Revista internacional de Teología
# CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

# MONOTEÍSMO: DIVINIDAD Y UNIDAD RECONSIDERADAS

Erik Borgman, Maria Clara Bingemer
y Andrés Torres Queiruga (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Paul Eppe - Rosino Gibellini
Massimiliano Marianelli - Margot Bremen

332
SEPTIEMBRE 2009
evd

Revista internacional de Teología
# CONCILIUM

**332**

SEPTIEMBRE • 2009

TEMA MONOGRÁFICO

## MONOTEÍSMO: DIVINIDAD Y UNIDAD RECONSIDERADAS

Erik Borgman, Maria Clara Bingemer y Andrés Torres Queiruga (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Paul Eppe - Rosino Gibellini
Massimiliano Marianelli - Margot Bremen

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

| | | |
|---|---|---|
| EL MAL HOY Y EL PROCESO DE HUMANIZACIÓN | 329 | FEBRERO 2009 |
| ¿QUÉ HERENCIA RELIGIOSA PARA EL FUTURO? | 330 | ABRIL 2009 |
| ECOTEOLOGÍA: NUEVAS CUESTIONES Y DEBATES | 331 | JUNIO 2009 |
| MONOTEÍSMO: DIVINIDAD Y UNIDAD RECONSIDERADAS | 332 | SEPTIEMBRE 2009 |
| PADRES DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA | 333 | NOVIEMBRE 2009 |

CONCILIUM

# CONSEJO EDITORIAL


## CONSEJO DE DIRECCIÓN

| | |
|---|---|
| Felix Wilfred - Presidente | Madrás-India |
| Erik Borgman - Vicepresidente | Nimega-Países Bajos |
| Diego Irarrazaval - Vicepresidente | Santiago-Chile |
| Susan Ross - Vicepresidenta | Chicago-EE.UU. |

## FUNDADORES

| | |
|---|---|
| A. van den Boogaard | Nimega-Países Bajos |
| P. Brand | Ankeveen-Países Bajos |
| Y. Congar, O.P.† | París-Francia |
| H. Küng | Tubinga-Alemania |
| J.-B. Metz | Münster-Alemania |
| K. Rahner, S.J.† | Innsbruck-Austria |
| E. Schillebeeckx, O.P. | Nimega-Países Bajos |

## CONSEJO EDITORIAL

| | |
|---|---|
| Regina Ammicht-Quinn | Francfort-Alemania |
| Maria Clara Bingemer | Río de Janeiro-Brasil |
| Erik Borgman | Nimega-Países Bajos |
| Lisa Sowle Cahill | Boston-EE.UU. |
| Dennis Gira | París-Francia |
| Hille Haker | Francfort-Alemania |
| Diego Irarrazaval | Santiago-Chile |
| Solange Lefebvre | Montreal-Canadá |
| Daniel Marguerat | Lausana-Suiza |
| Éloi Messi Metogo | Yaoundé-Camerún |
| Paul D. Murray | Durham-Reino Unido |
| Susan Ross | Chicago-EE.UU. |
| Silvia Scatena | Reggio Emilia-Italia |
| Jon Sobrino, S.J. | San Salvador-El Salvador |
| Luiz Carlos Susin | Porto Alegre, RS-Brasil |
| Andrés Torres Queiruga | Santiago de Compostela-España |
| Marie-Theres Wacker | Münster-Alemania |
| Elaine Wainwright | Auckland-Nueva Zelanda |
| Felix Wilfred | Madrás-India |



## SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)
Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Pramila Rajan
www.concilium.in

## COMITÉ CIENTÍFICO


| | |
|---|---|
| Gregory Baum | Montreal-Canadá |
| José Óscar Beozzo | São Paulo-Brasil |
| Wim Beuken | Lovaina-Bélgica |
| Leonardo Boff | Petrópolis-Brasil |
| John Coleman | Los Angeles-Estados Unidos |
| Christian Duquoc | Lyon-Francia |
| Virgilio Elizondo | San Antonio, Tx-EE.UU. |
| Sean Freyne | Dublín-Irlanda |
| Claude Geffré | París-Francia |
| Norbert Greinacher | Tubinga-Alemania |
| Gustavo Gutiérrez | Lima-Perú |
| Hermann Häring | Tubinga-Alemania |
| Werner G. Jeanrond | Glasgow-Inglaterra |
| Jean-Pierre Jossua | Kinshasa-Rep. Dem. Congo |
| Maureen Junker-Kenny | Cambridge-Inglaterra |
| François Kabasele Lumbala | Manila-Filipinas |
| Nicholas Lash | Reggio Emilia-Italia |
| Mary-John Mananzan | Manila-Filipinas |
| Alberto Melloni | Tubinga-Alemania |
| Norbert Mette | Tubinga-Alemania |
| Dietmar Mieth | Kelaniya-Sri Lanka |
| Jürgen Moltmann | Washington-EE.UU. |
| Teresa Okure | Port Harcourt-Nigeria |
| Aloysius Pieris | Kelaniya/Colombo-Sri Lanka |
| David Power | Washington-EE.UU. |
| Giuseppe Ruggieri | Catania-Italia |
| Paul Schotsmans | Lovaina-Bélgica |
| Mary Shawn Copeland | Boston-EE.UU. |
| Janet Martin Soskice | Cambridge-Inglaterra |



Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Puy Ruiz de Larramendi
Fritz P. Schaller
Marie-Theres Wacker
Diego Irarrazaval
Rosino Gibellini
Felix Wilfred


CONCILIUM

# CONTENIDO

*1. Tema monográfico:*
MONOTEÍSMO: DIVINIDAD Y UNIDAD RECONSIDERADAS

Erik Borgman, Maria Clara Bingemer y Andrés Torres Queiruga: *Editorial* ..... 7

Pierre Gibert: *Los problemas filosóficos, políticos y éticos relacionados con los binomios unidad y pluralidad/monoteísmo y politeísmo. Visión general de los debates suscitados* ..... 11

*Pluralidad y unidad en las tradiciones religiosas*

1.1. Marie-Theres Wacker: *El monoteísmo bíblico entre la disputa y la revisión. Perspectivas veterotestamentarias y cristianas* ..... 21
1.2. José Luis Sánchez Nogales: *La unidad de la Ley revelada. La Torá y el Corán* ..... 35
1.3. Catherine Cornille: *El teísmo y la tolerancia en el hinduismo* ..... 45
1.4. Maria Clara Bingemer: *"En verdad, ves la Trinidad si ves el amor"* ..... 57

*Formas de pensar la unidad de Dios en las tradiciones cristianas*

1.5. Andrés Torres Queiruga: *Monoteísmo y violencia* versus *monoteísmo y fraternidad universal* ..... 71
1.6. Erico Hammes: *Triunidad divina* versus *autoritarismo* .. 83

1.7. Michael Amaladoss: *El único Espíritu y la pluralidad de dioses* ..... 95
1.8. Erik Borgman: *Una nueva visión: liberar sin excluir, liberar sin eliminar la identidad* ..... 105

*2. Foro teológico*

2.1. Paul Eppe: *Karl Rahner, 25 años después. Un legado, una exigencia permanente* ..... 115
2.2. Rosino Gibellini: *El monoteísmo y el lenguaje de la violencia. El debate teológico sobre el libro de Jan Assmann "Moisés, el egipcio"* ..... 123
2.3. Massimiliano Marianelli: *El humanismo cristiano de Simone Weil* ..... 129
2.4. Margot Bremen: *Lugo Presidente: ¿un sueño frustrado?* 137

# EDITORIAL

*"No tendrás otros dioses fuera de mí"* (Dt 5,7)

## La unidad de Dios en un mundo plural

Hace algunas décadas, para una persona que viviese en Occidente, parecía muy evidente que el monoteísmo era la única opción religiosa posible. Ello coincide con lo que afirman y defienden las tradiciones bíblicas –judía y cristiana– y el Corán: que la unidad de Dios es también una cuestión de revelación y, por consiguiente, de fe. Desde que la Ilustración, y sobre todo los grandes filósofos modernos e idealistas, cuestionasen la visión del mundo predominante hasta entonces, lo relativo a la unidad de Dios empezó también a hacerse más visible. Según algunos sectores de la sociedad y de la Iglesia, la creencia en un Dios único pasó de ser no sólo una verdad de fe, sino también una intuición de la razón pura. No obstante, la pluralidad del mundo contemporáneo, la fragmentación de la aparentemente tan sólida modernidad, ha generado una visión del mundo igualmente plural. Y ello ha afectado tanto a la religión como a otras dimensiones de la vida humana.

Como resultado, en las críticas más recientes a la Ilustración, con la llegada de la denominada posmodernidad, se ataca principalmente esa idea de unidad. Situada en el centro del pensamiento moderno, se acusa a la unidad de propiciar que la lógica del orden jerárquico y de la exclusión del diferente y de las diferencias esté instalada y confirmada. Y ello en favor de aquellos que están en el cen-

tro del poder y que definen y deciden qué y cómo es el mundo y sobre todo cómo debe ser. Pero al mismo tiempo excluyendo del acceso a las alternativas a los que están al margen del proceso moderno y del progreso. Su visión aparece muchas veces como desviada, obsoleta y equivocada. Sus creencias, como superstición o magia. Ellos mismos se convierten en "otros" con relación al patrón central occidental. Se les tolera más si son exóticos, y, en última instancia, culturalmente aniquilados e incluso físicamente destruidos.

Tras lo sucedido el 11 de septiembre de 2001, saltaron a la palestra otras cuestiones importantes: ¿estará la fe monoteísta generando fanatismos y fundamentalismos que producen, a su vez, violencia en todo el planeta? ¿Serán las religiones monoteístas fuente de exclusión y, por ende, de violencia e intolerancia? E incluso: ¿tendrá el Dios que las denominadas religiones monoteístas adoran y proclaman una lógica tan exclusiva y destructiva?

Según muchas críticas, la respuesta es afirmativa. El Dios del judaísmo y del islam no sólo es violento de hecho, tal y como aparece de forma clara en numerosos pasajes de los Libros Sagrados de dichas religiones. En su deseo de unidad y en su constante intento de excluir la pluralidad y la ambivalencia de su visión del mundo, expresada en su adhesión a un solo y único Dios, se acusa a estas religiones de ser violentas también en principio. Para la Ilustración, el monoteísmo era la forma intelectualmente más alta de conciencia religiosa, debido a la convicción de que lo Absoluto debería pensarse como uno y único. Según la lógica y la crítica ilustradas, por otra parte, el politeísmo podría considerarse éticamente mejor porque rompería con la obsesión por la unidad y la jerarquía y favorecería e incluso estimularía la pluralidad. En el artículo inicial del presente número de *Concilium* se presentan estos debates y su telón de fondo.

En el libro del Deuteronomio se cita la unidad de Dios como un aspecto del poder y del carácter liberador del Dios Único: "Yo soy el Señor, tu Dios. Yo te saqué de Egipto, de la esclavitud. No tendrás otros dioses fuera de mí" (Dt 5,6-7). Se insta al pueblo de Dios a evitar adorar otras divinidades distintas al Dios libertador. Lo que se excluye aquí no es la pluralidad, sino la posibilidad de pensar en poderes opresores como verdaderamente divinos. El Dios libertador es Dios desde antes de la Creación hasta el fin de la historia, a cuyo término se demostrará cabalmente la inexistencia y la impotencia de todos los demás poderes.

En otras palabras, existen motivos de sobra para volver a investigar desde una óptica teológica lo que entendemos y lo que significan los

conceptos de “unidad” y “pluralidad” en las tradiciones religiosas. Hablar de ellos en términos de “monoteísmo” y “politeísmo” puede inducir a error. Por ello, los artículos de la primera parte de este número analizan el marco de la unidad en su relación con la diversidad en distintas religiones. El último artículo de esta parte presenta una crítica de los conceptos de “monoteísmo” y “politeísmo” en la historia del estudio de las religiones.

No obstante, aunque se pueda demostrar que la unidad y la unicidad de Dios en las tradiciones monoteístas no es la unidad exclusiva atacada por la Ilustración, es cierto que muchas veces la fe monoteísta ha estado en el centro del conflicto y de las disputas a lo largo de los siglos pasados. Y cierto es también que así sigue siendo en la actualidad. Para los que son herederos de las tradiciones bíblicas, el propio mandamiento de no tener otros dioses que el Dios verdadero que libera se entiende en el marco de una perspectiva concreta, y podría dar la impresión de excluir cualquier otra forma de creer.

Tras la introducción, en la segunda parte de este número, se presentan y desarrollan alternativas para entender y practicar la unidad en las tradiciones cristianas. Esta parte finaliza con una visión de la unidad y unicidad de Dios que es libertadora y no excluyente, y con una idea de fe de la comunidad de creyentes de este Dios que es específica, sin constituir una identidad estática y excluyente.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

Pierre Gibert *

# LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS, POLÍTICOS Y ÉTICOS RELACIONADOS CON LOS BINOMIOS UNIDAD Y PLURALIDAD/MONOTEÍSMO Y POLITEÍSMO

## Visión general de los debates suscitados

*"He experimentado una secreta atracción por el politeísmo…Y es que, al menos desde un punto de vista intelectual, me parece que el politeísmo es más satisfactorio o, dicho con otras palabras, que el monoteísmo crea tantos problemas como soluciones da, si es que realmente llega a dar soluciones…"*, Hervé Tremblay, O.P.

En estos términos se atrevía a confesar su opinión un exégeta y teólogo dominico en una revista de teología al comienzo de la segunda entrega de un artículo titulado "Yahvé contre Baal?". Y proseguía así:

> "Pues si sólo existe un único Dios, eterno y todopoderoso, debemos explicar su relación con el mundo, debemos justificar el mal bajo todas sus formas y explicar por qué los sucesos del mundo están tan en desacuerdo con su plan benevolente. A la inteligencia le satisface más pensar en dioses buenos y dioses malos que luchan

* Pierre Gibert, S.J. (1936). Doctor en letras y ciencias humanas (París-Sorbona) y en teología. Exegeta de Antiguo Testamento y profesor honorario de la Universidad Católica de Lyon. De 1998 a 2008, redactor jefe de *Recherches de Science Religieuse* (RSR).

En 2008 publicó una edición crítica de *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) de Richard Simon. Próximamente aparecerá *L'invention critique de la Bible. XVe-XVIIIe siècle*, una historia de la exégesis bíblica.

Dirección: 15 rue Monsieur, F-75007 Paris (Francia).

[1] Hervé Tremblay, O.P., "Yahvé contre Baal? Ou plutôt Yahvé à la place de Baal? Jalons pour la naissance d'un monothéisme. II. Le conflit entre

constantemente entre sí, que pensar en un dios que pueda explicarlo todo..."[1]

Sin duda alguna, no es nada habitual hacer una "confesión" de este tipo, que no sólo está escrita por la pluma de un cristiano, que además es exégeta y teólogo, sino que además se expresa en términos tan racionalistas. En efecto, en el contexto actual, tras los últimos decenios del siglo anterior, los esfuerzos se concentran en otra dirección, imprevisible en su novedad y bastante radical, a saber, la demostración de la peligrosidad o la perversidad del monoteísmo. Al pensar así, surge, por consiguiente, su tradicional opositor y adversario, el politeísmo, que, en contraposición al primero, se ve altamente apreciado por su pluralidad, considerada como expresión "más humana". En esta perspectiva, el politeísmo condenaría la "moneidad" por su suficiencia especulativa y la violencia a la que induce, sobre todo por la "ley" que el dios único impondría como lo hace un dictador o un sistema totalitario. Así pues, en nombre de una especie de nuevo humanismo, habría que distanciarse de una adquisición probada que hacía rechazar, en interés de la humanidad, toda forma de politeísmo que la misma racionalidad había invalidado definitivamente.

Porque hace un siglo que se había creído, en Occidente al menos, poner punto y final al politeísmo; y sus vestigios, que aún se encontraban en otras culturas y religiones, les resultaban interesantes, no sin condescendencia a veces, a los etnógrafos e historiadores de las religiones. Éstos podían entonces presumir de una curiosidad simpática –y ¡científica!– en oposición a la actitud demasiado comprometida e interesada de los misioneros en su celo, más o menos inconscientemente orgulloso, por un monoteísmo exclusivo. En efecto, si éste ya no parece evidente, no lo sería por todas las formas de ateísmo, pues el monoteísmo sería aún contestado desde un punto de vista cultural, e incluso antropológico, en razón misma de que su "moneidad" induciría precisamente a la violencia, primero intelectual y, luego, histórica e incluso existencial. Esto es lo que parece estar en juego actualmente en las cuestiones planteadas, independientemente de su validez, o en algunas de ellas.

Ahora bien, este nuevo cuestionamiento, no desprovisto de polémica, ¿no podría contener sorpresas positivas para una renovación de las ideas y, por tanto, de la reflexión?

---

Canaan/Baal et Israël/Yahvé selon les textes", *Science et Esprit. Revue de Théologie et de Philosophie* 61(2009) 51.

¿Qué es lo que entendemos exactamente cuando hablamos de "monoteísmo"? ¿Es su opuesto tan "descabellado" como parece? ¿Estamos tan seguros de la precisión lingüística y de sus inferencias cuando hablamos de las "tres grandes religiones monoteístas" como si sus diferencias fueran en cierto modo relegadas a un segundo lugar con respecto a este reconocimiento fundamental?

En primer lugar, no debemos olvidar ni desatender el hecho de que el monoteísmo es, por una parte, hijo del politeísmo, aunque podamos hablar de un cierto monoteísmo fundamental, más o menos consciente, a veces supuesto en el trasfondo de todo culto politeísta y, según el orden de un ser divino superior, absolutamente trascendente, fuente de todo y que abarca a todas las múltiples divinidades del politeísmo. Veneradas éstas por su accesibilidad y, sobre todo, por la peligrosidad que no se reconocía a una especie de ser divino inaccesible y, por tanto, sin riesgo ni interés, los fieles, más inmediatamente vulnerables en su vida cotidiana, rogaban a los diversos dioses preocupados o afectados por sus dificultades. Tales son las famosas divinidades de la tierra y del cielo, de la luna o las estrellas, de los árboles y las fuentes, etc., todas ellas por debajo precisamente de aquel orden divino presentido, pero que no suscitaba inquietud alguna.

Paralelamente, el reconocimiento de una especie de monoteísmo de elección y de devoción en la opción personal por una divinidad a la que se apreciara individualmente, familiarmente o socialmente, podría relativizar en la práctica un politeísmo que, debido a su ilimitación, más o menos genealógica, lo habría hecho impracticable, sin por ello llegar a aquel monoteísmo que habría de imponer el corpus bíblico en su apogeo doctrinal.

