogo (o un camino que a él conduzca), se impone, casi necesariamente, la controversia, el desconocimiento, la ley de la jungla. Hace ya algunos años, el conocido islamista Wilfred Cantwell Smith escribía: “No reconocer que el conocimiento que se puede tener de una persona depende en forma bastante fundamental de la relación entre ambos es un error. Sólo superficialmente puedo conocer a mi vecino si no lo amo” (1). El “encontronazo” más que el *encuentro* ha sido la actitud dominante en la religión occidental (el cristianismo) ante “el otro”

---

(1) W.C. SMITH, “La religión comparada: ¿a dónde y por qué?”, en M. ELIADE - J.M. KITAGAWA (ed.), *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1986, 63, nota 18. Este artículo, publicado por vez primera en 1965, traza el cuadro de un posible diálogo entre las *fes religiosas* más que entre las instituciones, que acostumbra a ser lo habitual en los diálogos convencionales entre iglesias y religiones oficiales.

(religioso o ideológico) (2). Desde hace algunas décadas, sin embargo, parece que se está imponiendo, ni que sea minoritariamente, un nuevo talante, tal vez como consecuencia de la progresiva pérdida del monopolio religioso, cultural y político que sufre el Viejo Continente. Un nuevo talante que, en relación directa con el tema que nos ocupa, se caracteriza, negativamente, por el rechazo de la “teoría del encuentro” y, positivamente, por una fuerte predisposición a valorar el *encuentro*, es decir, el *diálogo* (3).

Una característica muy notable del ser humano es que, inevitablemente, conoce, siente, ama, odia, espera con el concurso de *mediaciones*. Con referencia más concreta al campo religioso: ése se distingue, precisamente, por el uso (que, fácilmente, puede derivar en abuso) de las mediaciones. El término final de la religión (Dios, Nirvana, lo Englobante, el o lo Absoluto, etc.) es inaccesible de forma inmediata; sólo *mediatamente* el hombre puede acceder a él, lo cual pone de manifiesto la imprescriptible necesidad que tiene el ser humano de las mediaciones no sólo para formular el discurso religioso teórico, sino incluso para expresar la misma experiencia religiosa.

La ineludible presencia de mediaciones, que deberían explicitarse con mayor precisión, indica que, ante lo religioso, es posible detectar dos formas, dos talentos, dos actitudes mentales y morales irreconciliables entre sí (4). El sujeto religioso puede situarse (casi exclusiva-

---

(2) Esta actitud no debe limitarse exclusivamente al campo de lo religioso, sino que constituye algo típico de la mentalidad europea. En otro lugar hemos analizado pormenorizadamente los componentes más importantes de la “ideología europea” (cf. L. DUCH, *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, cap. III (125-173). Sobre el “encontronazo” religioso y cultural del cristianismo con el “otro americano”, véase mi estudio *La memòria dels sants. El projecte dels franciscans de Mèxic*. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, cap. I-II (15-73).

(3) Sobre el diálogo, véase R. PANIKKAR, *The Intra-Religious Dialogue*. Bangalore, Asian Trading Corporation, 1984, esp. cap. I, III, IV. D. TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*. Mainz, Matthias-Grünwald, 1993, (39-53, 141-144), ha desarrollado un interesante modelo dialógico, que tiene numerosas aplicaciones en campos no meramente teológicos.

(4) En mi estudio “El Crist, Mestre interior de tota religió”, en *Qüestions de Vida Cristiana* 114 (1982), ofrezco una descripción de las tres modalidades que adopta la religión para expresarse de acuerdo con el polifacetismo (y el correspondiente poliglotismo) del ser humano. La indebida acentuación de un determinado tipo de discurso en detrimento de los demás conduce inexorablemente a la *idolatría*. Ésta, para que no alcance una peligrosa primacía en la existencia humana, debe, en todo momento, contrarrestarse por mediación de la *iconoclastia* (cf. sobre el particular el iluminador estudio de R. SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg-München, K. Alber, 1973, esp. 232-242).

mente) en el *punto de partida*, es decir, autolimitarse, como aquel que dice, a la esfera de la materialidad de las mediaciones o, por el contrario, puede anhelar incluirse (casi exclusivamente) en la *meta final*, es decir, pensar, sentir, relacionarse, desde la religión ya cumplida, desde la experiencia realizada, la cual *in statu viae* se caracteriza por su inevitable provisionalidad.