Pero, sobre todo, para imponer en contra suya una unicidad divina exclusiva, nuestra terminología ha tomado prestado de la esfera del politeísmo designaciones genéricas que proceden de los nombres propios de dioses diferentes. El término latino *Deus*, como su sinónimo griego, casi homónimo, *Theos,* conserva claramente el recuerdo de Zeus; asimismo, el genérico *El* no puede hacernos olvidar a la divinidad ctónica que designaba al principo, ni, *a fortiori,* su plural *Elohim,* interpretado en singular en el seno de Israel, ni, por tanto, el árabe *Allah,* que proceden de la misma raíz semítica. En cuanto a *Yhwh,* el Único *par excellence*, según su acepción bíblica, actualmente se reconoce que al principio designaba a un dios del panteón cananeo, que tenía incluso su consorte.

Dicho de otro modo, toda designación de un dios (o Dios) único, que aparece históricamente como sucesión de un politeísmo, conser-

varía, solapadamente, un recuerdo semántico, y, en consecuencia, una cierta ambigüedad doctrinal. Recordemos de pasada que el Dios único de Israel, desgarrado sin posibilidad de retorno de un politeísmo previo, condenado y en principio olvidado, no se libró de una etapa intermedia, la de la monolatría, en la que el dios único de un pueblo podía tolerar el reconocimiento de otras divinidades en los demás pueblos e incluso en el seno del mismo pueblo.

Así pues, desde el punto de vista de la historia de las religiones no se habría acabado tan fácilmente con el monoteísmo ni el politeísmo, dada la complejidad que la misma historia de las religiones e incluso la filosofía de la religión no dejan de recordarnos. Y la reciente oposición al monoteísmo a favor del politeísmo, más o menos positivamente valorado, pero no para admitirlo como sustitución del primero, tal vez no sea sino el último avatar de esta historia que no habría verdaderamente terminado con el cristianismo ni con el islam en cuanto herederos de un judaísmo laboriosamente liberado de su politeísmo.

En efecto, éste fue el resultado de una evolución lenta y compleja que un día llegaría a admitir como algo indudable un monoteísmo gracias a una racionalidad triunfante, concretamente, la de ciertos filósofos de la Grecia antigua. En este sentido, sería suficiente recordar los primeros capítulos de la *Summa* de santo Tomás para dispensarnos de retroceder en la historia, sobre todo en Occidente, en la que todos los deísmos y teísmos, más o menos anticristianos, debían justificarse por una prueba fundamentada en la razón.

¿Qué ha ocurrido, por tanto, en estos últimos decenios para que este juego fundamentado en la prueba y en la excelente comprensión entre el monoteísmo y la razón, haya llegado a ponerse en cuestión, en ocasiones con violencia o con una rotundidad en la que no se percibe contradicción alguna? ¿Bastaría, para responder, con evocar el espíritu de nuestro tiempo, es decir, unas particulares circunstancias que habrían valorado como nunca anteriormente la denuncia del monoteísmo como factor de violencia? ¿Perseguiría el argumento que, en nombre de la "moneidad" exclusiva por esencia, sin por ello regresar necesariamente a ninguna forma de politeísmo, aboliría todo monoteísmo en nombre de su carácter como instrumento maléfico y peligroso?

Según nuestra opinión y nuestros conocimientos, dos son las corrientes que han conducido a esta argumentación: la procedente de los ejemplos históricos y contemporáneos de tal o cual religión monoteísta, y la derivada de un rechazo personal a la presión familiar o a una tradición religiosa acusada de esterilizar toda investigación y todo

respeto hacia los demás. En el primer caso, la tradicional invocación de la Inquisición en la Iglesia occidental y las recientes manifestaciones del "islamismo", justificarían la denuncia de un monoteísmo "asesino"; en el segundo caso, la denuncia del orden de la experiencia individual vería en la religión una alienación "violenta" por la imposición de sus principios y leyes a las conciencias individuales gracias al totalitarismo de un dios único sin recursos alternativos.

Sin duda, sería fácil refutar estas manifestaciones agresivas por el hecho de estar acuñadas mediante la pasión y la polémica, sin hablar de la confusión del todo y de la parte. Por su parte, el monoteísmo podría, en contra, presentar fácilmente innumerables títulos de su propia nobleza. Pero este procedimiento resultaría demasiado fácil y correría el riesgo de quedarse en nada si dos o tres elementos, del interior mismo del monoteísmo, o del politeísmo, no condujeran a otras percepciones de las cosas, evitando de este modo el simple recurso y el regreso a lo que ha llegado a admitirse desde hace tiempo hasta la evidencia.

Ya que un cierto número de sus recientes denuncias lleva a cuestionar lo que parecía adquirido tras varios milenios, primero por la filosofía, después por la teología, y su conjunto definitivamente consolidado en el camino por la "revelación" bíblica. Entre la denuncia de las "maldades" de las religiones monoteístas, famosas por su violencia asesina, y la implicación de la limitación intelectualmente empobrecedora del concepto fundamental de unidad y unicidad, ¿estaría condenado el monoteísmo a una ilegitimidad definitiva aun cuando el politeísmo no encontrara su lugar correspondiente, dado que aquí y allá percibimos una mundialización que excluye toda división en compartimentos y todo olvido o ignorancia de las diversas realidades? ¿No haría el monoteísmo sino poner de manifiesto una posición racional que, de hecho, habría dejado atrás más o menos relativamente, si no abusivamente, un estado anterior de la conciencia y del pensamiento?

En este estado, la "religión" sería en primer lugar entendida como institución de adhesión colectiva, sin expresión explícita de ningún sentimiento creyente, que escaparía, naturalmente, a la racionalidad. En cuanto a las prácticas, las morales y los rituales, todos ellos pondrían de relieve igualmente el consenso o bien se convertirían en prácticas y comportamientos relativos. O bien, al contrario, ¿no sería más fácil oponerse a la alternativa de esta posición de rechazo del monoteísmo en la medida donde es más difícil generalizar la atribución y el reconocimiento de sus virtudes al politeísmo en general como también a todas sus formas, y, a fortiori, a los ateísmos elevados

al rango de legitimadores de los Estados? Pero los crímenes de unos no justifican jamás los crímenes de otros; por eso, la cuestión que actualmente se nos plantea trata de la validez y la legitimidad de la afirmación monoteísta, tanto desde un punto de vista histórico como desde un punto de vista racional. En esta perspectiva, debemos interrogarnos sobre lo que se encierra realmente, es decir, existencialmente, en estas categorías.

Tanto el monoteísmo como el politeísmo son, de entrada, abstracciones que, apoyándose en un principio de generalización, no precisan ni concretan gran cosa. Ya hemos aludido a lo que de superficial, y tal vez de falso, puede haber a la hora de hablar de las "tres grandes religiones monoteístas": aparte de algunos puntos comunes un tanto vagos y de un mítico origen común ("todos son hijos de Abrahán"), ¿no existen entre ellas más diferencias y oposiciones que un acuerdo de fondo presuntamente esencial?

Cuando estudiamos sus concepciones teológicas se ponen de relieve componentes diferentes que llegan hasta la oposición con respecto a este "monoteísmo" común, hasta el punto de que el islam ve en el cristianismo una religión idolátrica, es decir, a fin de cuentas, politeísta, mientras que el judaísmo no sabría aceptar que Jesús de Nazaret fuera también seriamente considerado como "Hijo de Dios", y no solamente como mesías, en nombre, por ejemplo, del *Shema Israel* del Deuteronomio. Por su parte, los estudios actuales sobre los orígenes del islam y sus relaciones con comunidades judeocristianas o con comunidades cristianas antitrinitarias, y, por tanto, heréticas, remiten a datos bastante complejos de los que no pueden excluirse las manifestaciones politeístas, a las que Mahoma hubiera tenido que oponerse.

Al remontarnos al origen más o menos reconocido o aceptado por estos "tres monoteísmos", el Antiguo Testamento impone aquí algunos datos que deben reflexionarse por el uso de categorizaciones demasiado claras o simples. Dicho de otro modo, averiguar el origen puede permitirnos ver no solamente los datos y las condiciones de lo que emerge, el monoteísmo en nuestro caso, sino también de lo que ha permitido desplegar en su curso la constitución de un corpus que mantiene su complejidad hasta su desembocadura en el Nuevo Testamento.

Si la unicidad de Dios, que establece los fundamentos definitivos del monoteísmo, se encuentra en el Deuteronomio y en el Éxodo, sobre todo en la primera parte del Decálogo, no faltan textos en los que se ataca en primer lugar la abstracción de esta unicidad. Sin echar una ojeada a las expresiones poéticas que, sobre todo en los salmos, parecen integrar a los "elohim", pensemos ahora en la Sabi-

duría creadora según el capítulo 8 del libro de los Proverbios (en particular 8,22-31). Y si los profetas son los grandes defensores del culto y del reconocimiento del único Yhwh, su herencia apocalíptica presenta figuras de la inversión del mundo lleno de "multitudes" que no reducen al Dios único a la soledad.

Paralelamente a estos datos sapienciales o apocalípticos, insospechables en sus desviaciones idolátricas, debemos también tener en cuenta la crítica a las figuras y las representaciones.

Es evidente que en las redacciones veterotestamentarias la crítica contra los ídolos es un tema tópico. De igual modo, resulta incontestable el carácter cuasi original de la crítica contra las "imágenes", cuya estética sigue siendo una tentación para los "aniconistas" más o menos convencidos. Pero también se critican, y en todo caso se relativizan, las figuras e imágenes en las que Dios se hace presente. Pensemos en la "crítica" a las teofanías en la percepción del soplo impalpable de la revelación divina a Elías en el Horeb.

Pero, tal vez, lo más importante aquí es el punto de llegada del corpus canónico, a saber, el hecho de que todas las manifestaciones y representaciones divinas veterotestamentarias desemboquen en el Nuevo Testamento al final del Prólogo de Juan, cuando dice: "A Dios nadie lo ha visto nunca". Dicho de otro modo, el Dios del monoteísmo estricto siempre se ha escapado a la mirada del hombre. Ahora bien, el efecto de esta afirmación, que pone freno a numerosas ilusiones, nos abre a la manifestación de la plenitud divina en el Hijo, es decir, en Cristo, en aquel que será designado posteriormente como la segunda persona de la Santísima Trinidad. En este contexto puede plantearse, efectivamente, la siguiente cuestión: ¿no serían la denominación y la oposición tanto del politeísmo como del monoteísmo simples expresiones que no contendrían realmente nada de lo que se considera que designan? ¿A qué realidad se referirían realmente? Si el politeísmo ha podido ser desposeído de su pertinencia por el monoteísmo, este último ¿no habría dejado de serlo también por la complejidad misma de la revelación bíblica en su propia dinámica? ¿Quién es Dios? ¿Se encuentra en su Unicidad? Ahora bien, nadie lo ha visto jamás, sino solamente Aquel que ha salido del seno del Padre.

Si el islam puede ver en ello un retorno al politeísmo y el judaísmo un error sobre la persona, ¿no pondría patas arriba el cristianismo las estrictas designaciones del monoteísmo y del politeísmo? ¿No serían falsas denominaciones y distinciones? Más que nunca antes, son necesarias las reflexiones sobre las categorizaciones, pero también sobre esta dinámica bíblica que a lo largo del Antiguo Testamento,

pero sobre todo en su punto de llegada en el Nuevo, exigiría desplazar los términos e incluso considerarlos inapropiados, pues ni los dioses del politeísmo ni el Dios único del monoteísmo están apropiadamente designados en estos dos términos. En este sentido, la reflexión sobre la Trinidad sería más necesaria que nunca para "desabstraer" el orden de lo divino encerrado en estos términos y sus oposiciones.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

# PLURALIDAD Y UNIDAD
# EN LAS TRADICIONES RELIGIOSAS

Marie-Theres Wacker *

# EL MONOTEÍSMO BÍBLICO ENTRE LA DISPUTA Y LA REVISIÓN

## Perspectivas veterotestamentarias y cristianas

Desde hace casi tres décadas sostiene la investigación veterotestamentaria un debate sobre el monoteísmo bíblico, sobre su origen y sus consecuencias. Sin embargo, el tema no es nuevo. Ya a mediados del siglo XIX se acuñó el concepto de "monoteísmo profético ético", con el que se buscaba comprender la fe en Dios en el antiguo Israel como un desarrollo desde una religión étnica hacia una religión ética e incluirla en una exposición global de la evolución religiosa dirigida por la razón. Lo que sí es nuevo en muchos aspectos es el marco hermenéutico contemporáneo así como las nuevas imágenes emergentes de la reconstrucción de la historia de la religión de Israel y también la distinción de textos y tradiciones fundamentales. Por ello, cuanto decimos a continuación sigue la investigación veterotestamentaria no solamente en su inherente lógica científica, sino que también reacciona,

* Marie-Theres Wacker es profesora de Antiguo Testamento y de Investigación teológica sobre las mujeres en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster (Alemania). Durante los últimos años ha centrado su investigación en asuntos relacionados con el monoteísmo bíblico y el judaísmo helenístico, y en temas de género en las religiones monoteístas. En 2005 su instituto acogió el primer simposio en alemán sobre enfoques sobre Estudios acerca de la Masculinidad Teológica (las actas se publicaron con el título *Mannsbilder. Kritische Männerforschung und theologische Frauenforschung im Gespräch*, Marie-Theres Wacker y Stefanie Rieger-Goertz [eds.], 2006).

Dirección: Katholisch-TheologischeFakultät, Seminar für Exegese des Alten Testaments, Johannisstraße 8-10, Sekretariat Raum 2.14, 48143 Münster (Alemania). Correo electrónico: wacker.mth@uni-muenster.de. http://egora.uni-muenster.de/fb2/exegeseat/aktuelles.shtml

a su modo, a las actuales disputas del monoteísmo fundamentado en la Biblia como una opción religioso-teológica con posibilidades de futuro.

## Un discurso pluriforme

Mientras que el concepto de "monoteísmo ético" se desarrolló en la exégesis protestante liberal de Europa occidental, durante los años ochenta del siglo XX se han levantado en el debate acerca del monoteísmo nuevas *voces* sobre este concepto. En el ámbito católico, el Vaticano II eximió a la investigación bíblica del dictado de una dogmática neoescolástica y posibilitó el contacto con los métodos y enfoques de la exégesis histórico-crítica protestante. Algunas de las contribuciones más creativas a la reflexión sobre el monoteísmo según la nueva exégesis proceden de exegétas católicos[1]. Al lado de las voces cristianas europeas y norteamericanas, se han agregado recientemente también investigadores judíos norteamericanos y arqueólogos residentes en Israel[2]. Además, se ha diferenciado entre la corriente principal de la ciencia, neutral desde el punto de vista del género, y la perspectiva feminista, o sea, la que tiene en cuenta el género[3].

Conjuntamente, estas nuevas voces quieren someter a una revisión crítica los presupuestos de historia contemporánea y de las religiones de la anterior investigación de la historia de la religión, y también los enfoques de la historia de la salvación y la historia bíblica que reaccionan contra ellos. Entretanto han surgido nuevos *paradigmas,* en particular la imagen de la denominada "conquista del país", en la que no se contempla al primitivo Israel como un grupo que emigra al país desde fuera, sino como un "pueblo del país" que pasa de un modo de vida seminómada a otro sedentario[4]. De acuerdo con esto, los comienzos

[1] Cf., en la bibliografía, los trabajos citados de Lang (1995), Lemaire (2003), Zenger (2003, 2005) y Keel (2007).

[2] Cf., por ejemplo, Halpern (2009) y Finkelstein (2002).

[3] Sobre esto, cf. Wacker (2004). Que el debate no juegue (hasta ahora) ningún papel en los contextos exegéticos no occidentales se debe a su relación con el carácter esencial de fuerte orientación histórica y su conexión intelectual con las tradiciones de la razón occidental, que actualmente se encuentran a examen en su significado, pero ello no significa que no tenga relevancia alguna para los mencionados contextos.

[4] Cf., especialmente, Finkelstein (2002).

de Israel se encuentran en el mismo país, y la religión está, al mismo tiempo, en continuidad y discontinuidad con ella al mismo tiempo.

Los nuevos paradigmas están asociados con el ulterior desarrollo y el afinamiento de los *métodos* de investigación histórico-crítica. Señalemos, en particular, la iconografía, que explota, metódicamente, la relevancia de los innumerables sellos y amuletos, estatuas y otros elementos portadores de imágenes procedentes del territorio del antiguo Israel, y que resulta muy fructífera para la reconstrucción de una historia de la religión que no depende de los textos bíblicos[5]. Al mismo tiempo, se están desarrollando nuevas formas de exégesis científico-literaria, que colocan, consecuentemente, en el centro el texto bíblico con sus estructuras y analizan con sumo detalle la relación entre el mismo texto, el contexto histórico de su origen y los contextos de su respectiva recepción. Debido a esto, entre otras razones, se ha puesto de nuevo en revolución la *datación* de la literatura veterotestamentaria. Frente a la tendencia, fundamentada en la clásica *Formgeschichte,* claramente teólogica, de atribuir a las grandes tradiciones bíblicas una fecha antigua, se impone la tendencia a fecharlas en una época más reciente de la historia de Israel. En particular, actualmente se considera, más bien, que el decálogo es un resumen posterior que aún avanzada la época de los reyes tenía una posición controvertida, y no un texto normativo que se hubiera originado en la época preestatal. En la investigación profética ha reculado la certidumbre de poder deducir de los libros proféticos las figuras de los grandes profetas de los siglos VIII-VI a.C. y el impulso que dieron a una reforma religiosa en el Israel preexílico, pues actualmente se ve que esos libros son, fundamentalmente, el resultado de una composición artística de conjunto, y aún parece difícilmente accesible el perfil histórico de cada uno de los profetas.