En el primer caso nos encontramos, al menos tendencialmente, con la preeminencia de la religión instituida o en curso de institucionalización, cuya característica primordial consiste en la reducción de la totalidad de las actitudes religiosas a los elementos mediáticos que cualquier sistema religioso se ve obligado a utilizar. Ya se trate de lo dogmático, de lo moral o de lo jurídico, la religión instituida subraya, a menudo con un talante realmente beligerante, el *exclusivismo* de las propias mediaciones, las cuales son una reelaboración cultural de unos datos revelados que se ha llevado a cabo a lo largo del trayecto histórico de una determinada tradición (5). Obviamente, resulta casi imposible hablar de diálogo en esa situación: lo que es propio se define, casi siempre señalando con vigor el contraste, en virtud de su diferencia cualitativa respecto a lo extraño (6). La preeminencia otorgada al punto de partida conlleva, por consiguiente, una acentuación excesiva del “discurso de la iglesia” (7), es decir, sitúa lo que ha sido (o así se ha interpretado) la historia fáctica como lo religiosamente decisivo, como la *norma normans* del comportamiento religioso individual y colectivo. Sin embargo conviene añadir que el valor de las “historias” (y de todos los restantes instrumentos religiosos), porque no son sino meras mediaciones, es simplemente funcional, es decir, depende de su capacidad para que el *status patriae* tome forma, ni que sea imperfecta-

---

(5) Al margen de las numerosas interpretaciones que pueden darse del aforismo “extra ecclesiam nulla salus”, la que, históricamente, se ha impuesto con mayor fuerza es: fuera de nuestro sistema de mediaciones, al margen de nuestro particular “discurso histórico” (“discurso de la iglesia”), no hay posibilidad de reconciliación, de bienaventuranza. Aquí también debería incluirse una reflexión sobre el concepto *tradición*. Véase, por ejemplo, L. DUCH, “La tradició en el moment present”, en *La cultura davant del nou segle*. Barcelona, Fundació Jaume Bofill, 1991, 33-54; K. SCHORI, *Das Problem der Tradition. Eine fundamentaltheologische Untersuchung*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1992; H. HATZFELD, *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*. Paris, Seuil, 1993.

(6) No se nos oculta que la confrontación de lo propio con lo extraño constituye una de las características más importantes de la cultura occidental. La religión occidental (el cristianismo) ha participado activamente (e, incluso en muchas ocasiones, ha sido la punta de lanza) en esa confrontación con “los otros” (internos o ultramarinos). Cf. L. DUCH, *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, cap. III.

(7) Cf. L. DUCH, “El Crist, Mestre interior”, ya citado, 32-37.

mente, en medio de las peripecias históricas del *status viae*. Fácilmente puede comprobarse que la acentuación indebida del punto de partida, de las mediaciones culturales que han configurado el discurso tradicional de las religiones, anula el *derecho a la diferencia*, ya que su reconocimiento se interpreta como una equiparación de las prerrogativas de la verdad con las del error. Entonces resulta imposible que las religiones se vean tal como son en realidad: versiones distintas de una misma experiencia simbólico-religiosa (8).

Las religiones constituyen un universo de mediaciones que en ningún caso pueden erigirse en lo Último, en lo Absoluto, a no ser que se subvierta completamente la finalidad que ellas mismas se proponen: conducir el ser humano hasta la divinidad (9). La percepción de esa realidad permite a Stanley J. Samartha afirmar: "Todas las religiones, incluso el cristianismo, poseen un carácter de ínterin. La característica esencial de la vida religiosa es su naturaleza peregrinante. Los oasis en el camino no deberían presentarse como si fueran la meta definitiva" (10). En suma: intrínsecamente, todas las religiones son expresiones de lo absoluto en términos relativos, lo cual significa desear al mismo tiempo el relativismo de quienes afirman que todas ellas son equivalentes y también la pretensión de quienes, de una manera u otra, proclaman que "su" religión es la realización del concepto "religión", porque en y a través de ella la divinidad se ha revelado exhaustivamente al hombre (11).