Los cambios esbozados en el interior de la disciplina tropiezan con nuevos presupuestos *teológicos.* Tras el Holocausto, la teología cristiana se ha hecho más sensible a sus propios prejuicios antijudíos, como también con respecto a las presuntas reconstrucciones "objetivas" de la historia de Israel. A partir de ahí se origina en la investigación cristiana del Antiguo Testamento una mayor cautela en relación con el común patrimonio monoteísta. De ahí procede la apertura cristiana a un diálogo con las religiones del mundo, en particular con el judaísmo y el islam, consideradas como "religiones" monoteístas "próximas entre sí". Por otra parte, las teologías contextuales, que aparecen por doquier, aportan a la teología los proble-

[5] Cf., por ejemplo, Keel (2007) y Schroer (2006).

más específicos como también los recursos simbólicos propios de una determinada zona del mundo y abren, al mismo tiempo, los ojos ante la constante históricas del colonialismo occidental con sus múltiples consecuencias económicas, ecológicas, sociales y culturales, como también en el marco de las iglesias cristianas. El monoteísmo bíblico se ve implicado en esta revisión crítica, pues cae bajo la sospecha de que, con su propia lógica, no deja espacio alguno para la diversidad o la multiplicidad. Especialmente, se pone el énfasis en que debemos ser precavidos, pues el lenguaje de la violencia, que en muchos, en exceso numerosos, textos de la Biblia se encuentra, sería auténtica "dinamita semántica"[6], un peligroso potencial que podría alimentar una y otra vez la violencia por motivos religiosos en el nombre de un solo Dios.

Con este trasfondo, ¿cómo podemos describir e interpretar el origen y los contornos del monoteísmo bíblico?

## Monolatría soteriológica y "lealtad del vasallo"

El denominado primer mandamiento del decálogo suena del siguiente modo según la traducción tradicional (Ex 20,2; Dt 5,6):

> "No debes tener a mi lado otros dioses".

Aparece promulgado en el relato del libro del Éxodo y se dirige a Israel que ha huido de Egipto y se encuentra a los pies del monte Sinaí. Al seguir el desarrollo narrativo desde este punto hacia atrás, es decir, hacia la primera parte del libro del Éxodo y hacia el Génesis, resulta evidente que, para el narrador, aquel que se revela en el Sinaí no es sino el Dios que ha creado el cielo y la tierra (Gn 1).

Sin embargo, la formulación del primer mandamiento no puede comprenderse adecuadamente ni desde la historia de las religiones ni desde la teología si se entiende como expresión del "monoteísmo" bíblico y se aplica a un concepto que ha elaborado la teología tradicional mediante la doctrina de la existencia de un Dios único, personal y trascendente. El primer mandamiento no afirma en modo alguno la *existencia* de un solo y único Dios, sino que exige que *sólo se dé culto* a Yahvé, tal como ponen de manifiesto unos versículos posteriores (cf. Ex 20,5; Dt 5,9). Tampoco expresa un *juicio filosófico,* sino que reclama un *hacer (práctico).* No *pone en tela de juicio* el politeísmo, sino que directamente lo da por supuesto y lo *limita* sola-

[6] Assmann (2005), 38.

mente en el seno de Israel[7]. La exigencia del primer mandamiento puede, por ello, denominarse más adecuadamente como monolatría, es decir, como exigencia de venerar solamente a Yahvé. Según las reconstrucciones propuestas por la nueva investigación sobre el monoteísmo, la veneración exclusiva de Yahvé podría haber cobrado su relevancia en la época tardo preexílica en el reino de Judá, que miraba retrospectivamente la caída del reino del Norte (722 a.C.) y él mismo era vasallo de Asiria. Bajo la reforma del rey Josías (a finales del siglo VII a.C.) se elevó explícitamente a norma cultual. Probablemente, a esta medida político-religiosa le precedieron los impulsos dados por grupos proféticos, que querían imponer el culto exclusivo a Yahvé por razones diferentes y en contextos también diferentes. Con toda seguridad, con ello pretendían unir con una lógica aceptación de Yahvé todos los niveles de la praxis religiosa, desde el culto en el templo de la capital sobre los santuarios locales hasta la religiosidad familiar. Pero este culto tradicional de Yahvé no fue continuo, ni se extendió por todas partes ni fue monolátrico desde sus comienzos. Así, tal vez, según las indicaciones de diversas inscripciones[8], pero también de los mismos textos bíblicos (cf. 2 Re 21,1-7), al menos en ocasiones, Yahvé fue venerado conjuntamente con una diosa consorte; también en el templo del rey. Las denominadas "figurillas de pilar", que se han encontrado a cientos en las casas y excavaciones de la época monárquica tardía, podrían indicar la existencia de un culto a una divinidad femenina, en este caso, en el marco de la vida familiar.

La transición legalizada por la política religiosa de Josías, e inspirada por los profetas, de una veneración monolátrica tradicional, sin polémica y distendida de Yahvé, hacia un diferente culto exclusivo –y en este sentido, polémico– marca, por ello, una ruptura decisiva en la historia de la religión de Israel. Según los textos bíblicos, en particular el libro del Deuteronomio, esta ruptura está asociada con la asunción de una forma de hablar y pensar que concibe la relación de Dios con Israel en analogía con los pactos de vasallaje asirios. Mientras Israel observe el pacto o alianza y pruebe así su amor o fidelidad a la alianza, recibirá la bendición de Dios; pero si rompe la alianza, se traerá sobre él las maldiciones que están vinculadas a ella (cf. Dt 28,1-14.15-68 y toda la estructuración de Dt 5-28).

[7] La Biblia guarda silencio sobre cómo surgió el politeísmo en el mundo. De lo que sí estamos seguros es de que el primer mandamiento da por supuesto la existencia del politeísmo en el mundo y en el entorno cultural.

[8] Sobre todo, las inscripciones de Khirbet el-Qom y Kuntillet Ajrud, que proceden de mediados de la época monárquica.

En este punto debemos regresar una vez más al decálogo, que en el libro del Deuteronomio constituye, en cierto modo, el preámbulo de la alianza. Los versículos iniciales del decálogo suenan del siguiente modo en una traducción literal (Dt 5,6-7; Ex 20,2-3):

> "Yo (soy) Yahvé tu Dios,
> el que te ha sacado del país de Egipto,
> de la casa de la esclavitud.
> No habrá para ti otros dioses contra mi rostro".

El decálogo no comienza con "Se decreta/impone" o "Se prohíbe", sino con una autoidentificación de Yahvé como aquel Dios que se considera el Dios de Israel y que ha sacado a este pueblo de una situación indigna, humillante e injusta. La confesión fundamental de fe que hace Israel es eminentemente política: tiene que ver con la autodeterminación de un pueblo y el rechazo del colonialismo. Tampoco se formulan como prohibiciones las siguientes órdenes que se dan a Israel, sino en indicativo negativo (en alemán "du wirst nicht…"). Con ello se expresa la expectativa de que Israel, tras la liberación experimentada gracias a Dios, no puede en absoluto sino corresponder a los mandamientos de este Dios. Por encima de todo, se entiende así una íntima vinculación con aquel Dios que ha puesto fin a la esclavitud de Israel. El Dios de Israel no soporta a otros dioses; éstos están orientados "contra su rostro".

Teniendo en cuenta la vinculación entre el primer mandamiento y la presentación que de sí hace Yahvé, queda de nuevo claro que en este caso la categoría de "monoteísmo" resulta demasiado imprecisa[9], pues, en efecto, no se alude aquí, como esperaría la definición teológica clásica, al poder creador de Dios, sino a la salida de Israel de Egipto. Pero incluso la categoría histórico-religiosa de la monolatría abarca solamente un aspecto parcial de lo que se dice aquí, puesto que sólo se refiere a la praxis cultual y ésta se oculta en la motivación teológica que se da a la autopresentación de adorar únicamente a Yahvé. Por esto, podríamos decir que lo que se expresa al comienzo del decálogo es una monolatría soteriológica, fundamentada y centrada en el seno de Israel, frente a otra monolatría fanática de otros dioses.

En tal caso nos encontramos con una paradoja. Por un lado, el decálogo confiesa la fe en el Dios de Israel como liberador de la esclavitud, y, por otro, atribuye, como preámbulo de un "pacto de vasallaje", el modelo político de sometimiento del Imperio neoasirio a la relación entre Israel y su Dios. A decir verdad, esta "transposición

[9] Sobre este punto, cf. también Moberly (2004).

del despotismo asirio a Dios" fue un "acto de liberación, mediante el que Israel se independiza de los déspotas extranjeros"[10]. Pero, por otra parte, con ello el Dios de Israel obtiene los rasgos de un déspota, que espera de sus subordinados una obediencia incondicional y persigue las infracciones sin piedad alguna, toda una presentación de Dios que también ha echado raíces en el cristianismo, donde se ha arraigado profundamente.

## Monoteísmo soteriológico y la disputa de las potencias divinas

Diferente es la presentación que encontramos en el corpus denominado "Deuteroisaías", es decir, Is 40-55[11]. Presentamos a continuación la traducción de Is 45,20-24a:

> "[20] Apiñaos y venid, acercaos juntos, escapados de las naciones. Necios los que pasean la madera de sus ídolos, y suplican a un Dios que no salva.
> [21] Exponed, aducid vuestras pruebas, deliberad todos juntos: ¿Quién hizo oír esto desde antiguo y lo anunció desde hace tiempo? ¿No he sido yo, Yahvé? No hay otro otro dios fuera de mí. Dios justo y salvador, no hay otro fuera de mí.
> [22] Volveos a mí y seréis salvados, confines todos de la tierra, porque yo soy Dios, no existe ningún otro.
> [23] Yo juro por mi nombre; de mi boca sale palabra verdadera y no será vana: Ante mí se doblará toda rodilla y toda lengua jurará por mí diciendo
> [24] Sólo en Yahvé hay hechos y amparo"[12].

En este fragmento se afirma por tres veces que no hay otro Dios fuera del Dios de Israel (v. 21: 2x; v. 22: 1x), y también se pone en tela de juicio la existencia de otros dioses[13]. Por esta razón, en la nueva investigación sobre el monoteísmo se habla con referencia a los textos deuteroisaianos del avance del monoteísmo o de un

[10] Cf. Assmann (2006), 24s.

[11] La nueva investigación exegética de Isaías sostiene el origen independiente de la base de Is 40ss, pero coloca la inclusión de este corpus en la gran composición del libro de Isaías y, de este modo, se destaca con mayor fuerza su inserción. Cf. Berges (2008) *passim.*

[12] *N. del T.* Seguimos la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, excepto en las dos últimas palabras, que la BJ traduce "victoria y fuerza" y la versión en alemán dice "Taten und Schutz", que nosotros hemos traducido como "hechos y amparo".

[13] Cf. también Is 43,11; 45,5s.14; 46,9.

"monoteísmo teorético o reflejo"[14]. En efecto, el horizonte de este texto, que podría haber surgido a finales de exilio bajo el efecto del desplome del Imperio neobabilónico, va mucho más allá que el comienzo del decálogo. Los textos deuteroisaianos muestran al Dios de Israel como el dueño del emperador del mundo de su tiempo, el rey persa Ciro (cf. 45,11ss), abarcan también a todos los pueblos del mundo y elevan el poder del Dios de Israel al del emperador celestial. Proclaman al mismo tiempo al Dios de Israel como el creador del mundo, ampliando la esfera de su poder al orden cósmico. En esta perspectiva, en el texto citado anteriormente se presenta a Yahvé como el dueño del tiempo. Pero el criterio determinante de su divinidad es su poder salvífico: Quien suplica a dioses que no pueden salvar es un necio (v. 20); Yahvé es el único Dios que puede salvar (v. 21), y, por ello, proclama la invitación a dejarse salvar (v. 22). En los textos deuteroisaianos se alude sobre todo a Israel; también en Is 45,20-24 podría aludirse a los israelitas y las israelitas que se hallaban en la diáspora, a quienes su Dios les recuerda que es su salvador. Pero también las fórmulas empleadas se abren a quienes no eran israelitas, tal vez, incluso, se dirijan a ellos[15], invitando así a los pueblos del mundo a confiar en el poder salvífico, que mantiene la justicia en el mundo, del Dios de Israel, que es el Dios uno y único[16].

Por consiguiente, las expresiones deuteroisaianas pueden, con buen fundamento, describirse como "monoteístas". Es evidente que no son "monoteístas" en el sentido filosófico moderno, es decir, como expresión de la existencia de un Dios creador trascendente. Expresan de forma muy concreta el actuar de Dios en la historia y atribuyen la divinidad de Dios a su acción salvífica. Además, tampoco se habla en estos textos de la "sola" existencia de Dios con respecto a otros dioses. Más bien, la inexistencia de otros dioses se entiende en categorías de poder: los otros dioses (o los dioses de los demás) son impotentes, y, por ello, no existen. En esta perspectiva, podríamos decir que en estos textos nos hallamos con un "monoteísmo soteriológico dinámico".

La retórica de estos textos, a diferencia del decálogo, no contempla a los otros dioses como una provocación al rostro de Dios, sino que

[14] Sobre el término "monoteísmo reflejo", cf., por ejemplo, Zenger (2005) 43 *et passim.*

[15] Así opina Berges (2008), 431.

[16] Pablo relaciona Is 45,23 con la responsabilidad de todos ante la justicia de Dios (Rom 14,11), por un lado, y, por otro, con la aceptación de Cristo (cf. Flp 2,10s).

se distancia sarcásticamente, consciente de su propia superioridad con respecto a ellos. Pero los textos apelan también, por poco que les parezca dudosa la incomparable grandeza del único Dios (cf. Is 45,20s), a la inteligencia humana. No esperan ninguna fidelidad de seguimiento obediente y no los motiva el temor ante las catástrofes, sino que recurren a la evidencia de las huellas de Dios en este mundo. En este punto se abriría la puerta para que cada cultura y cada individuo confiaran en el camino y el modo de descubrir las huellas de Dios, con la certeza de que la justicia salvífica de Dios habla la lengua de todos los seres humanos.

## El poder integrador del monoteísmo

Todas las reconstrucciones contemporáneas de la historia de la religión de Israel tienen en común su fundamentación en las transformaciones de la "identidad" de Dios. Las inscripciones más antiguas procedentes del Egipto del Bronce tardío permiten conjeturar que Yahvé era originalmente un dios de la tormenta o del clima venerado en el sur de Palestina. Esta divinidad experimenta una primera transformación decisiva mediante su conexión con la ciudad de Jerusalén y su templo a comienzos de la época monárquica. El Dios de David y Salomón no *elimina* a los dioses venerados en Jerusalén, sino que *integra* sus funciones, acogiendo, en particular, los rasgos del dios Sol, cuya característica central es la imposición del derecho y la justicia. Con ello se altera considerablemente la "identidad" de Yahvé. Este modelo de transformación mediante la integración podría abrir perspectivas de diálogos con las demás religiones.

Pero la investigación veterotestamentaria constata que también se dio la transformación y la integración en la denominada época del Segundo Templo, durante la que pudo haberse extendido la confesión de fe en un solo y único Dios a todo el ámbito del culto y de la piedad de Israel. Con esta confesión se ha vinculado, por ejemplo, la presentación de Dios como rey de reyes que está rodeado de un consejo o una corte celestial. Lo que se dice en algunos salmos y otras piezas hímnicas o narrativas sobre "los hijos de Dios" (cf. Sal 29,1; 89,7; 82,6; Dt 32,7-8; Gn 6,1-4) puede integrarse en el concepto de un "monoteísmo monárquico". En el paso de los textos bíblicos hebreos al ámbito lingüístico e intelectual griego, los "hijos de Dios" se convirtieron en "ángeles", es decir, en intermediarios celestiales entre Dios y los seres humanos. Aquí constamos que el "mono-teísmo" bíblico no puede entenderse en modo alguno como algo "mono-lítico".

Otra forma de integración de nuevos rasgos en el perfil del Dios de Israel en el período posexílico se encuentra en la personificación literaria de la sabiduría como divinidad consorte, que estaba presente en la creación del mundo (cf. Sab 8,22ss). De este modo se expresa, por un lado, el orden correcto del universo con el símbolo de una figura femenina, y, por otro, se asume la fascinación por las diosas en la representación de Dios. Muy cerca de este elemento femenino proporcionado por la tradición sapiencial se encuentra, sobre todo en la tradición profética, la atribución a Yahvé de características maternales (cf., en particular, Is 46,3s; 49,15; 66,13 y Os 11).

Frente a la suposición de los comienzos de la teología feminista, según la cual la presencia de símbolos femeninos en las representaciones de Dios de una tradición religiosa tenía inmediatamente consecuencias positivas en la situación sociopolítica de las mujeres, es mucho más realista proceder a partir de las complejas interacciones entre los sistemas simbólicos religiosos y las relaciones sociales. No obstante, sigue siendo importante trabajar con los símbolos religiosos. El lugar y el modo en que la tradición católica se ha aferrado a la capacidad analógica de la creación para hacer sus enunciados sobre Dios, debe aplicarse también a la capacidad analógica de la realidad *femenina,* y el lugar y el modo en que en algunas tradiciones de la Reforma se prefiere una crítica de las imágenes o una teología negativa, serían *todas ellas,* sin excepción, imágenes lingüísticas antropomórficas en el discurso de Dios, también precisamente las importantes imágenes lingüísticas de la Biblia, que, ciertamente, sin excepción, son tomadas del mundo simbólico de la humanidad, y, por tanto, deben incluirse en esa "crítica de las imágenes"[17].

## "Monoteísmo" y justicia

La tradición deuterónomico-deuteronomista vincula el culto único de Yahvé con el motivo del fervor o celo intolerante hacia Dios, que ama a quien lo ama y destruye a quien lo aborrece –así aparece ya en el decálogo (cf. Dt 5,9-10). Si entendemos el decálogo como monolátrico, también podemos comprender de igual modo otras afirmaciones de los escritos deuteronómico-deuteronomistas, que, además, nos traen a la mente el monoteísmo "reflejo" deuteroisaiano, por ejemplo, en el relato sobre la amenaza asiria durante el reinado de Ezequías (cf. 2 Re 19,14-19 // Is 37,15-20) y en la llamada bendición

[17] Sobre esto, desde una excelente perspectiva sistemático-teológica, cf. Frettlöh (2006).

de Salomón en el templo (cf. 1 Re 8,60). En el extenso discurso de Moisés en Dt 4,1-40 aparece el "fuego devorador" del fervor o celo de Dios (cf. 4,24) como el envés del "gran fuego" en el que aparece la "figura" del Dios anicónico que debe venerarse y fuera del cual no hay otro (cf. 4,32-39). Por tanto, no puede atribuirse sin más a un monoteísmo "reflejo" un potencial de violencia más elevado que el que pueda poseer una concepción monolátrica.