Aquellos que pretenden comprender la existencia, dialogar, vivir desde la perspectiva de la meta final, adoptan una posición que contrasta radicalmente con la actitud anteriormente descrita. Están convencidos de que la meta final es *la misma* para todos, sea cual sea el punto de partida y las mediaciones religioso-culturales que se hayan

---

(8) Cf. H. HATZFELD, *o.c.*, 97-99.

(9) Cf. P.F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München, Kösel, 1988, 86-87. Para santo Tomás de Aquino, la religión es precisamente *ordo ad Deum*, lo cual pone meridianamente de manifiesto su carácter mediático. A ese respecto, véanse las instructivas reflexiones de M. SECKLER, "Der theologische Begriff der Religion", en . KERN et al. (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie. I: Traktat Religion*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1985, 178-185.

(10) S.J. SAMARTHA, cit. KNITTER, *o.c.*, 88.

(11) Expresamente utilizamos una fórmula con matices hegelianos, porque, moderadamente, la filosofía de Hegel ha sido utilizada (y no sólo en el campo religioso) para formular la "exigencia de absolutez" de una religión, de un estado, de un partido, de una raza concreta, etc.

tomado (12). A pesar de que las expresiones de todo tipo adoptadas por la experiencia religiosa *también* se encuentran determinadas (e, incluso, en ocasiones, sesgadas) por las diferentes tradiciones culturales y por las personalidades distintas que la llevan a cabo, la *experiencia religiosa* como tal es única; es, de hecho, la realización feliz, bienaventurada y pacífica de la *complexio oppositorum* de que hablan, naturalmente cada una a su manera, las diferentes tradiciones místicas de la humanidad. Al menos teóricamente, *los experimentados* ya han efectuado el “trayecto histórico”, lo cual significa que los conflictos desencadenados a raíz de la preeminencia de tal o de cual forma religiosa, de tal o de cual frase dogmática, de tal o de cual dignidad eclesiástica, no tienen la importancia capital que les atribuyen quienes centran la religión en torno del punto de partida (13).

### 3. El cristianismo y las otras religiones

Históricamente, desde perspectivas muy diferentes, se ha intentado subrayar la preeminencia absoluta del cristianismo en el concierto religioso de la humanidad. Han sido muy distintas las terminologías empleadas (“religio vera”, “religio revelata”, por ejemplo) para poner de manifiesto la *calidad religiosa* del cristianismo en oposición a los universos religiosos extracristianos (14). En otras ocasiones, se han utilizado determinadas denominaciones como, por ejemplo, *pagano*, para demonizar los comportamientos religiosos de “los otros”. En boca de los cristianos de los primeros siglos, ese término era

---

(12) Sobre el “discurso de la confesión o de la experiencia”, cf. L. DUCH, “El Crist, Mestre interior”, ya citado, 37-42.

(13) No cabe la menor duda de que aquí conviene proceder con suma cautela. Nos referimos al tema del “final de la historia”, cuyos defensores actuales no se distinguen precisamente por sus actitudes místicas. Según creemos, convendría poner de manifiesto que el ser humano —hoy y siempre— tiene a su disposición tres formas concretas de interpretar y vivir la realidad: una forma *mítica*, una forma *histórica* y una forma *mística*. Lo que a nuestro juicio resulta más conveniente no consiste, como propone R. Panikkar, en una especie de paso, que siempre esconderá una especie u otra de “darwinismo social”, de la primera a la tercera, sino la experiencia, la urgencia y la dicción de las tres formas al mismo tiempo. De acuerdo con el talante personal de cada cual, se pondrá el acento más en una que en la otra, pero, en cualquier caso, las tres, en lo que tienen de irreconciliable, constituyen la suma posibilidad de realización del hombre: se trata de la *complexio oppositorum*, de la reconciliación de los contrarios.

(14) El lector encontrará en W. KERN et al. (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie, I*, ya citado, una presentación muy interesante de toda la problemática en torno de la “religión” en relación con el cristianismo.

primordialmente un “concepto de relación”, que a menudo implicaba el sentido de “opuesto a”, de la misma manera que, en el universo griego, “bárbaro” indicaba, con un claro matiz de inhumanidad, los comportamientos de los individuos que no eran griegos (15). Inclusive, algunos eminentes teólogos del siglo XX (Barth, Gogarten, Bonhoeffer), para realizar el carácter absoluto del cristianismo, han señalado que éste constituía un *unicum* sin parangón alguno con las restantes religiones: el cristianismo —decían— era *fe*, pero no “religión” (16). Esta última posición, basada en una antropología sumamente negativa, cuyas premisas se formulaban a partir de la concepción agustiniana de la humanidad como *massa damnata* e, incluso, de la ideología kantiana del “mal radical”, cortaba de raíz cualquier intento para establecer un diálogo entre el cristianismo y las otras religiones, ya que aquél, centrado casi exclusivamente en el sujeto justificado o predestinado por Dios, era inconmensurable respecto a las vivencias y a la praxis religiosas de quienes no habían sido justificados o predestinados por la acción *extrínseca* y gratuita de Dios (17). Esta polémica que, en nuestro país, alcanzó tardíamente su punto álgido en la década de los sesenta y los setenta, resulta actualmente superada por la misma marcha de los acontecimientos. Sin embargo, en ella también se percibía con claridad la declaración del punto de partida, es decir, de las mediaciones conceptuales, éticas y jurídicas que ha utilizado la tradición cristiana en su milenaria historia, como algo obligatorio no sólo para ser nominalmente cristiano, sino incluso para alcanzar la salvación que, de acuerdo con la Escritura, Dios ofrece a todos los hombres (1 Tim 2,4) (18).

---

(15) Véase sobre el particular el completo artículo de J.C. FREDOUILLE, “Heiden”, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, XIII. Stuttgart, Kohlhammer, 1986, col. 1113-1149. Tipológicamente, hemos desarrollado algunas etapas del encuentro (o, mejor, “encontronazo”) del cristianismo con las otras religiones en nuestro estudio “El cristianismo i les altres religions: perspectiva històrica”, en *Les dimensions religioses de la comunitat*. Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, 9-45.

(16) Creemos que sería sumamente interesante analizar hasta qué punto la comprensión de Barth se encuentra emparentada —ni que sea por reacción— con la de M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985, que presenta el cristianismo como “la religion de la sortie de la religion”.

(17) Aquí deberíamos referirnos de una manera muy directa al *individualismo*, cuya incidencia en la falta de disponibilidad para el diálogo, tan propia del cristianismo occidental, es perceptible muy claramente en su movida historia. Sobre el particular, cf. L. DUCH, *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana* (en prensa), cap. I.

(18) Esta última polémica, aunque también se desarrolló en el seno de la teología católica, tuvo su “lugar natural” en el protestantismo. No debería olvidarse que el extrínsecismo protestante —expresado a partir de la justificación (Lutero) o de la predestinación (Calvino)— resulta, *a priori*, mucho más negativo respecto a las religiones no cristianas que el catolicismo. Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

La falta de capacidad para el diálogo con las religiones no cristianas, con las culturas no occidentales, con los tiempos modernos, que tan agudamente caracterizó al catolicismo ochocentista, tiene sus raíces más profundas en una comprensión ahistórica de Dios y de la verdad, lo cual implica una sustancialización de las mediaciones que permiten al ser humano acceder a la experiencia de Dios y al conocimiento de la verdad (19). El déficit dialogal del catolicismo no tiene un explícito alcance teológico o, mejor aún, cristológico como sucede, por lo general, en el protestantismo, sino propiamente eclesiológico. En efecto, la cuestión debatida hasta la saciedad durante el siglo pasado, principalmente en los ambientes ultramontanos, sobre la primacía papal, cuyo punto culminante fue la declaración del dogma de la infalibilidad pontificia en el concilio Vaticano I (18 de julio de 1870), si bien tiene como premisa inicial la concepción ahistórica de Dios y de la verdad a la que antes aludíamos, posee una intención claramente eclesiológica: el ejercicio de la soberanía y del poder de jurisdicción del papado. En ese clima era imposible cualquier tipo de diálogo, porque los interlocutores, fuese cual fuese su grado de culpabilidad personal, se encontraban en el “error objetivo”, es decir, al margen del ejercicio del poder supremo del papa (20). La cuestión, por ejemplo, de la *salus infidelium* no iba más allá de una serie de formulaciones teóricas, que no podía tener ninguna traducción tangible en la práctica (21). El concilio Vaticano II invirtió la situación. A partir de la concepción de la “revelación como historia” cuestiona las premisas totalizadoras sobre las que se fundamentaba la teología católica tradicional, que se presentaba como una “ciencia absoluta”.