Ya en los libros de los Macabeos, compuestos en lengua griega en el judaísmo primitivo, se nos narra cómo una representación de Dios que cuenta con el "fervor" puede ser tomada por unos "fervorosos" y traducirse en actos de violencia –en oposición a los de fuera, pero también como guerra civil en el seno de la misma sociedad[18]. Sin embargo, resulta demasiado simple suponer que existe una *necesaria* vinculación entre la visión monoteísta y la actividad violenta, pues se trata siempre de un complejo desarrollo en el que intervienen diversos factores, que en el caso concreto pueden promover una decisión a favor de la violencia[19]. Tampoco debería el ejemplo de los libros de los Macabeos inducirnos a engaño, echando la culpa al judaísmo del problema de la violencia de motivación religiosa, pues fue el cristianismo emergente quien asumió el canon de los LXX y, con él, estos libros, como su Biblia, y el cristianismo es el que ha extendido, a menudo a fuego y espada, en su historia la religión de Cristo y ha perseguido en su seno a los "herejes" con toda crudeza.

Sin duda, hace falta diferenciar entre el concepto de violencia y su ejercicio. En este sentido, sería determinante recordar un criterio con el que la Biblia hebrea mide el ser divino de Dios. Se desarrolla significativamente en el Salmo 82[20].

> "[1] Dios se alza en la asamblea divina,
> para juzgar en medio de los dioses.
> [2] '¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente
> y haréis excepción de los malvados?
> [3] ¡Defended al débil y al huérfano,
> haced justicia al humilde y al pobre!;
> [4] ¡liberad al débil y al indigente,
> arrancadle de la mano del malvado!'".

[18] Cf. Assmann (2006) 30ss, con referencia a 2 Mac 2,26s, donde se habla del "apasionado fervor" de Judas Macabeo.

[19] Sobre esto, cf. Kippenberg (2008) 24s y 206s, a partir del análisis realizado por él mismo de ocho conflictos de motivación religiosa en tiempos recientes.

[20] Cf. Zenger (2003) 49ss; (2005) 70ss; Wacker (2004) 130ss.

[5] No saben ni entienden, caminan a oscuras,
vacilan los cimientos de la tierra.
[6] 'Yo había dicho: Vosotros sois dioses,
todos vosotros, hijos del Altísimo.
[7] Pero ahora moriréis como el hombre,
caeréis como un príncipe cualquiera'.
[8] ¡Álzate, oh Dios, juzga la tierra,
pues tú eres el señor de las naciones!"

Desde el punto de vista de la historia de las religiones resulta evidente que el escenario del Salmo es politeísta. Se habla de una asamblea de dioses en la que se reúnen los hijos del Dios Altísimo. Sin embargo, el Salterio en su conjunto es un libro que se dirige al Dios uno y único alabándolo, lamentándose, suplicando y dando gracias. Podemos partir del supuesto de que textos como este salmo se entenderían en tiempos posexílicos en sentido mitológico, que se servía conscientemente de un lenguaje politeísta. En todo caso, puede asegurarse que en Israel se cuentan experiencias como las del Salmo 82 en correspondencia con el politeísmo.

La asamblea de dioses en el Salmo 82 incluye, tal es la probable interpretación, a los dioses protectores de los pueblos o naciones del mundo. Uno de los congregados, que se denomina Elohim/Dios, se levanta y comienza a hablar. Por el contexto del salmo queda claro que se refiere al Dios de Israel. Su discurso es una requisitoria, y, así, la asamblea de dioses se transforma en un juicio. La particularidad de este salmo se encuentra en que, a diferencia de numerosos textos de la Biblia, no son seres humanos los que son llamados a juicio, sino que aquí es Dios quien se levanta contra Dios en nombre del derecho. Y este derecho está lleno de contenido: se trata de hacer justicia a quienes son tratados injustamente; de prestar asistencia jurídica a quienes carecen de abogado, a los pobres que no tienen dinero para pagarla, o a los huérfanos que carecen de la inmediata protección de la familia. Los hijos de los dioses que son acusados no cumplen esta norma, sino que permiten e incluso fomentan la violencia contra los débiles. Por ello, la sentencia se pronuncia con una retórica de oposición imponente: los hijos de los dioses, que no protegen a los débiles, sino que se ponen de parte de los violentos y les dan cobijo, serán mortales como los seres humanos; pierden la vida eterna, que les distinguía como dioses que eran. El Dios que aquí dicta la sentencia es el único que satisface el criterio de la ayuda a los débiles; por eso, es el Dios más elevado y el único, al cual le corresponde la designación de Elohim o Dios. Por ello, puede el último versículo del salmo dirigirle la apelación, pues él es quien se hace cargo de mantener el derecho en toda la tierra.

El salmo 82 posee un dinamismo "monoteísta": El Dios de Israel desenmascara a los dioses de los pueblos como dioses falsos. Esto acontece no en una cruenta lucha entre los dioses, sino en forma de un ordenado proceso judicial. El criterio de divinidad de un dios no es el despliegue de su potencia en la guerra o en el cosmos, sino que se trata de un criterio ético, es decir, su vinculación con el derecho de quienes no pueden proporcionárselo a sí mismos. El que no cuida del derecho de los pequeños no puede llamarse Dios. Si, por otro lado, los dioses conculcan este derecho, sus consecuencias no sólo afectan al mundo humano, sino que tiene mayores efectos en el equilibrio del cosmos que se ve, de este modo, en peligro (cf. v. 5). Pero en la medida en que según la afirmación de este salmo hay solamente *de facto* un único Dios que sostiene el derecho de los débiles, este criterio de la divinidad de Dios también se convierte en una norma universal que abarca a todos los pueblos y a todo el mundo.

Y, viceversa, este criterio debe responder siempre a las injusticias que se cometen en la vida cotidiana y en situaciones concretas. Los "dioses" que dan cobijo actualmente a la injusticia se llaman de forma diferente. Y quien mantiene los ojos abiertos podrá descubrir que el Dios de la Biblia no está solo en la lucha por el derecho de los débiles, sino que cuenta con aliados en las religiones de la humanidad.

## Bibliografía

Assmann, Jan, "Monotheismus und die Sprache der Gewalt", en Walter (2005), 18-38.

Berges, Ulrich, *Jesaja 40-48*, HThKAT, Friburgo 2008.

Finkelstein, Israel y Neil Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho*, Múnich 2002 (= The Bible Unearthed, Nueva York 2001)

Frettlöh, Magdalene, *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2006.

Halpern, Baruch, *From Gods to God*, FAT 63, Tubinga 2009.

Keel, Othmar, *Jerusalem und der Monotheismus*, 2 vols., Gotinga 2007, especialmente vol. 2, 1270-1282.

Kippenberg, Hans Gerd, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, Múnich 2008.

Lang, Bernhard, "Monotheismus", en Neues Bibel-Lexikon II (1995) 834-844.

Lemaire, André, *Naissance du monothéisme. Vue d'un historien*, París 2003.

Moberly, Walter, "How Appropriate is 'Monotheism' as a Category for Biblical Interpretation?", en Loren Stuckenbruck y Wendy E. S. North (eds.), *Early Christian and Jewish Monotheism*, JSNT.S 263, Londres-Nueva York 2004, 216-234.

Schroer, Silvia (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, OBO 220, Friburgo 2006.

Wacker, Marie-Theres, "Der biblische Monotheismus – seine Entstehung und seine Folgen", en Wacker (2004), 105-137.

Wacker, Marie-Theres, "'Monotheismus' als Kategorie der alttestamentlichen Wissenschaft. Erkenntnisse und Interessen", en Wacker (2004) 139-155.

Wacker, Marie-Theres, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott*, Münster 2004.

Walter, Peter (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, QD 216, Friburgo 2005.

Zenger, Erich, "Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz", en Thomas Söding (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, QD 196, Friburgo 2003, 9-52.

Zenger, Erich, "Der mosaische Monotheismus im Spannungsfeld zwischen Gewalt und Gewaltverzicht", en Walter (2005), 39-73.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

José Luis Sánchez Nogales *

# LA UNIDAD DE LA LEY REVELADA
## La Torá y el Corán

### I. El monoteísmo

Judaísmo, cristianismo e islam son monoteísmos proféticos. El conjunto de verdades de fe profesadas por estas tres religiones es muy sensible a este respecto. En las respectivas Escrituras aparecen las convergencias y divergencias en la confesión del monoteísmo. Judaísmo y cristianismo designan Dios como

* José Luis Sánchez Nogales, sacerdote diocesano de Almería, es catedrático de Filosofía de la Religión y de Teología de las religiones en la Facultad de Teología de Granada, en la que actualmente es vicerrector académico. Ha sido nombrado recientemente director de la Cátedra Andaluza para el Diálogo de las Religiones.

Ha publicado 16 libros sobre filosofía y religión, entre los que destaca *Filosofía y fenomenología de la religión* (2003). También ha publicado 16 contribuciones en trabajos colectivos y 62 artículos en diversas revistas. El Dr. Sánchez Nogales ha dirigido cinco cursos celebrados en Granada bajo el título general de "Cristianos y musulmanes". Participa con frecuencia en congresos y jornadas de estudio, especialmente en Europa y Norte de África. Recientemente ha impartido conferencias en Fráncfort, Burdeos y Amán sobre el diálogo cristiano-musulmán en España, tema de su libro más reciente: *El islam en la España actual* (2008). Desde 2005 es consejero de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Islam creada por el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso.

Dirección: Facultad de Teología de Granada, Campus Universitario Cartuja. Apdo. Postal 2002. 18080 Granada (España). Correo electrónico: nogales @teol-granada.com

Padre[1], lo que rechaza el islam; judaísmo e islam convergen negando el misterio del Dios uno y trino, núcleo del cristianismo. El islam llama a Jesús Mesías, lo que niega el judaísmo; ambos no conciben a Dios encarnado. Las teologías de la "revelación" no coinciden tampoco. El judaísmo reconoce categoría canónica a la Torá y a sus comentarios rabínicos, el Talmud. El cristianismo cierra la revelación con el Apocalipsis y la muerte del último apóstol: la revelación al pueblo judío se lee y recibe a la luz de la Alianza crística. El Nuevo Testamento no es verdad revelada para el judaísmo. Aunque el Corán confiere valor de revelación a las Escrituras judía y cristiana, sin embargo las desautoriza mediante el concepto de *tahrīf*, la adulteración de esas Escrituras. En las Escrituras judía y cristiana no se encuentran verdades no recogidas y corregidas en el Corán. Últimamente, una minoría de pensadores musulmanes intentan una nueva formulación: "El *tahrīf* es la desviación que sufre el rayo divino al pasar a través del prisma deformante de nuestra imperfecta humanidad"[2]. Así entendido sería atendible desde el cristianismo; el problema es que no es aceptable por la ortodoxia musulmana, ni aplicable a su propio libro, el Corán.

La fe en un solo Dios[3] es predicable de los tres grandes monoteísmos. Concibe la realidad suprema con un rasgo personal en la invocación de un nombre propio que no la "describe" pero posibilita la relación y veta su reificación[4]. Los monoteísmos estrictos subrayan la exclusiva soberanía de Dios que no admite divinidades asociadas, ni quebranto en la unicidad. Pero hay diversos acentos. En el judaísmo prima la obediencia y el cumplimiento de la ley, con fuerte componente ético: "escucha y pon en obra lo escuchado". El islam profesa la sumisión total a la voluntad de Dios expresada en el Corán. En el cristianismo es el amor –correspondencia al amor de Dios revelado en Cristo– la actitud religiosa fundamental. Los monoteísmos "abrahánicos"[5] han observado una actitud polémica que, llevada al extremo, ha conducido a diversos grados de intolerancia. Los monoteísmos tienen una vocación universalista: cada

[1] Cf. A. Rodríguez Carmona, "Dios Padre revelado en Cristo Jesús", en *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, Pamplona 2000, 34-42.

[2] Cf. GRIC, *Ces Écritures qui nous questionent. Bible & Coran*, Cerf, París 1987, 126-134.

[3] Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 323. Cf. 323-348.

[4] Cf. B. Welte, *Filosofía de la Religión*, Herder, Barcelona 1982, 122ss.

[5] Cf. K. J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996, 110-184.

uno, por separado y en competencia, pretende ser la única religión verdadera para todos los hombres y la religión absoluta en la historia[6]. Manifiestan, doctrinal y/o históricamente, una tendencia hierocrática a autoconstituirse como sistemas globales y omnicomprensivos, característica clara de los monoteísmos proféticos aunque no en exclusiva: han intentado, en algún momento de su evolución, ocupar todo el espacio humano, lo que ha llevado al choque de pretensiones de absolutez, a la opresión de las minorías religiosas e incluso a legitimación de la lucha y de la guerra presentándola como la lucha del Dios de los unos contra el Dios de los otros[7]. Pero, ¿no es el mismo y único Dios?

## II. La *eḥadía* del credo judío

La exégesis bíblica actual detecta signos de que el Abrahán del Génesis no era un monoteísta en sentido estricto[8]. Yahvéh no era todavía el Dios del Abrahán genesiaco, pues la relevancia dce Yahvéh comienza con la alianza mosaica[9]. El judaísmo se manifiestará progresivamente como monoteísmo estricto y polémico[10]. Llamo *eḥadía* a su carácter específico, tal y como se encuentra en la *šemà*: "Escucha Israel: Yahvéh es nuestro Dios, sólo *('eḥad)* Yahvéh. Amarás a Yahvéh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza..." (Dt 6,4[11]). Ese *solo* (uno) es el hebreo *'eḥad*, adjetivo que significa fundamentalmente único. El versículo siguiente contiene el mandamiento del amor a Dios. Su repetición lo convierte en un punto fuerte de la teología deuteronomista, el mandamiento fundamental que compromete a Israel a adorar solamente a Yahvéh, a ningún otro dios. El contexto indica que Dt 6,4 ha de interpretarse a la luz de este mandamiento y del comienzo del decálogo: para Israel Yahvéh es el único y solo Dios. No se niega la existencia de otras divinidades, pero el Dios al que Israel ama es el único de Israel en

[6] Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000, 338-345.

[7] Cf. B. Welte, *Filosofía de la Religión, op. cit.*, 155-156.

[8] Cf. K.-J. Kuschel, *Discordia en la casa de Abrahán, op. cit.,* 275-319.

[9] Cf. "jhwh": *Teologishes Wörterbuch zum Alten Testament* III, 547-554.

[10] Cf. H. Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993, 41-44 y 48-49.

[11] Versión Biblia de Jerusalén. Texto masorético: "*YHWH 'elhᵉyᵉnw YHWH 'eḥad*".

todos los sentidos del término; pero no se trata todavía de monoteísmo estricto[12]. Es opinión extendida entre los exegetas que el Deuteronomio ha recibido la fórmula de la *šemà* ya constituida anteriormente. Los profetas llevarán la expresión deuteronómica a sus últimas y radicales consecuencias, hasta negar validez y aun entidad a los dioses de los pueblos extranjeros[13]. Durante el destierro maduró la fe monoteísta cultivada por la predicación profética. Quizás el paradigma es la profesión de Isaías II: "Yo soy Yahvéh, no hay ningún otro; fuera de mí ningún Dios existe" (Is 45,5)[14]. La recepción del *'eḥad* se consolida como profesión monoteísta radical, estricta y polémica que declara la nulidad de los ídolos (Is 41,24)[15], la exclusión de cualquier divinidad fuera de Yahvéh (Is 44,6), Señor de la creación (Is 44,24) y de la historia (Is 40,15s). El Dios de Israel es el único real y excluye todo otro, el solo Dios frente al que no hay otros dioses, el primero con prioridad absoluta a todo ser, el total e indivisible en sentido ontológico, absolutamente simple y, al mismo tiempo, omnipresente. El judaísmo posterior combatirá el politeísmo y la idolatría como queda reflejado en la literatura apocalíptica, rabínica e intertestamentaria: la línea más fuerte sigue la estela de Isaías II declarando la nihilidad de los dioses[16]. La profesión de fe es compacta en la fórmula *eîs ó theós*[17]. La relación fundamental en que se percibe esta *'eḥadía* en el judaísmo es la salvación y la creación. Pero la afirmación de su unicidad lleva a la negación de cualquier otro dios (Ex 20,3). La *'eḥadía* judaica consolidada como monoteísmo estricto excluirá el politeísmo, el dualismo y rechazará el mesianismo y la divinidad de Jesús[18]. El Yigdal, himno litúrgico inspirado en los "trece artículos de fe de Maimónides", canta la unicidad divina:

> "Grande es el Dios vivo y ensalzado;
> existe y no tiene límites de tiempo.
> Es uno en su unicidad única
> oculto e infinito en su Unidad (...)"[19].

---

[12] Cf. "'eḥad": *Teologishes Wörterbuch zum Alten Testament* I, 211-218.

[13] Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión, op. cit.,* 330-341.

[14] Is 45,5: "*'ᵃny YHWH wᵉ'eyn 'wd zwlatay 'eyn 'ᵉlohym*".

[15] "¡Oh! Vosotros sois nada,/ y vuestros hechos nulidad" (*hen-'attem me'yn wfa'alkhem me'afa'*).

[16] "Theós": *Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 398-409.

[17] Cf. Zac 14, 9: "*kyrios eîs kaì tò ónoma aútoū 'hn*".

[18] Cf. H. Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro, op. cit.*, 300-307.

[19] B. Bayer, *Yigdal*, en *Encyclopaedia Judaica* 16, 833-835.

La fórmula "negador de la Raíz" *(kofer ba 'iqqar)* desde mediados del siglo II designa a quien niega el Dios único revelado a Israel, y se aplica a los idólatras, a los que niegan que Dios sea creador, a los que niegan la divina providencia y los *minim*, personas familiarizadas con el concepto judío de Dios pero que lo alteran, entre ellos los gnósticos dualistas y los cristianos que divinizan a Jesús. En la praxis misional lo primero que se exige al futuro prosélito es el abandono de la idolatría. El judaísmo rechaza la existencia de un mediador entre Dios y los hombres; lo acepta, sin embargo, para los no judíos, cristianos y musulmanes, con tal que no divinicen a Jesús o a Mahoma. El judaísmo, sin embargo, ha llegado a la conclusión de que el cristianismo puede ser considerado religión permitida para los no judíos acorde con el plan de Dios[20].

## III. La *aḥadía* de la profesión de fe islámica

> "Di: El es Dios, el Único *(aḥad)*,
> Dios el Perfecto, sin comparación.
> No engendra ni es engendrado,
> y en sí mismo no depende de nadie" (Corán 112,1-4)[21].