---

(19) Aquí sería conveniente tener en cuenta “la pluralidad de programas de la verdad” que han aparecido en la historia humana a través de los siglos. De esta manera, creemos, se pondría de relieve la irreductibilidad de Dios y de la verdad a un “sistema de datos” irreformable y adquirido una vez por todas. Véase, con las correcciones oportunas, el sugerente ensayo de P. VEYNE, *Les Grecs, ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l’imagination constituante*. Paris, Seuil, 1983, que analiza con gran perspicacia la inevitable dependencia histórica de la verdad (y de las creencias) respecto a los imponderables de la historia.

(20) El binomio soberanía–poder en relación con la cuestión de la infalibilidad pontificia ocupa un rango preeminente en relación con esta cuestión. Cf. el instructivo libro de H.J. POTTMEYER, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19 Jahrhunderts*. Mainz, Matthias-Grünewald, 1975. El estudio histórico de Pottmeyer tiene numerosas aplicaciones en los actuales momentos.

(21) Véanse sobre el particular los estudios clásicos de L. CAPÉLAN, *Le problème du salut des infidèles* (2 vol.). Paris, Beauchesne, 1912; S. HARENT, “Infidèles (Salut des)”, en DThC VII. Paris, Letouzey et Ané, 1923, col. 1726-1930.

Lo que llevamos dicho no significa que el cristianismo no haya conocido algunos movimientos concretos preocupados por el diálogo con “los otros”. De una manera muy genérica, pero no necesariamente incorrecta, se puede afirmar: por regla general, las personalidades y grupos cuya teología se fundamentaba en el tercer artículo se han mostrado proclives al diálogo con los otros, ya sea porque considerasen que la vivencia religiosa (el término hacia el que debería tender cualquier religión), primordialmente, no se encuentra regulada y prefijada en sus límites por el *poder eclesiástico*, ya sea porque rechazasen cualquier tipo de extrinsicismo teológico (justificación, predestinación) y tomasen como punto de partida el *testimonium internum Spiritus Sanctus*, para utilizar una formulación de san Agustín.

Muchos son los ejemplos que se podrían aducir para corroborar ese extremo. Nos limitaremos muy sumariamente a dos. En primer lugar, los franciscanos de la provincia de san Gabriel (Extremadura), que fueron los primeros evangelizadores de México por encargo del mismo Hernán Cortés (22). Estos frailes, representantes conspicuos del franciscanismo hispano de los siglos XV-XVI, propugnaban una forma de encuentro, de diálogo con el “otro americano” que tendía a diluir las mediaciones (la “cultura religiosa”) de los europeos, a fin de encontrar una *base común*, providencialmente dispuesta en el corazón de hispanos e indios, que permitiera la edificación en las Indias de una Iglesia realmente apostólica, habida cuenta del fracaso cristiano que había tenido lugar en el Viejo Continente (Reformas protestantes del siglo XVI, luchas entre el Imperio y el Papado, corrupción de la cristiandad, peligro turco, perversión del papado, etc.). De esta manera, los franciscanos de la provincia de san Gabriel (los famosos “Doce”, dirigidos por fray Martín de Valencia), iniciaban la “conquista espiritual” del Anahuac, la cual, rigurosamente, debía distinguirse de la “conquista militar”. La primera estaba guiada y promovida por una teología *espiritual* basada en el tercer artículo (la experiencia del Espíritu Santo); era, de hecho, una pneumatología, mientras que la segunda también estaba guiada y promovida por una teología *política* basada en el primer artículo: era, de hecho, una aplicación práctica del monoteísmo político (para utilizar una expresión de Erik Peterson).

Un segundo grupo, también del siglo XVI, que, a partir de una teología del tercer artículo, alcanza una visión ecuménica de la salvación

---

(22) Hemos expuesto detalladamente la posición político-religiosa de los franciscanos de la provincia de san Gabriel en nuestro estudio *La memòria dels sants*, ya citado, cap. IX-XIII (241-404).

propuesta por Dios a *todos* los hombres, es la de los espiritualistas de aquel tiempo (23), y, de una manera muy especial, Thomas Müntzer (24). Este último, en su durísima controversia con Lutero, opone al extrinsicismo de los “escribas y fariseos de Wittenberg”, que se basa en el literalismo escripturario, el ecumenismo de quienes poseen la inmediatez de la experiencia del Espíritu Santo, es decir, de aquellos que “han sido enseñados por el mismo Dios”. De una manera explícita, Müntzer afirma que los *elegidos* por Dios no se encuentran exclusivamente en las filas de los cristianos, sino que “muchísimos elegidos, procedentes de diferentes países y naciones extranjeras, nos superarán en mucho a nosotros, cristianos ociosos y negligentes” (25). Independientemente de la cultura y de la confesión, el ser humano está en condiciones de recibir la interpelación de Dios, porque Müntzer mantiene una comprensión *comunicativa* de la Trinidad, que puede otorgarle la comprensión de lo que naturalmente le resulta incomprensible. En eso consiste el “dejarse instruir por Dios mismo”, que tan a menudo aparece en los escritos müntzerianos (26).

En resumen: la larga historia del cristianismo occidental se encuentra dividida entre dos tendencias contrapuestas que, poco más o menos, corresponden al *centro* y a la *periferia*, al *sistema* y a la *marginalidad* (27). La primera se ha caracterizado por la práctica de una teología que tendía a la sacralización o la teologización de la propia

---

(23) Los alumbrados de Castilla también practicaron una teología del tercer artículo. Véase el interesante estudio de A. MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-1559*. Madrid, Taurus, 1980.

(24) Sobre los movimientos espiritualistas y anabaptistas del siglo XVI, que eran los que decididamente propugnaban una teología ecuménica basada en el tercer artículo, cf. L. DUCH, “Reformas y ortodoxias protestantes: siglos XVI y XVII”, en E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana. II: Prerreforma, Reformas y Contrarreformas*. Barcelona, Herder, 1989, 438-517. Sobre Thomas Müntzer en concreto, cf. L. DUCH, “Thomas Müntzer: algunas consideracions sobre el seu pensament”, en *Afers* 5 (1990), 115-127; Id., “Thomas Müntzer: una alternativa radical a l'ortodòxia protestant”, en *Revista Catalana de Teologia* 16 (1991), 307-325. En la colección “Clàssics del cristianisme”, 8, hemos traducido y presentado al gran contradictor de Lutero: *Thomas Müntzer. Tractats i sermons. Introducció i traducció de L. Duch*. Barcelona, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1989.

(25) Th. MÜNTZER, *Tractats i sermons*, ya citado, 132. Véase en el mismo sentido *id.*, 113-114, 132-133.

(26) Cf. L. DUCH, “Thomas Müntzer: una alternativa radical a l'ortodòxia luterana”, ya citado, 317.

(27) Estas reflexiones deberían concretarse y perfilarse muchísimo más para evitar las simplificaciones y las afirmaciones unilaterales.

institución, lo cual equivale a decir que se propugnaba la declaración de la necesidad *sine qua non* de las mediaciones culturales del cristianismo. De esta manera, sin embargo, se instituía una forma más o menos larvada de “racismo cultural”, que, de hecho, imposibilitaba cualquier forma de diálogo, de encuentro fraternal con *el otro religioso* (a menudo reducido a simple “otro político”). La segunda tendencia, en cambio, ha manifestado, obviamente dentro del espacio habilitado por cada cultura en concreto, un talante ecuménico, cuya raíz se encuentra en una praxis teológica centrada en el tercer artículo (la experiencia del Espíritu Santo).

#### 4. Hacia una praxis cristiana centrada en el amor, la experiencia y el diálogo

Sin grave riesgo, no existe posibilidad humana de desenraizarse, de poner entre paréntesis la propia cultura y las expresividades que permiten que *el mundo* se convierta en el mundo *del hombre* (por ejemplo, la lengua materna en el sentido que Humboldt da a esa expresión). Esta constatación pone inmediatamente de relieve que el “racismo cultural”, más que el racismo biológico que, desde una perspectiva científica, se encuentra totalmente desacreditado, acecha sin cesar al individuo y a los grupos humanos. Las religiones, porque expresan lo mejor y lo peor del ser humano, han sido —y son— especialmente sensibles a esa posibilidad. ¿De qué manera el cristianismo de nuestros días puede ser un factor de concordia, fraternización y pacificación de pueblos e individuos?