*Lā ilāha illa Allāh wa-Muḥammadu rasūl Allāh*, "No hay más dios que Dios[22], y Mahoma es el profeta (enviado) de Dios", es la fórmula de la *šahāda*. Esta profesión de fe continuamente presente en la vida del musulmán refrenda el islam como una de las religiones más teocéntricas. Dios es uno y único *(aḥad)*[23]. La *šahāda* es en la tradición islámica *kalimat al-tawḥīd* (palabra de unicidad) y la citada azora 112, cuyo nombre es *al-ijlāṣ* (la fe pura), es tradionalmente conocida como *sūrat al-tawḥīd* (azora de la unicidad). El término *tawḥīd* no está tal cual en el Corán, sino el adjetivo *aḥad* o el numeral *wāḥid*. La expresión *ilāhun wāḥid* (la sola divinidad) aparece 13 veces, y 29 la expresión negativa *lā ilāha illa huwa* (no hay dios sino Él). Los musulmanes se autodesignan como *ahl al-tawḥīd* (pueblo de la unicidad) y como *al-muwaḥḥidūn* (unitarios).

[20] Cf. R. A. Kaplan, *Précis du pensée juive*, Moznaïm Publishing Corp.-Arche du livre, Nueva York-Jerusalén 1994, 3.

[21] J. Cortés, *El Corán*, Intr. de J. Jomier, Herder, Barcelona 1999, edición bilingüe.

[22] Corán 37,5.

[23] Cf. "Allāh": *Encyclopédie de L'Islam. Nouvelle Édition* I, Maisoneuve y otros, París 1960, 419 y 422-424.

Se trata de un monoteísmo estricto mantenido no sólo frente a los politeístas sino también frente al cristianismo y su doctrina de la Trinidad. La exclusividad de la fórmula de fe, con el "no" inicial, se constituye en barrera contra el mayor pecado, que no se perdona nunca, el dar asociados a Dios. El Corán ha teologizado el origen del monoteísmo islámico remontándose a Abrahán, al que califica de *ḥanīf*: "Abrahán no fue judío ni cristiano, sino que fue *ḥanīf (ḥanīfān)* sometido a Dios (*muslīmān*) y no asociador *(min al-mušrikīna)*" (Corán 3,67)[24]. Históricamente Abrahán no puede ser considerado un monoteísta estricto, pero el Corán lo ha convertido en modelo de monoteísta polémico, en un proceso paralelo al que sufrirá esta figura en la literatura bíblica, la intertestamentaria y la talmúdica[25]. El término *ḥanīf* adquiere en el texto coránico y en la tradición islámica el significado de monoteísta, en ocasiones sinónimo de musulmán, como aparece en la aleya citada[26]. Ibn Maʿsūd[27] lee *ḥanīfiyya* en lugar de *islām* en Corán 3,19: "Ciertamente, la Religión *(dīn)*, para Dios, es el *islām* (o, *ḥanīfiyya*)". Quienes no practican este monoteísmo estricto son llamados *mušrikūn*[28], que cometen el pecado de *širk* (asociación) al poner dioses junto a Dios[29].

De este Dios único se predican algunos atributos cuya naturaleza ha suscitado problemas en la controversia –irresuelta– entre *muʿtazilíes* y *ʿašʿaríes*. Los primeros –racionalistas– los identifican con la esencia divina. Los segundos –literalistas– aceptan su distinción de la esencia divina, aunque sin aclarar el problema que esto plantea a la unicidad. Igual ocurre con la polémica sobre el Corán, increado o creado[30]. El pri-

[24] *Ḥanīf* en singular: Corán 2,135; 3,67.95; 4,125; 6,79.161; 16,120.123; 22,3; 50,32.

[25] Cf. *Génesis Rabba* 38,11,28, en *Midrash Rabba. Genesis* I-II, The Soncino Press, Londres-Nueva York [3]1983, 310-311. Paralelos coránicos de *Génesis Rabba*: Corán 21,51-67 y 37,91-98. Cf. J. L. Sánchez Nogales, *Abrahán y los pueblos bendecidos*, Centro de Estudios Eclesiásticos, Almería 2005, 8-17 y 28-42.

[26] Cf. W. Montgomery Watt, "*Ḥanīf*": A. T. Khoury y L. Hagemann, *Dictionnaire de l'Islam*, Brepols, Turhout (Bélgica) 1995, 250s.

[27] Cf. A. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ān*, E. J. Brill, Leiden 1937, 32.

[28] Cf. Corán 2,165.221; 4,48.116; 16,35; 31,13; 39,45-46.

[29] Cf. L. Hagemann, "Dieu (*Allāh*)": A. T. Khoury y L. Hagemann, *Dictionnaire de l'Islam*, *op. cit.,* 117.

[30] Cf. L. Gardet, "Dieu, Le Réel (Allāh al-ḥāqq)", *Studia Missionalia* 17 (1968) 67-68.

mer atributo define a Dios como creador sabio (Corán 2,117), omnipotente, del que depende todo proyecto, de modo que se debe añadir *in šā' Allāh* (si Dios quiere) a toda afirmación que se refiera a un hecho futuro o nueva orientación del pensamiento. No se le puede pedir razón de lo que hace[31]. Es eternamente trascendente, "no le alcanza la vista"[32]. Es inaccesible, indescriptible, no hay nada que se le asemeje[33] y, sin embargo, cercano al hombre más que su vena yugular[34], pero con la cercanía del señor al siervo. El Corán rechaza a un Dios que se hace hombre y reconoce en Jesucristo únicamente un "siervo-adorador"[35], no hijo de Dios[36], ni el tercero de una tríada de dioses aunque identifica a la hermana de Aarón y Moisés con la Virgen María y a ésta con la tercera persona de la Trinidad[37]. Estrictamente la doctrina "trinitaria" negada por el Corán no es la ortodoxa cristiana, aunque los intérpretes aseguran que es dicha Trinidad la negada por la "inquebrantabilidad de la unicidad" *(al-ṣamad)*[38] de Dios.

## IV. Eiseidad: Trinidad y Encarnación de Dios

Mc 12,29-34 contiene la *šemà* (Dt 6,4-5) como respuesta de Jesús a la pregunta de un escriba: "Escucha Israel, el Señor, nuestro Dios, el Señor es el único Señor[39] [...] –Muy bien Maestro; tienes razón al decir que él es único y que no hay otro fuera de él[40] [...]". En las dos menciones de la unicidad se emplea *eîs*[41]. El Nuevo Testamento recibe la confesión monoteísta de Israel. Jesús califica como sensata la afirmación del escriba que excluye la existencia de otro dios fuera de Dios. Llamo *eiseidad*, a esta calidad de la unicidad por ser traduc-

[31] Cf. Corán 2,107.115; 3,189; 4,131-134.139; 7,185; 22,61-66; 28,71-75; 36,78-83; 39,62-63; 40,57-65; 41,37-40; 53,43-62.

[32] Cf. Corán 6,103.

[33] Cf. Corán 42,11; 17,42-43; 21,22.

[34] Cf. Corán 50,16.

[35] Cf. Corán 43,57-59.

[36] Cf. Corán 5,72. 116-117.

[37] Cf. Corán 5,116; 4,171-172; 5,73.

[38] Corán 112,1-3.

[39] "*kyrios ò theós hemōn kyrios eîs éstin*".

[40] "*eîs éstin kaì oúk eîs éstin'állos plhn aútoū*".

[41] La fórmula *eîs theós* en: Rom 3,29-30; Gal 3,20; Ef 4,6; 1 Tim 2,5; Sant 2,19; 1 Cor 8,4-5, etc.

ción griega del *eḥad* de la Biblia hebrea. Prefiero esta raíz a la joannea *(mónos)*[42] porque esta última tiene la connotación de solitario y aislado; lo cual es, en otro sentido, una ventaja. El Nuevo Testamento confiesa la unicidad de Dios en el sentido que la *šemà* adquirió al consolidarse monoteísmo. La plenitud del monoteísmo se alcanza en la toma de conciencia del primer mandamiento: no poner ningún ídolo junto a Dios[43], ni potencias cósmicas o autoridades de este mundo[44]. El *eîs* de la *šemà* de Jesús subraya la total exclusión entre Dios y todo lo 'antidios', pues el hombre sólo puede servir a un solo señor (Mt 6,24). El *eîs* neotestamentario está contextualizado en un pensamiento orgánico y dinámico en el que Cristo forma una unidad con el Padre y conduce a su comunidad para que sean "perfectamente uno *(èn)*" (Jn 17,23)[45]. El monoteísmo cristiano se vive como escucha de Dios, confianza en él, fidelidad hasta el martirio: así entendían el monoteísmo Jesús y el cristianismo primitivo[46]. A quien lo llama 'maestro bueno', Jesús le responde que 'uno sólo' es bueno: Dios[47]. Al mismo tiempo mantiene su pretensión de filiación divina (Mc 1,1; 14,61 y par) llamando a Dios su Padre (Mc 14,36). Asimismo aparece su vinculación con el Espíritu de Dios en la escena del Bautismo (Mc 1,11) y de un modo especial en el evangelio de Juan, en el que Jesús distingue: No habla de "nuestro Padre", sino de "mi Padre y vuestro Padre, mi Dios y vuestro Dios" (Jn 20,17). Él es el Hijo, que rechaza las tentaciones del maligno, que le llama "hijo de Dios", apelando a Dios como el único digno de adoración según la profesión de Dt 6,13. En él y con él queda confirmado el señorío del único Dios. Jesús habla de Dios como el de "Abrahán, Isaac y Jacob" (Mc 12,26-27 y par) e identifica a su Padre con el Dios de los judíos (Jn 8,42). El Nuevo Testamento proclama un monoteísmo estricto, incluida la pretensión de Jesús de su pertenencia al misterio de Dios. Quien lo ve, ve al Padre (Jn 14,9) con el cual él es una sola cosa (*eîs*: Jn 10,30; 17,11.21ss). En los evangelios, especialmente en Juan, Jesús habla en primera persona al modo de Dios. La fórmula *egô eími* sin predicado refleja ecos del Dios veterotestamentario.

El cristianismo, desde esta base revelada, acentúa la unicidad diferenciada de Dios que constituye su vida y su dinamismo interno, y le

[42] La formula *mónos theós* en: 1 Tim 1,17; Judas 25; Jn 17,3; Rom 16,27.

[43] Cf. Mt 6,24; Mc 10,21; Lc 12,19ss; 1 Cor 10,21; 2 Cor 6,16; Flp 3,19.

[44] Cf. Gal 4,8ss; Hch 4,19; 5,29; Mc 12,17.

[45] Cf. "Eîs": *Teologishes Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 432-440.

[46] Cf. "Theós": *Teologishes Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 101-102.

[47] Mc 10,8: *oúdeis ágathós eí mh eîs theós*.

lleva a franquear el abismo que lo separa del hombre en la Encarnación. Dios es Padre de todos. Jesús lo revela y se revela como su Hijo. Tras su muerte y resurrección los primeros cristianos definirán a Dios como amor (1 Jn 4,8). La experiencia de la comunidad y la reflexión cristológica traducirán esta vida interna de amor como intercambio entre las tres personas divinas. Además de resaltar la relación de Jesús Hijo con el Padre en la unidad (1 Cor 8,6) los evangelios destacan la relación de Jesús con el Espíritu de Dios. El cuadro complexivo de estas relaciones encuentra su expresión en la fórmula *kyrios, theós, pneūma* (2 Cor 3,13 o *pneūma, kyrios, theós* (1 Cor 12,4-6); la fórmula *pathr, yiós, pneūma* aparecerá en Mt 28,19[48]. Dios no abandona nunca su unicidad ni su trascendencia. La fe cristiana entiende que es fiel a la unicidad de Dios, aunque esa unicidad se entiende de forma diferente a como se entiende en el judaísmo y en el islam. Parece que estos se acercan más a una concepción matemático-aritmética de la unicidad, e incluso se aproximan a lo que podría ser una deducción de la razón filosófica.

En la fe cristiana no se puede introducir un hiato entre Jesús y Dios. El cristiano, no sin auxilio divino, ha superado el escándalo de la impotencia y de la necedad en el ámbito de la percepción humana[49]. Para superar el escándalo hay que pasar por su mismo corazón. Si las soluciones teológicas desde la fe intentan disimular la diferencia real, eludir la confrontación con el escándalo, entonces ha perdido la conciencia de su misión.

Judíos y musulmanes no reconocen el misterio de Jesús como Dios. Ésta es una realidad lo suficientemente densa como para que los teólogos cristianos nos examinemos en cuanto a la coherencia viva de nuestra fe en el momento de arriesgarnos en la aventura del diálogo. Judíos y musulmanes nos dan a veces ejemplo en cuanto a lo diáfano de su profesión de fe. Por supuesto no me refiero aquí a posiciones teológicas de rigidez vecina al fanatismo que amenaza de muerte a la propia fe al tiempo que hace imposible todo diálogo. La respuesta del judío P. Lapide a H. Küng clarifica: "Teologizando desde abajo podemos caminar juntos durante 33 años, tiempo que duró la vida terrena de Jesús, y eso no es poco. Lo que realmente nos separa son las últimas 48 horas a partir de la tarde del primer Viernes Santo. Son apenas dos días, pero justamente los días decisivos en los que se basa toda la cristología"[50]. Si

[48] Cf. "Theós": *Teologishes Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 104-105; "Egō": *op. cit.* III, 66ss.

[49] Cf. 1 Cor 1,22-24.

[50] H. Küng, *El judaísmo, op. cit.,* 301.

esas "48 horas" designasen la experiencia Pascual, tendríamos una aproximación a la frase de Lapide, aunque le introduciríamos algunos matices.

Creemos en un solo Dios[51]. ¿Garantiza esto la identidad ontológica del Dios confesado? No hay duda de la continuidad entre el Yahvéh de los judíos y el Padre de Jesús. El Corán reconoce la continuidad del Dios cuya palabra atestigua contener con el proclamado por judíos y cristianos[52]. Para la teología católica el reconocimiento coránico –por otra parte abrogado según la interpretación más tradicional– no constituye fuente de autoridad teológica: "Comparten el mismo Dios. Pero esto no significa que el concepto de Dios sea idéntico en las tres religiones monoteístas. Al menos en el nivel doctrinal, es cierto lo contrario"[53]. Dios es reconocido como uno y único. Esto nos induce al mutuo respeto, al diálogo en autenticidad y al testimonio convergente que nos es posible y necesario. En ese diálogo los cristianos no podemos omitir la confesión de nuestra fe: que lo que los cristianos hemos podido conocer de Dios lo hemos recibido por su autocomunicación en Jesucristo, Hijo unigénito del Padre, sellado con el poder y la fuerza del Espíritu de Dios.

[51] Cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso, op. cit.,* 380-388.

[52] Cf. Corán 29,46.

[53] J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso, op. cit.,* 385.

Catherine Cornille *

# EL TEÍSMO Y LA TOLERANCIA EN EL HINDUISMO

## Introducción

En las reflexiones sobre la tolerancia y el pluralismo religiosos se yergue frecuentemente el hinduismo como el principal ejemplo de una religión que puede coexistir pacíficamente con otras tradiciones religiosas, tanto en su propio patria, la India, como fuera de ella. Pocas son las guerras religiosas que se han hecho en nombre del hinduismo, y los hindúes, en su conjunto, han puesto poca resistencia a la entrada o el surgimiento de otras religiones dentro de su propio contexto religioso. Aun cuando esta imagen del hinduismo se ha visto un tanto empañada por el surgimiento del nacionalismo hindú y la reciente violen-

* Catherine Cornille es profesora asociada de Teología comparada en el Boston College (EE.UU.). Ha enseñado también en la Universidad de Lovaina (Bélgica). Su investigación se centra en las cuestiones teóricas y metodológicas en el estudio de las religiones y el diálogo interreligioso, así como en la relición entre religión y cultura en el actual contexto de globalización.

Tiene abundantes publicaciones sobre el fenómeno de los nuevos movimientos religiosos, la inculturación y el diálogo interreligiosa. Su libro más reciente se titula *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (Crossroads-Herder and Herder, 2008). Es editora de *Many Manions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (Orbis Books, 2002) y de *Song Divine: Christian Commentaries on the Bhagavadgita* (Peeters Publishers, 2006). Es directora editorial de la serie "Christian Commentaries on non-Christian Sacred Texts".

Dirección: 141 Endean Drive, Walpole, MA 02032 (Estados Unidos).

cia contra las religiones "extranjeras", estos desarrollos son considerados como desviaciones de la verdadera y auténtica tradición, que se contempla como esencialmente acogedora y tolerante con respecto a las demás religiones. Esta tolerancia puede atribuirse, tanto positiva como negativamente, a la diversidad interna de la tradición hindú. El hinduismo, en efecto, abarca una gran variedad de creencias y prácticas diferentes, desde varias formas de teísmo hasta el rechazo radical de la existencia de un Dios personal, y desde las prácticas de una intensa y apasionada devoción hasta el más severo ascetismo y la dependencia de los propios poderes obtenidos mediante el yoga. La carencia de unidad y de autoridad central en el hinduismo excluye toda acción concertada contra otras tradiciones religiosas. En la medida en que se ha reconocido públicamente que el término "hinduismo" como religión específica es una invención moderna y occidental, se ha ido viendo que tradicionalmente había poca base ideológica común para defenderse de otras religiones o imponerse sobre ellas. Aunque esta diversidad interna puede verse negativamente como debilidad, también puede contemplarse como una fuerza, como el verdadero fundamento que ayuda a reconocer la diversidad fuera de la tradición. Por tanto, la tolerancia hindú hacia otras religiones se fundamenta en su tolerancia hacia una variedad de sistemas de creencias en su seno y en su experiencia de dar un sentido teológico o filosófico a la diversidad religiosa. En efecto, muchos de los modelos teológicos que se han desarrollado en las pasadas décadas para dar sentido a la diversidad religiosa en Occidente (inclusivismo, exclusivismo, pluralismo) poseen una dilatada historia en la India.