A nuestro modesto modo de entender, un cristianismo que se preocupe de manera casi exclusiva por la preexistencia de sus mediaciones, por el ilimitado valor concedido a los artefactos culturales utilizados para vehicular en cada caso concreto sus proposiciones, codificaciones y moralidades, es una religión que se autolimita peligrosamente al punto de partida, lo cual significa que será incapaz de dialogar sinceramente con “los otros”, porque “los otros” siempre se considerarán como enemigos y virtuales competidores (28).

En este contexto resulta adecuado referirse a santo Tomás de Aquino, el cual, en el marco del pensamiento medieval, afirma que “omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto” (*STh* I-II,

---

(28) Expresamente digo *sinceramente*, porque históricamente se ha dado la famosa cuestión de la *hipótesis* y de la *tesis*, que no es otra cosa que un intento, a menudo hábil, de utilizar estratégicamente el cristianismo como forma política; “política” en el más bastardo de los sentidos.

q.109, a.1 ad 1). Un supuesto encuentro dialogal entre religiones, sobre todo si se trata de religiones no occidentales, que se limitase a discutir sobre la verdad de sus diferentes mediaciones (doctrinales, morales, institucionales), estaría condenado al fracaso, porque, de hecho, o bien se circunscribiría a los intereses creados de los diferentes interlocutores o bien se convertiría en un diálogo de sordos (29). En este caso se trataría de una serie de peroratas que, en verdad, no serían sino una serie de inconexos monólogos, ya que no existiría ninguna base común entre los diferentes interlocutores, sino tan sólo puntos de partida culturales incompatibles entre sí. Lo que dice el Espíritu Santo en el fondo del corazón de cada creyente, eso sí que es compartible y asumible, pues ya no se trata de un inicio de camino, sino de la meta que es *la misma para todos*, aunque, indudablemente, a causa de la congénita historicidad y finitud del ser humano, será siempre una meta *in statu viae*. Cualquier encuentro dialogal, de hecho, equivale al verdadero testimonio del Espíritu. Éste, en efecto, se encuentra más allá de las determinaciones histórico-culturales que han configurado los diversos sistemas religiosos. Por ello estamos convencidos de que el verdadero diálogo entre el cristianismo y las restantes religiones o será *espiritual* o no será. El Espíritu es el único creador de unanimidad, de unión en la diferencia, de prevalencia ontológica del término sobre las mediaciones histórico-culturales. Y en este contexto no podemos dejar de señalar que quien dice *espiritual*, dice al propio tiempo *amoroso*.

En resumen: el encuentro del cristianismo con las restantes religiones o será un evento promovido, conducido y llevado a término por el Espíritu, es decir, por los que afanosamente buscan una *experiencia espiritual* (30) o no será nada.

---

(29) Un autor que radicalmente ha puesto de manifiesto las claras limitaciones del diálogo centrado en las mediaciones, en este caso de la mediación cristológica, ha sido John Hick. Creemos que su propuesta, sumamente interesante, es más efectiva en el ámbito protestante que en el católico, ya que aquél, tradicionalmente, se ha encontrado limitado por una cristología exclusiva y excluyente. A pesar de todo, la obra de este autor constituye uno de los puntos fundamentales en cualquier tratamiento actual de esa temática. Véase J. HICK, *God Has Many Names*. Louisville, Westminster John Knox, 1982; id., *Problems of Religious Pluralism*. New York, St. Martin, 1988; id., *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London, Macmillan, 1991; J. HICK - P. KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll (NY), Orbis Books, 1988. Sobre la obra de Hick, cf. R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh, Gerd Mohn, 1990, 199-225.

(30) Para evitar confusiones, expresamente, deseo tomar partido contra las bastardizaciones de muchos movimientos, tendencias e ideas que, de una manera u otra, se adscriben al *new age*. En este contexto también deseo expresar la necesidad de recuperar el talante utópico, tan desacreditado en nuestros días, a fin de que sea posible la anticipación *in statu viae* del *status patriae*.