Desde la perspectiva de su diversidad interna, a menudo se ha considerado que la razón principal de la tolerancia del hinduismo hacia las demás religiones es la ausencia de una creencia común en un único Dios. Sin embargo, esta generalización no hace justicia a la tradición hindú ni al argumento que defiende la conexión entre el monoteísmo y la violencia[1]. Si bien es verdad que ninguno de los dioses del hinduismo ha logrado el reconocimiento universal y único en la India, también es cierto que hay en ella fuertes tradiciones teístas e incluso monoteístas, tanto históricas como contemporáneas. Así, a lo largo de las escrituras hindúes encontramos varios intentos de

[1] En mi libro *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue* (Crossroads/Herder & Herder, 2008) sostengo la tesis de que una adecuada comprensión del monoteísmo o de la creencia en una realidad trascendente unificante como la fuente de toda bondad y verdad en otras religiones, puede, de hecho, ser una condición, más que un impedimento, para el diálogo (127-145).

mantener un equilibrio entre el reconocimiento de la diversidad y la búsqueda de la unidad de la realidad última. Esta unidad se encuentra a veces en un Dios personal y en otras en una realidad última no personal. Así pues, el hinduismo ofrece un interesante caso de prueba para estudiar la relación entre el monoteísmo y la intolerancia. ¿Han sido las tradiciones monoteístas del hinduismo menos tolerantes con las demás religiones que las tradiciones no teístas? ¿Cuál ha sido el papel del teísmo y el monoteísmo en el desarrollo del nacionalismo hindú y del antagonismo hacia las demás religiones?

## El Uno y los Muchos

El panteón hindú ha estado siempre poblado con un gran número de dioses. Mientras que los primitivos dioses védicos solían asociarse con los fenómenos naturales (la luz [Indra], el amanecer [Ushas], el cielo [Dyaus], la noche [Nirriti], el sol [Surya]), los dioses posteriores de los Puranas asumen un aspecto más antropomórfico. La mayoría de los dioses del panteón hindú eran representados con sus respectivas diosas o consortes, si bien algunas diosas también llegaron a ser veneradas como divinidades autónomas. Algunos eran considerados benévolos y otros más ambivalentes. Unos estaban asociados con lugares específicos y con necesidades particulares, mientras que otros adquirieron un reconocimiento en toda la India y se les otorgaba un poder universal. Los tres dioses principales venerados actualmente en la India son Shiva, Vishnú y Devi. Shiva es el Dios de la destrucción y la recreación, el santo patrón de los ascetas como también el dios de los amantes, en suma, el Dios que combina todos los opuestos. Su mito lo asocia a diferentes diosas (Sati, Parvati y Kali) y su iconografía lo representa como señor de la danza (Shiva *natarāja*), como símbolo fálico (Shiva-lingam) y como gran asceta. Su hijo Ganesha (el dios con cabeza de elefante) también es venerado en toda la India como el dios que quita los obstáculos y asiste a los devotos a través de las varias situaciones de transición. El dios Vishnú es representado como el preservador y con frecuencia se le venera mediante sus *avatāras* o encarnaciones; se cree que desciende hasta el mundo en tiempos de crisis para salvarlo de la destrucción. Las más famosas encarnaciones de Vishnú son Rāma y Krishna, que aparecen acompañados por sus consortes, Sītā y Rhādā. Entre las diosas independientes, se destacan Durga y Kali. Las dos son representadas luchando y obteniendo la victoria en la guerra. Mientras que Durga es representada como una diosa atractiva, Kali es representada como terrible, salvaje y sanguinaria. Tanto estas dio-

sas como muchas otras suelen estar asociadas con la naturaleza y con la causa y la curación de las enfermedades[2].

Siempre se ha debatido sobre el modo de tipificar este panteón de dioses y diosas hindúes. Mientras que muchos misioneros describieron (y denunciaron) la multiciplidad de los dioses venerados en la India como un claro politeísmo, los primeros estudiosos del hinduismo, como Friedrich Max Müller, acuñaron el término "henoteísmo" para denotar la sucesiva veneración de un dios durante un tiempo como la figura de mayor rango. En *The Wonder that was India,* A. L. Basham se refiere a los dioses hindúes como un "diamante con innumerables facetas; dos enormes y brillantes facetas eran Vishnú y Shiva, mientras que las otras representan a todos los demás dioses que eran siempre venerados. Algunas facetas parecen más extensas, brillantes y más lustrosas que otras, pero, de hecho, el devoto, cualquiera que fuera la secta a la perteneciera, venera el diamante en su conjunto, que, en su realidad, es totalmente perfecto"[3].

Esta búsqueda de la unidad tras la multiplicidad de dioses era algo más que una mera imposición académica occidental al hinduismo. Los mismos textos hindúes, ya desde su comienzo, sugieren la consciencia de un principio unificador que subyace en la diversidad de los nombres y las formas divinas. Ya es evidente en el Rig Veda, donde se dice que "Ellos lo llaman Indra, Mitra, Varuna y Agni…, pero lo real es uno, aunque los sabios le den diferentes nombres" (Rig Veda 1.169). Este texto también presenta una pícara actitud sobre el número de los dioses: 3003, 303 o 3 (Rig Veda 3.9.9). Se piensa que todos ellos proceden de un principio original, caracterizado como la palabra creadora (Vac) o el dios del sacrificio (Prajāpati). En los Upanishads (800-200 a.C.) se persigue la búsqueda de la unidad centrándose en la única realidad última que subyace en toda existencia (Brahman), concebida por entonces como realidad personal y posteriormente como no personal. Tal concepción condujo al desarrollo de varias escuelas filosóficas teístas y no teístas en el marco del hinduismo clásico. Mientras que los filósofos teístas y los pensadores religiosos (Rāmānuja, Nimbārka, Mādhva, Vallabha) se diferenciaban en su forma de conce-

[2] Para mayor información sobre las diosas hindúes, véase Tracy Pintchman, *Rise of the Goddess in the Hindu Tradition*, Sunny Press, Albany 1994; Friedhelm Hawley y Donna Wulff, *The Divine Consort: Rhāā and the Goddesses of India*, University California Press, Berkeley 1982, y Heidi Pauwels, *The Goddess as Role Model. Sītā and Rādhā in Scripture and on Screen*, Oxford University Press, Oxford 2008.

[3] A. L. Basham, *The Wonder that was India*, Grove Press, Nueva York 1954, 309.

bir la relación entre Dios, el mundo y el yo, todos estaban centrados en un único Dios, aunque éste variaba de uno a otro[4]. En la mitología hindú, la unidad o relación entre los principales dioses del panteón se expresaba en ocasiones con el término "Trimurti", referido a las tres manifestaciones de Dios: creador (Brahma), preservador (Vishnú) y destructor (Shiva). Sin embargo, toda tradición llegó a considerar que su propio dios era superior a los demás o más poderoso que ellos. Este aspecto también se ve reflejado en el modelo de culto, en el que se tendía a centrarse en aquel dios particular que se convertía en el objeto particular de esa devoción. Aunque la tradición hindú distinguía entre dioses del pueblo *(grāma-devata)*, dioses familiares *(kula-devata)* y dioses de elección personal *(ishta-devata)*, estas divinidades solían identificarse como el mismo dios en la vida religiosa de los devotos: el dios del pueblo se convertía, a menudo, en el dios de la familia, y éste se transformaba en el dios personal de alguien.

A pesar de la multiplicidad de los dioses venerados en la India, algunos especialistas afirman categóricamente, no obstante, que el monoteísmo está presente en el hinduismo. Por ejemplo, Friedhelm Hardy ve la raíz del monoteísmo hindú en la aparición (probablemente en torno al siglo IV a.C.) de la noción de Bhagavān, entendida como "un único, todopoderoso, eterno, personal y amoroso Dios" que sirve como un "espacio vacío dispuesto a ser llenado por determinadas características que crean una específica figura de Bhagavān que funciona como (el solo y único) Dios para un determinado grupo de gente"[5]. Según Hardy, este concepto se desarrolló en un sistema "descaradamente monoteísta" en la obra de Rāmānuja y culminó en el *Rāmcharitmānas* de Tulsidas (s. XVI), donde Rāmā es considerado como Bhagavān y no meramente como una avatāra de Vishnú[6]. El centrarse en un dios determinado condujo al desarrollo de un verdadero sectarismo en la historia del hinduismo[7], y, en ocasiones, a la competencia entre los diferentes grupos sectarios. Actualmente, la búsqueda de una concepción unificada de Dios se ha relacionado, frecuentemente, con el deseo de conseguir una clara y definida identidad hindú ante las presiones de las demás tradiciones religiosas.

[4] Para Rāmānuja, el Dios único estaba formado por Vishnu y Lashmi; para Nimbarka, por la pareja Krishna-Rādhā; para Mādhva era Vishnu y para Vallabha se trataba de Krishna.

[5] Friedhelm Hardy, "The Classical Religions of India", en *The World's Religions: The Religions of Asia*, Routledge, Londres 1988, 79.

[6] *Ibíd.,* 93, 111.

[7] Shrī-Vaishavas, Shaiva Siddhāntas, Lingāyats, Vīrasahivas, Pancarātras, Vaikhānasas, Pāsupatas, Kāpālikas, etc.

## Monismo, monoteísmo y tolerancia

La proverbial tolerancia del hinduismo se relaciona, en general, menos con las tradiciones teístas del hinduismo que con sus tradiciones monistas o no dualistas. La imagen clásica (al menos en Occidente) de la tolerancia hindú es la de la existencia de varias tradiciones religiosas que, como diferentes caminos, conducen a la misma cima última. La cima representa la realidad última que está más allá de toda comprensión, pero a la que las diferentes religiones llaman con nombres diferentes. Esta imagen concuerda con la cosmovisión no dualista del Advaita Vedanta, que distingue entre la única realidad última más allá de toda concepción (Nirgusha Brahman) y las diversas representaciones de esa realidad (Sagush Brahman). De este modo, las diferentes concepciones de dios y los diversos caminos religiosos pueden considerarse como diversas interpretaciones de la realidad última infinita e inefable. Es esta "libertad de interpretación" la que, según el filósofo y estadista indio Sarvapelli Radhakrishnan, constituye la causa de "la hospitalidad de la mentalidad hindú"[8]. Tal perspectiva nos permite reconocer las diversas tradiciones religiosas como indicaciones que, en última instancia, remiten a la misma verdad trascendente. La cuestión de si esto constituye una auténtica tolerancia y una verdadera hospitalidad está abierta al debate. Gavin D'Costa sostiene que, en tanto que reduce a las demás religiones a su propia concepción de realidad última y no consigue reconocerlas en su propia autocomprensión, puede considerarse una forma de exclusivismo[9]. Sin embargo, no puede negarse el hecho de que el monismo hindú haya raramente avivado por sí mismo actitudes agresivas o violentas contra otros sistemas de creencias, tanto dentro del hinduismo como fuera de él.

Mientras que la tolerancia hindú se origina a partir de una concepción no teísta de la realidad última, aquélla no es incompatible con las tradiciones más teístas e incluso monoteístas de la India. Muchos de los templos hindúes dedicados a un dios determinado también exhiben imágenes de otros dioses, aunque expuestos en lugares menos importantes. Y aunque nos encontremos con acalorados debates entre las diferentes tradiciones sectarias del hinduismo, éstos raramente han desembocado en derramamiento de sangre. Esta actitud de tolerancia entre las diferentes tradiciones teístas puede atribuirse

[8] Sarvapelli Radhakrishnan y Charles Moore, *A Sourcebook in India Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1957, 624.

[9] Para una crítica de esta posición como una forma de "exclusivismo" religioso, véase Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Orbis Press, Maryknoll 2000, 56-71.

al legado védico del politeísmo o henoteísmo, o bien a una larga tradición de oscilación entre la unidad y la diversidad en la concepción hindú de lo divino. Pero puede también verse fundamentada en una posición teológica más reflexiva que es casi tan antigua como el mismo teísmo hindú. En el *Bhagavadgītā,* uno de los textos fundacionales de la fe hindú en dios, Krishna presenta lo que puede considerarse como uno de los ejemplos más antiguos de inclusivismo religioso. El texto subraya enfáticamente la unidad, la supremacía y la omnipresencia de dios:

> "Nada está más elevado que yo;
> Arjuna, todo cuanto existe
> está entretejido conmigo,
> como una red de perlas en un hilo" (7,7).

> "El que me ve en todas partes
> y ve todo en mí
> no se perderá para mí
> ni yo me perderé para él" (6,30).

> "Existo en todas las criaturas,
> así el hombre disciplinado que es devoto mío
> comprende la unicidad de la vida;
> donde quiera que esté, está en mí" (6,31).

Aun cuando los textos presentan la última meta de la vida y los medios definitivos para la salvación con referencia al conocimiento y entrega a Krishna/Vishnú, también reconocen la realidad de la devoción a otros dioses. En lugar de rechazar esta devoción, el texto la describe como remitida definitivamente a Krishna, tanto si los fieles son o no conscientes de ello:

> "Cuando los devotos sacrifican
> a otros dioses con fe,
> en realidad su sacrificio es para mí, Arjuna,
> por muy aberrantes que sean los ritos" (9,23).

> "Concedo una fe inquebrantable
> a todo devoto que quiere
> venerar de cualquier forma
> con fe" (7,20).

> "Disciplinado por esa fe,
> busca el favor de la deidad;
> asegurado así, incrementa los deseos
> que yo mismo concedo" (7,21).

En estos versículos observamos cómo Krishna es la fuente y la meta última de toda devoción, con independencia de su objeto. No se

niega el valor del culto dado a otros dioses, puesto que todos los actos de devoción se consideran un fruto de la gracia de Krishna[10]. Pero la errónea designación de estos dioses y la deformación del ritual se consideran como fruto de la ignorancia:

> "Privados de conocimiento por deseos extraviados,
> los hombres se refugian en sus deidades;
> observan variados ritos,
> que están limitados por su propia naturaleza" (7,20).

Esto arroja cierta luz sobre el modo de comprender la tolerancia hindú en el contexto de su creencia en Dios. No se trata de una tolerancia fundamentada en el reconocimiento de la igualdad o la equivalencia con otras concepciones de Dios, sino que, más bien, se basa en un claro sentido de la superioridad o la singularidad de la propia expresión divina, combinada con el reconocimiento de que la gracia de dios es también operativa más allá de los límites de la propia tradición piadosa. Puede verse así cómo conduce a una cierta domesticación de la religión diferente y cómo refleja una actitud de condescendencia, dos críticas que han sido también hechas contra otras formas de inclusivismo religioso. Sin embargo, queda claro que el monoteísmo no engendra necesaria ni inherentemente actitudes agresivas y violentas contra las demás religiones.

## Monoteísmo y violencia

Aun cuando el monoteísmo raramente ha conducido a la violencia en la historia del hinduismo, los casos en los que sí ha ocurrido esto nos ofrecen claros ejemplos de cómo puede usarse o abusarse del monoteísmo para producir tensiones entre los diferentes grupos religiosos. Aunque se recuerdan ocasionales arrebatos de violencia entre los hindúes ortodoxos y los denominados herejes (denominados tradicionalmente como Ajīvikas, Jains y Tantrikas)[11], la prueba principal de una agresión religiosa procede del período moderno. Varios especialistas han escrito estudios sobre la aparición de los ascetas guerre-

[10] Las tradiciones religiosas centradas en el *Bhagavadgītā,* como la International Society for Krishna Consciousness, tienen, por tanto, menos dificultad en reconocer el valor de otras tradiciones teístas, incluso fuera del ámbito hindú, que en admitir las tradiciones no teístas dentro incluso del hinduismo.

[11] Véase Wendy D. O'Flaherty, "The Origin if Heresy in Hindu Mithology", en *History of Religions* X (1971), 271-333.

ros en la India medieval[12]. Estos ascetas estaban, por lo general, relacionados con uno u otro templo o monasterio, y su tarea consistía en defender sus propiedades e ingresos contra los caprichos del señor feudal o el antagonismo de otras tradiciones *(sampradāyas)*. En tiempos de escasos recursos y/o tensiones políticas, cada tradición se veía forzada a defender sus propios intereses y derechos. Parece que las mayores tensiones entre las diferentes sectas se producían "por la vigilancia de los grandes festivales religiosos y el cobro de tasas a los peregrinos"[13]. El conflicto también se producía en ocasiones por el apoyo político que se daba a uno u otro grupo religioso. En *Le Trident sur le Palais,* Catherine Clémentin-Ojha reflexiona sobre el caso de la persecución del rey contra los Vaishavas en el Estado de Jaipur a mediados del siglo XIX[14]. Para poner freno al poder y la riqueza de los Vaishavas, Rāmsingh II se convirtió al saivismo y obligó a los Vaishavas a que se pusieran en su frente la indumentaria de Saiva. Sin embargo, estos actos de violencia religiosa eran raros en la historia del hinduismo, y estaban claramente inspirados por intereses políticos y económicos.

En la reciente historia de la India también nos encontramos con intentos de usar el monoteísmo para fortalecer la identidad y la unidad hindú, a menudo como reacción a la amenaza que perciben en otras religiones, sobre todo en el cristianismo y el islam. A lo largo del siglo XIX se produjeron acalorados debates sobre cuál era la verdadera naturaleza del hinduismo. Los reformadores de entonces eran proclives a resaltar su esencia monoteísta, pero no llegaban a ponerse de acuerdo sobre qué dios debía ser el Dios de todos los hindúes. Vasudha Dalmia cuenta los diversos intentos que se hicieron en el siglo XIX para unificar los varios Vaishava Sampradāyas bajo el culto de un solo dios: srirādhāraman[15]. Apoyados por los orientalistas occidentales (Monier, Williams, Grierson), presentaron el Vaishavismo como la religión más antigua y la religión principal de la India, y, en última instancia, como el origen de todas las religiones. Sin embargo,

[12] Para una clásica reflexión sobre estos ascetas guerreros, véase el clásico artículo de David Lorensen, "Warrior Ascetics in Indian History", *Journal of the American Oriental Society* 98 (1978).

[13] Lorenzen cita en este caso a W. G. Orr, "Armed Religious Ascetics in Northen India", *Bulletin of the John Rylands Library* XXIV (1949) 88.

[14] Catherine Clémentin-Ojha, *Le Trident sur le Palais: Une Cabakka Anti-Vishnouite dans un Royaume Hindou à l'Époque Coloniale*, Presses de l'Ecole Français de l'Extrême-Orient, París 1999.

[15] Véase Vasudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions*, Oxford University Press, Delhi 1997, 367.

como ya dijimos más arriba, esta posición se vio rebatida por el intento de colocar a Shiva en el centro de la piedad hindú. En lugar de proponer a uno u otro dios de la tradición como el dios de todos los hindúes, algunos han intentado en tiempos recientes suscitar la unidad creando un nuevo tipo de divinidad. En *Divine Enterprise,* por ejemplo, Lisa McKean reflexiona sobre la erección del templo de Bharat Mata en 1980 en Harward[16]. La divinidad a la que se da culto en este templo se inspira en la famosa novela *Anandamath* de Bankim Chandra Chatterji. Aunque el templo alberga estatuas y referencias a todos los principales dioses, héroes y santos de la India, la diosa, identificada con la madre India, sirve de principal punto de unión y culto. Esta devoción contribuyó a que los militantes hindúes adquirieran una concepción de nacionalismo religioso y galvanizaran su agresión contra las religiones extranjeras. Suscitó, como dice McKean, una banda de "matriotas militantes... que, ansiosos por hacer valer su devoción, son proclives a interpretar los sucesos como ofensas contra Bharat Mata"[17]. El principal objetivo de este tipo de monoteísmo era, por tanto, unir a todos los hindúes contra los musulmanes y los cristianos. Los lamentables resultados de este tipo de teísmo son obvios: miles de personas han sido asesinadas en los varios disturbios que se han desencadenado para "defender" al hinduismo de la ocupación extranjera. Cualquier tipo de opinión percibida como una crítica al hinduismo se ha encontrado con una reacción violenta y la proclamación de la necesidad de conservar la integridad de la fe hindú. Si bien muchas de las razones o de las causas de este tipo de fundamentalismo religioso agresivo pueden atribuirse a las causas estructurales similares que han llegado a explicar el fundamentalismo en otras partes del mundo, el hecho, no obstante, es que el desarrollo de una deidad común para todos los hindúes contribuyó a galvanizar los sentimientos agresivos contra otras comunidades religiosas.

## Conclusión

Más que un modelo de tolerancia religiosa, podemos ver en el hinduismo un microcosmos de ideas y prácticas religiosas y un ejemplo de cómo puede utilizarse el monoteísmo tanto para generar actitudes tolerantes e intolerantes hacia otras religiones. La búsqueda de la uni-

[16] Lise McKean, *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement,* The University of Chicago Press, Chicago 1996.

[17] *Ibíd.,* 147.

dad en la diversidad en el seno de la tradición hindú condujo al desarrollo de varias tendencias de teísmo y monoteísmo en conjunción con las escuelas de pensamiento monista. En el hinduismo ha quedado claro que el monoteísmo, en no menor medida que el monismo, puede conducir a una auténtica tolerancia hacia otras tradiciones religiosas. Mientras que el monismo considera que esta tolerancia se fundamenta en la idea del carácter inefable de la realidad última y en la realidad de la ignorancia, las tradiciones monoteístas la fundamentan en la fe en la supremacía del propio Dios y en la idea de que toda auténtica fe deriva, aun sin quererlo, de este Dios y está orientada hacia Él. En ambos casos, la tolerancia no se entiende tanto como el reconocimiento de la singularidad y la igualdad con otros caminos religiosos, sino, más bien, como proceso mediante el que éstos son subsumidos en el seno de la propia concepción de la verdad última. Aunque esta forma de "domesticación" del que tiene otra religión puede comprenderse como una deformación de la autocomprensión del otro (y ciertamente lo es), también puede entenderse como un camino religiosamente coherente y relativamente pacífico para aceptar la realidad de la diversidad religiosa. En la mayoría de las tradiciones religiosas, se ha convertido en el modelo a seguir para tratar con existencia de otras religiones.

Aun cuando la tradición hindú nos ofrezca así un claro ejemplo de la compatibilidad del monoteísmo y la tolerancia, también nos recuerda el potencial agresivo e intolerante de la fe monoteísta. Los ascetas guerreros no eran exclusivos de las tradiciones monoteístas. También los encontramos entre las órdenes (Dasānamī). Pero resulta claro que las creencias monoteístas se prestan más fácilmente a las interpretaciones exclusivistas[18] y a las actitudes hostiles con respecto a otros grupos religiosos. Así, los Vaishavas y los Saivas competían entre sí para conseguir la supremacía y el dominio, y la tensión entre las dos tradiciones fue explotada en ocasiones por intereses políticos. Y en la actualidad, se ha inventado en la India un nuevo tipo de monoteísmo con el objetivo de unir a todos los hindúes contra las demás religiones. Mientras que el monoteísmo no conduce por su

[18] En *Hindu God, Christian God,* Francis Clooney muestra que el hinduismo ha desarrollado sistemas teológicos (por ejemplo, el de Kamārila) que no son menos exclusivistas que el de Karl Barth (Oxford University Press, Oxford 2001, 129-162). Y Deepak Sarma sostiene que la teología de Madhva puede considerarse una forma radical de exclusivismo, que no sólo se basa en la revelación, sino también en las castas; véase "Madhva Diaogue and Discernment", en C. Cornille (ed.), *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue* (C. Cornille, ed.) (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009).

naturaleza ni necesariamente a la intolerancia y la violencia religiosas, el hinduismo nos presenta un ejemplo de cómo la sed de violencia puede avivarse mediante las creencias monoteístas y cómo puede verse manipulado el monoteísmo por intereses económicos, políticos e incluso hasta religiosos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Maria Clara Lucchetti Bingemer *

# "EN VERDAD, VES LA TRINIDAD SI VES EL AMOR"
San Agustín (*De Trinitate*, VIII, VIII, 12)

La cuestión que nos ocupa hace referencia, en primer lugar, al corazón de lo que es el cristianismo como tal, en su configuración histórica real y en su elaboración original en el centro de la Antigüedad tardía, heredera del monoteísmo judío y articulada sobre una matriz cultural al mismo tiempo poli-

* Maria Clara Bingemer. Profesora e investigadora del Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica (PUC) de Río de Janeiro, es doctora en Teología sistemática por la Pontificia Universidad Gregoriana (PUG) de Roma. Título de la tesis: *Deus e o Divino Serviço. Mística Trinitária e Praxis Cristã em Santo Inácio de Loyola*. Actualmente es decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas de la PUC-Río. Durante diez años dirigió el Centro Loyola de Fe y Cultura, unidad complementaria de la vicerrectoría académica de la PUC-Río, cuyo objetivo es ofrecer a las personas, en particular a los laicos y laicas, una formación integral (humana, espiritual, doctrinal y ética) a través del diálogo entre la fe, la cultura y otras tradiciones religiosas.

Es autora y coordinadora de diversos libros, siendo los más recientes *Pecados* (coord.), *Virtudes* (coord.), *Violência e Religião. Os dez Mandamentos*, todos publicados por Editorial PUC-Río/Edições Loyola. Recientemente, lanzó el libro *Dios Trinidad: la vida en el corazón del mundo*, escrito a cuatro manos con el padre Vitor Feller. En 2004, publicó el libro *A argila e o espírito*, una recopilación de artículos, reflexiones y ensayos de su autoría. En 2005 salió la edición brasileña de *¿Un rostro para Deus?*, un libro monográfico de teología sobre la cuestión de Dios (San Pablo, Madrid 2008), y en 2007 la de *Simone Weil: La fuerza y la debilidad del amor* (Verbo Divino, Estella 2009).

Dirección: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edificio Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal: 38097. 22453-900 - Rio de Janeiro - RJ (Brasil). Correo electrónico: agape@puc-rio.br

teísta y entreverada de diversas recomposiciones religiosas. Esta misma temática ocupa un lugar central a lo largo de toda la historia del cristianismo: en las síntesis medievales (debates sobre el Uno y la consistencia del ser) así como en el corazón de las transformaciones ligadas a la llegada de los tiempos modernos (oscilación entre el teísmo estricto y el panteísmo). La cuestión del monoteísmo aparece igualmente de forma notoria en la crítica dirigida hoy día al cristianismo como religión dominante de Occidente, frente a los paradigmas denominados posmodernos, al descubrimiento de otras formas religiosas, a la justificación crítica de su propio pasado, etc.

Asistimos, además, al juicio al monoteísmo como religión de violencia y exclusión, frente a una apología de lo múltiple, un redescubrimiento de dimensiones cósmicas o naturales y no personales. El monoteísmo se presenta más bien como amenazante y concentrador de poder en manos autoritarias bajo la concepción piramidal de "Un solo Dios en el cielo, un solo monarca en la tierra", de triste memoria en la historia de las opresiones políticas y religiosas[1].

En este artículo intentaremos ver cómo la teología de Karl Rahner encuentra un camino para llegar a una expresión del Dios de la fe cristiana que concilie universalidad y particularidad, trascendencia e historia, economía e inmanencia. Después, veremos cómo esa teología, en lugar de inventar algo nuevo, nos lleva de vuelta a las fuentes de la elaboración del discurso cristiano, permitiendo a la experiencia humana profesar su fe en apertura y diálogo con el mundo contemporáneo y con otras tradiciones.

## El cristianismo: ¿un monoteísmo?

Entre los teólogos cristianos contemporáneos, Karl Rahner es seguramente el que más notoriedad ha adquirido por haber puesto en tela de juicio a los cristianos de su tiempo respecto a la identidad de su fe. Al escribir sus observaciones sobre el tratado *De Trinitate*, el teólogo comienza afirmando la dificultad que siempre ha supuesto para los cristianos expresar su fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo integrando la unidad y la pluralidad: "Pese a la confesión ortodoxa de la fe trinitaria, los cristianos son, en la vida práctica, casi sólo 'monoteístas'", afirma[2].

[1] Cf. la crítica al monoteísmo como concentración de poder que hace L. Boff, *A Trindade e a Sociedade,* Vozes, Petrópolis 1986.

[2] Cf. K. Rahner, "Observaciones sobre el tratado teológico *De Trinitate*", en *Mysterium Salutis*.

Por otra parte, también reconoce la dificultad que entraña para alguien que profesa la fe cristiana repetir las fórmulas trinitarias que se le han enseñado tradicionalmente. Las declara incluso ininteligibles para los tiempos que corren, y las acusa de suscitar equívocos casi inevitables[3].

La dificultad que Rahner vislumbra con la lucidez que le caracteriza reside, sobre todo, en el concepto de persona empleado en la catequesis cristiana: creemos en un solo Dios en tres personas distintas. Rahner entiende que es prácticamente inevitable que el oyente de esa fórmula atribuya al término "persona" el mismo contenido que le ha conferido la modernidad, el que se utiliza en otros ámbitos del saber: centro de actuación libre que dispone sobre sí mismo y se delimita frente a otros con saber y libertad[4]. No obstante –señala–, es justamente este aspecto el que no es pertinente cuando se trata de exponer la doctrina cristiana sobre la única naturaleza divina. Las personas trinitarias poseen unidad de naturaleza, pero también conciencia y libertad; aunque dicha unidad conviva y esté determinada por la misteriosa triunidad que constituye el corazón del misterio central del cristianismo.

Aunque aceptemos la ambigüedad que tales términos siempre han tenido, incluso cuando la doctrina cristiana los incorporó a sus definiciones normativas, Rahner intentará un valiente camino para llegar a un discurso que pueda comunicar al ser humano pasado por la criba de la modernidad cartesiana la identidad del Dios del cristianismo.

Se dirige entonces hacia la historia como lugar donde sucede la revelación. Y afirma que en ella, en ese tiempo limitado, a este ser humano situado y fechado Dios levanta el velo de su misterio y se muestra tal y como realmente es, en su identidad más verdadera y profunda. Lo que encuentra la humanidad en la historia de la autorrevelación de Dios no son fuerzas trascendentes y numinosas que lo representan; ni formas menores, mensajeras de Dios, pero sin ser el propio Dios. Aquel que rompe el silencio y habla al ser humano con palabras humanas, que camina con sus criaturas por las sendas provi-

[3] Cf. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 167: "Aun con el mayor respeto a las clásicas formulaciones de la doctrina de la Trinidad por parte del magisterio de la Iglesia y aceptando con fe lo significado en ellas, hemos de conceder que los enunciados sobre la Trinidad en sus formulaciones a manera de catecismo son casi incomprensibles para el hombre actual y suscitan tergiversaciones casi inevitables".

[4] *Ibíd.*, 167.

sionales de la historia, es el propio Dios, en persona, que se deja experimentar en sí mismo en sentido estricto. Y es de ese Dios revelado a todos del que hablan el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En la "economía" de la vida humana[5], es el propio Dios trascendente que nadie vio nunca el que se revela como Padre Creador, que envía a su Hijo y se dona a sí mismo en él, y se deja experimentar como Espíritu, que habita en cada uno, preside la creación y guía la historia. "En tanto en el Espíritu, el *Logos*-Hijo y el Padre se trata en el sentido más estricto de que se da Dios a sí mismo, y no de que envía a otro distinto de él, hemos de decir sobre el Espíritu, el *Logos*-Hijo y el Padre que son en igual manera el Dios único y mismo en la plenitud ilimitada de la divinidad una, en posesión de la única y misma esencia divina."[6]

La intransponibilidad hermenéutica y la diferencia total característica del Dios de la fe monoteísta –totalmente diferente con relación al ser humano– no desaparecen en la doctrina trinitaria. Dios sigue siendo el misterio inabarcable, santo y eterno, fundamento de la existencia trascendente del ser humano. No obstante, afirma de forma muy bella Rahner, rescatando la fuente de la revelación cristiana: "... no es sólo el Dios de la lejanía infinita, sino que quiere ser también el Dios de la cercanía absoluta en una verdadera comunicación de sí mismo, y así él está dado en la profundidad espiritual de nuestra existencia lo mismo que en la dimensión concreta de nuestra historia corporal"[7].

## La Trinidad, misterio de salvación

En su teología trinitaria, Rahner afirma que la Trinidad no es misterio lógico, sino misterio de salvación para la humanidad. Así, hay que pensarla siempre partiendo del nivel económico (Dios que actúa a nuestro favor y para nosotros) en dirección a lo inmanente (Dios en su vida eterna de perfecta comunión).

Al hacerlo, Rahner no hace sino seguir con fidelidad creativa la más rica tradición de la Iglesia, a saber, la que elaboraron los Santos

[5] *Economía* viene del griego *oikonomía,atos* 'administración, dirección de una casa; organización, distribución; economía', del lat. *oeconomia,ae* 'disposición, orden, gestión, economía (de un discurso, de un poema)'.

[6] K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe, op. cit.*, 170.

[7] *Ibíd.*, 171.

Padres en los primeros siglos del cristianismo[8]. Acerca de forma íntima y armónica dos categorías que han constituido siempre el binomio fundador del cristianismo: trascendencia divina e historia humana. Hace descender, hacia el suelo de la vida humana y de la historia, lo que es elevado: la vida divina, el misterio de Dios. Es éste el mayor misterio que las primeras comunidades cristianas percibieron y experimentaron en su convivencia con Jesús de Nazaret, confirmado con su Resurrección. La fe de Jesús en el Abba, que no era otro sino el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, se fue volviendo fe en Jesús, reconocido como Hijo de Dios. La ausencia del galileo por su crucifixión dio lugar a la alegría de experimentarlo vivo y con un testimonio en la comunidad por medio de su espíritu[9].

La fe de aquellos hombres y mujeres introducía entre el cielo y la tierra un vínculo indestructible. El Dios eterno y absoluto da existencia y consistencia a la historia. Y es en ella donde sucede y se ofrece la salvación, plenitud del Amor que recrea la humanidad desde su interior y la conduce hacia su fin, que es al mismo tiempo su fundamento. La Trinidad Eterna es Alfa y Omega de la creación, Amor en perfecta comunión.

Por otra parte, este razonamiento acerca el misterio de Dios que nunca nadie vio a ras de tierra, en medio de las relaciones humanas, ambiguas y atravesadas de forma simultánea por pecado y gracia. Y al hacerlo constata que la historia humana es el lugar por excelencia donde el Creador ofrece de forma amorosa la salvación a su criatura, porque ésta aún está perdida y es incapaz de emprender el camino por sus propios medios.

---

[8] Cf. por ejemplo la frase de san Ireneo de Lyon: "el *Hombre Perfecto, el Hijo del Padre trajo toda novedad cuando se trajo a sí mismo*", en *Adversus haereses*, 4, 34, 1. Ahí están los temas tratados por Ireneo, la Novedad y la Recapitulación de todas las cosas en Cristo, así como la Pedagogía de Dios en Su Revelación, que alcanza su punto culminante en la Encarnación del Verbo. Cf. igualmente el hermoso artículo de A. Pimentel "A atualidade de uma questão a doutrina da união hipostática em Cirilo de Alexandria e Karl Rahner", *Perspectiva Teológica* 35 (2003) 325-340.

[9] No es otra la perspectiva de los Santos Padres. A Pimentel cita en su artículo arriba mencionado las bellas palabras de Cirilo de Alejandría sobre la unión hipostática: *Las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero de ambas resulta un solo Cristo e Hijo: no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad* (P.-Th. Camelot: *Ephese et Chalcedoine*, Editions de l'Orante, París. Segunda Carta de San Cirilo a Nestorio (enero-febrero 430), 192.

Es en esa proximidad inaudita donde el Amor se da a conocer en medio del desamor y el conflicto, donde el ser humano puede vivir la experiencia del Dios que es amor. El Dios Único que se revela como Padre de Jesús ofrece amor y desea ser amado. Y ya en su revelación al pueblo de Israel propone el amor a Sí mismo como imperativo y mandamiento: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas...*[10]

Rahner dirá, entonces, que lo que nos permite creer en un Dios Uno y Trino como plenitud del Amor es el hecho de que se manifestara así, de ese modo, en la historia. No como fenómeno que dejase intacto el enigma de la realidad, sino como don de su propia presencia trinitaria y posibilidad de acceso a la misma[11]. Israel –sin dejar de ser en ningún momento el pueblo de la Ley– es el pueblo del amor. Y es ese amor el que va a configurar su identidad como pueblo, su camino y su proyecto de existencia.

No obstante, toda la experiencia de amar y ser amado que caracteriza al camino del pueblo elegido, así como las exigencias ineludibles y exclusivas de dicho amor, se mostrarán ya desde muy pronto como algo más que afectivas y sensibles. Tienen, ciertamente, una dimensión muy concreta y real, ese amor de Dios que exige, en muestra de fidelidad a Su persona, la práctica de la justicia y del derecho con todos, en especial para con los y las más desprovistos de fuerza, voz o prerrogativas: el huérfano, el pobre, la viuda, el extranjero[12].

La revelación de Dios como amor en sí mismo se manifiesta por lo tanto en el amor de Dios por y para nosotros. O sea, según Rahner, "Dios se comporta con relación al hombre justificado como Padre, Verbo y Espíritu, y él es al mismo tiempo eso en sí y por sí"[13]. Esta identidad divina y este imperativo de ser amado sobre todas las cosas se yergue y brilla como exigencia primordial en el rostro del otro, del prójimo, a favor de quien deberá practicarse el amor gratuitamente donado. Y brilla de forma paradigmática en el rostro de Jesús de Nazaret, en el que la comunidad cristiana reconoce al Hijo de Dios y Dios mismo.

---

[10] Cf. Dt 6,5; 11,1.

[11] Cf. lo que afirma al respecto Y. Tourenne, en la Introducción al libro de K. Rahner, *Dieu Trinité, fondement transcendant de l'histoire du salut,* Cerf, París 1999, v.

[12] Cf. Dt 10,18; 16,11; 24,17.

[13] Cf. Dios en el Nuevo Testamento, en *Écrits théologiques* 1, DDB, París 1959, 110-111, estudio citado igualmente por el autor en el tratado *Dieu Trinité, fondement de l'histoire du salut.*

Así pues, según Rahner, será Jesús el que abrirá en la historia, de forma definitiva, el acceso a la presencia y al amor trinitarios. Será en este hombre, "que invocó y nombró a Dios como su Padre (Abba) y que, por su proceder y sus enseñanzas, pero sobre todo por su manera de enfrentarse a la violencia hasta la muerte y por su resurrección de entre los muertos, manifestó que existía un vínculo único entre el Padre y él mismo" donde el ser humano puede encontrar el acceso al misterio trinitario. Para Rahner, por lo tanto, es en la narrativa de la vida humana de Jesús reconocido como Señor, por el "nuevo nacimiento"[14] hecho posible por el Espíritu Santo, donde el horizonte trinitario se entrelaza con el discurso teológico, en fecundación mutua e iluminación recíproca[15].

La Encarnación del Hijo de Dios mostrará que Dios no es sólo una Idea o el Uno o el Principio de los filósofos, sino alguien vivo: un Dios que vino a hablar a los seres humanos, a revelarse a ellos y a ellas, amando y deseando ser amado. Si el Cristo Jesús es reconocido como el Verbo[16] o como la expresión perfecta y el espejo de la gloria del Padre[17], es porque existe en Dios no sólo una unidad absoluta y rígida, sino una diferencia que permite que Dios esté "fuera de sí", se comunique a sí mismo allí en medio de lo que no es Él, "alterando" su divinidad sin perderla y asumiendo la historia de la humanidad. Ése es el axioma fundamental de Rahner, marco en la configuración de la teología trinitaria contemporánea: *"La Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente y viceversa"*[18].

Con este axioma, Rahner introduce varias rupturas en el tratado de la Trinidad. La primera hace referencia a la concepción de la teología trinitaria como dos tratados separados. En la visión teológica más tradicional, sobre todo en la de la neoescolástica, es difícil concebir que la Trinidad sea antes que nada la manifestación de Dios en la historia de la salvación. Todo el edificio de esta teología tiene como punto de partida lo elevado, y mantiene entre economía y eternidad intransponible un abismo hermenéutico. Rahner, sin embargo, afirma que Dios trasciende este abismo, a través de la kenosis del Hijo, que descendió hasta el fondo más profundo de la humillación y del sufrimiento

[14] Cf. Jn 3,3.

[15] K. Rahner. Citado por Y. Duprenne, art. cit., v-vi.

[16] Cf. Jn 1,1.

[17] Heb 1,1-3.

[18] K. Rahner, *Dieu Trinité, fondement...*, 29.

humanos, para ser después elevado… a la gloria de Dios Padre[19]. La lógica de la Trinidad concebida puramente a partir de su inmanencia no permitiría vincularla con la humilde y paciente historia de la salvación, ocurrida entre la fidelidad y la infidelidad del ser humano e incluso con algunas afirmaciones de Jesús en los evangelios, de las que nadie conoce ni el día ni la hora, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo, sólo el Padre[20].

Al atreverse a dar un paso más con su axioma con relación a la concepción más clásica de la teología trinitaria, Rahner no contrapone los puntos de partida de lo elevado y lo bajo. Procura únicamente pensar el vínculo íntimo entre Dios y la creación, entre lo divino y la historia, entre lo trascendente y lo real. Y este vínculo es el don de la Verdad y del Amor a la humanidad. Dios se hace lo más íntimo de su criatura en alegrías y dolores. Y esto se constata en Jesucristo. Él es el ejemplo por excelencia de que la Trinidad económica constituye la Trinidad inmanente y viceversa. En Jesucristo no se da la encarnación del Dios de los filósofos y los teísmos. Él es la palabra, el Verbo del Dios que dijo Su nombre y mostró Su Rostro en la historia de un pueblo, llevándolo del cautiverio a la liberación. Y porque el Verbo es, en la Trinidad, la autoexpresión del Padre, unido a Él y diferente de Él al mismo tiempo, puede ser el rostro verdadero del Padre sobre la tierra, asumiendo como suyas una existencia y una libertad humanas[21].

## El cristianismo: ¿religión o camino?

En la teología cristiana de hoy se impone cada vez con más fuerza la identidad del cristianismo no como religión sino como camino y propuesta de vida[22]. El Dios que se revela en la historia de Israel cumpliendo sus promesas en Jesús de Nazaret no es otro que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Así, el núcleo de la fe cristiana lo conforma una persona y no una religión propiamente dicha. El acontecimiento cristiano brota y se produce en el mundo de la vida, en la carne y en el rostro de Jesús de Nazaret, que en Galilea comenzó a decir que el Reino de Dios ya había llegado.

[19] Cf. Flp 2,8-9; Ef 4,9-10.

[20] Cf. Mc 13,32; Jn 14,28; Hch 1,10ss.

[21] Cf. Jn 14,9. Cf. tambien *Deus Trindade, fundamento...*, 40.

[22] Cf. J. Comblin, *O Caminho. Ensaio sobre o seguimento de Jesus,* Paulus, SP [2]2005; J. Moingt, *Dios que viene al hombre. Del duelo al desvelamiento de Dios,* Sígueme, Salamanca 2007.

En muchos aspectos, el Nuevo Testamento presenta a Jesús de Nazaret como un hombre religioso: judío piadoso, hombre de fe, israelita. Frecuentaba la sinagoga, conocía y leía la Torá. En otros aspectos, no obstante, lo muestra con una relación muy libre y algo revolucionaria con las expresiones de su fe: se distancia de las tradiciones religiosas que son las suyas, es rechazado por su comunidad religiosa, no funda una institución de culto, no lega a sus discípulos ritual alguno, ni código ni credo escrito que pueda servirles de orientación religiosa concreta[23]. Ni mucho menos anuncia otro Dios que no sea el Dios de Israel.

Hace, al contrario, una plegaria dirigida a un futuro abierto por el anuncio de una buena noticia, la de que llega el Reino de Dios, que ya está allí, cercano, y que debe ser acogido en la fe. La fe que propone es la confianza en él como camino que lleva a Dios y que se debe seguir de forma radical, rompiendo o relativizando el resto de lazos, familiares, profesionales e incluso religiosos, etc. La fe que nace de su persona, su vida, muerte y resurrección, y que se denominará fe cristiana, tomará conciencia de sí como un don, gratuito e imprevisto, recibido del Espíritu de Dios y no de una herencia humana, aunque sea una religión. Se trata de una inspiración que brota desde siempre y para siempre y que será entonces clave de relectura de la historia y de las Escrituras al mismo tiempo que liberación de toda herencia religiosa, para que el ser humano, dejando a un lado la justicia que emana del culto y de la ley, se presente ante Dios en actitud gratuita, despojada y humilde, depositando su confianza únicamente en la vida y muerte de Jesús por amor, en su resurrección por parte del Padre que confirma su camino y por la fe que inspira y suscita[24].

He aquí la razón por la que lo que define la fe cristiana no son los gestos del culto ni la confesión doctrinal, por más importantes que éstos sean. El cristianismo carece de una garantía permanente; al contrario, está siempre abierto, en proyección más allá de sí mismo. Fundado sobre la carta magna del Sermón de la Montaña, que proclama felices a los pobres, los mansos, los misericordiosos y a los pacíficos, el Camino propuesto por Jesús sólo se autocomprende a partir del vínculo inseparable entre Dios y el prójimo. Y así, recuerda constantemente que el Dios de Israel es el Dios del amor, que ama y quiere ser amado. Y desea que este amor se derrame en especial sobre aquellos a los que en este mundo se les niega o les falta el amor.

[23] Cf. J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu,* Cerf, París 2002, vol. I, 84.

[24] *Ibíd.*, 84-85.

Entonces, ¿qué obligaciones entraña el camino de vida inaugurado por Jesús denominado Cristo? Solamente la caridad al servicio del pobre, que perdona al enemigo, da un vaso de agua a un desconocido. Es en ellos, en los que sufren cualquier tipo de injusticia, donde la fe cristiana encuentra a su Señor y su Dios. Mucho más que en los rituales y el código doctrinal. Y por ello no puede estar adscrita a tiempos y lugares sagrados. Porque nunca se posee totalmente, sino que está siempre en camino, y se tiene que recibir de forma constante y directa del Espíritu de Dios. En este sentido, trasciende la religión, que es su soporte y su vehículo de expresión y transmisión[25]. Se expresa por el contrario en aquello que hace al ser humano más profunda y verdaderamente humano.

Al profesar su fe, los cristianos se perciben desde siempre como creyentes en un solo Dios. La profesión de fe nicenoconstantinopolitana lo dice claramente al principio: "Creo en un solo Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible". ¿Qué podría, en este primer artículo de la fe, alejar a los cristianos de sus hermanos judíos y musulmanes? A nuestro entender, nada.

Y si continuamos hacia el segundo artículo de fe, donde la Unidad de Dios se abre en la diferencia de Jesucristo, Hijo Unigénito, Nuestro Señor, tampoco habría distanciamiento ni extrañamiento. Diferencia sí, pero diferencia que pretende acercar. Puesto que, al afirmar su creencia en Jesucristo, la fe cristiana está proclamando el deseo de hacer suya la fe de ese Jesús que llamó desde siempre Padre al Dios que nadie nunca vio y con el que mantenía una relación de amor profundo y disponibilidad total. Afirma al mismo tiempo que entiende la condición humana como un constante estar abierto a la relación con el otro, en apertura perpetua y creciente a la práctica de la justicia y del amor hacia todos, sobre todo los más desvalidos y desprotegidos, tal y como reveló Jesús de Nazaret. Y, por último, al proclamar creer en el Espíritu Santo, proclama creer que Dios no está sólo por encima de lo humano, o caminando a su lado a través de la historia. Dios habita dentro de lo humano, posibilitándole la inefable experiencia de la comunión en el amor.

El monoteísmo trinitario proclama que no somos hijos de la soledad, sino de la comunión. Y por ese motivo, la condición humana sólo se realiza y autotrasciende en la relación que produce comunión, aunque sea imperfecta e incompleta, ocupando así su lugar en el todo de la Creación. Ese camino constituye una propuesta de vida

[25] *Ibíd.*, 85.

universal para toda la humanidad. No sólo para los cristianos de cualquier denominación o de todas ellas. Sin negar la fe en un único Dios, el cristianismo abre espacios para que se acojan e integren las diferencias a través de la práctica del amor que Dios reveló en la historia humana, en la historia de Jesús, el Galileo, y en cada historia personal en la que habita por su Espíritu.

Experimentando el amor, practicándolo, la humanidad encuentra vía abierta al único y verdadero Dios que se muestra como Padre, Hijo y Espíritu, y es amor en sí mismo y para nosotros.

## Conclusión: Si ves la Trinidad ves el Amor

El trayecto que hemos pretendido hacer aquí guiados por la teología de Karl Rahner, gran teólogo alemán del siglo XX, nos remonta al siglo IV, hasta otro gran teólogo: Agustín de Hipona.

El núcleo de la Revelación cristiana sobre Dios es el amor, como dice la Primera Carta de Juan, que Agustín comenta en el capítulo VIII de su *De Trinitate*. Que Dios sea amor, comunicación, vida que se derrama, altera de forma radical la percepción que podamos tener de Dios, de nosotros mismos y del mundo. Porque el Dios Trino pone de manifiesto un modelo de cómo se relacionan y se deben relacionar entre sí la unidad y la multiplicidad. La Unidad trinitaria no es ni una unidad cosificada ni una uniformidad colectiva. No es la pasión narcisista del ego solitario ni la tiránica opresión del plural en beneficio del propio ego monádico. Es una red de relaciones, un intercambio de vida [26].

La relación, o estar en relación, la interacción e interlocución con el otro constituyen la esencia más profunda de la realidad. La realidad suprema y verdadera, tanto en la esfera de la creación como en la divina, es "ser con los demás" y "ser para los demás" [27]. Sólo a partir de ahí se puede alcanzar la verdadera unidad, que no es una unidad cerrada, sino abierta, en comunión.

[26] Cf. lo que afirman al respecto algunos teólogos contemporáneos, por ej. G. Greshake, *Creer en el Dios Uno y Trino: una clave para entenderlo,* Sal Terrae, Santander 2002. Cf. del mismo autor *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad,* Herder, Barcelona 2001; L. Boff, *A Trindade e a sociedade, op. cit.*; J. Moltmann, *Trinidad y Reino de Dios,* entre otros.

[27] G. Greshake, *Creer en el Dios Uno y Trino, op. cit.*, 32.

Sin lugar a dudas, es muy significativo el hecho de que Agustín, en el centro de su *De Trinitate*, tras intentar explicar el misterio de la Trinidad con la exégesis de las teofanías bíblicas y procurando hacer converger las nociones de sustancia y de relación en la noción de persona, señale finalmente el amor, la caridad, como vía privilegiada de acceso a la realidad más invisible e inaccesible para el pensamiento humano: la identidad del Dios uno en tres personas distintas.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

# FORMAS DE PENSAR LA UNIDAD DE DIOS EN LAS TRADICIONES CRISTIANAS

Andrés Torres Queiruga *

# MONOTEÍSMO Y VIOLENCIA *VERSUS* MONOTEÍSMO Y FRATERNIDAD UNIVERSAL

Los temas que vienen de lejos, sobre todo si implican contenidos éticos o religiosos, van llenándose de pre-juicios teóricos y de carga emocional. Llegan sobredeterminados a la consideración actual, de suerte que resultan primordiales tanto el esfuerzo cuidadoso por buscar la claridad del concepto como la serenidad emotiva. Sólo así se evitarán tanto la hipercrítica agresiva como la hiperdefensa apologética.

Esta observación general tiene muy especial aplicación a las relaciones entre violencia y religión. De hecho, sucede muchas veces que una especie de violencia teórica contagia incluso el tratamiento de la violencia real. La distinción en los niveles del discurso y auto-

* Andrés Torres Queiruga (1940) es doctor en filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela y en teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Fue profesor de Teología fundamental en el Instituto Teológico de Santiago desde 1968 hasta 1987, y actualmente enseña Filosofía de la religión en dicha universidades. Es editor de *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián*, es miembro del consejo editorial de *Iglesia Viva* y de la *Revista Portuguesa de Filosofia,* y es miembro fundador de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones.

Entre sus muchas publicaciones se encuentran: *Constitución y evolución del dogma* (Madrid 1977); *Recuperar la salvación* (1977; [3]2001); *Creo en Dios Padre* ([5]1998), *Recuperar la creación* (1997; traducido al alemán); *Fin del cristianismo premoderno* (2000), *Repensar la resurrección* (2003), *Esperanza a pesar del mal* (2005), *Repensar la revelación* (2008; ed. rev. de la de 1977; traducido al italiano, portugués y alemán).

Dirección: O Curraliño 23 G, 15705 Santiago de Compostela, La Coruña (España). Correo electrónico: atorres@usc.es; torresqueiruga@gmail.com

crítica en la exposición de la propia postura se convierte entonces en condición de una colaboración dialogante que intenta comprender al otro y, en última instancia, aprovechar su crítica para una auténtica autocomprensión de lo propio.

Al menos lo intentaré, distinguiendo primero los distintos niveles del discurso y tratando luego de ir a la "esencia" de lo que el monoteísmo cristiano es o debería ser, para insistir finalmente en la necesaria colaboración entre las religiones.

## I. Monoteísmo y violencia desde la crítica externa

Desde la revolución ilustrada, la religión se ha convertido en uno de los puntos focales para la crítica del pasado. Las resistencias eclesiásticas frente a muchos aspectos del proceso emancipador y, sobre todo, la Inquisición y el recuerdo espantoso de las guerras de religión convirtieron al cristianismo, y dentro de él al monoteísmo, en blanco de duras acusaciones como fomentador de violencia. El recurso al "buen salvaje" (aun sabiéndolo muchas veces antropófago) y a las culturas externas (china, persa…) fueron los recursos indirectos –e idealizados– para ofrecer alternativas de una humanidad pacificada[1]. Hume le puso palabras claras:

> "La intolerancia de casi todas las religiones que afirman la unidad de Dios es tan notable como el principio opuesto de los politeístas. El espíritu irreconciliable y estrecho de los judíos es bien conocido"[2].

Desde los pasados sesenta la acusación se ha vuelto directa y más explícita, con una tendencia neopagana, posmoderna y nietzscheana, a la "alabanza del politeísmo" (Marquard); y últimamente Jan Assmann recurre a Egipto en busca de un monoteísmo alternativo y pacificador.

Assmann, por lo persistente y elaborado de su postura –y hay que agradecérselo, por las dialogantes aclaraciones[3]–, deja ver bien algo que no siempre se resalta debidamente: el *carácter externo* común a este tipo de consideración. Desde un ámbito ajeno y con instrumen-

[1] Cf. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid 1988.

[2] *The Natural History of Religion, IX* (A. Flew, ed., *David Hume. Writings on Religion*, La Salle, IL 1992, 146-147).

[3] Me refiero a *La distinción mosaica o El precio del monoteísmo*, Madrid 2006, que aclara su *Moisés el egipcio*, Madrid 2003.

tos conceptuales inadaptados a la intencionalidad religiosa viva, elabora todo un constructo conceptual, sin buscar suficiente *Einfühlung* fenomenológica y –al menos, inicialmente– con excesiva intención polémica. Unida va otra característica muy común: una idealización de la religión que se toma como contraste, frente a una concentración en los defectos y abusos de la criticada.

El politeísmo pagano se convierte así en una valoración de la vitalidad y la sacralidad del universo, pluralista y tolerante, entusiástico y festivo, acogedor y nada fanático, no violento y respetuoso con las diferencias[4]. A su vez, el "cosmoteísmo" egipcio, al revés del monoteísmo de la "distinción mosaica", significa la reconciliación total entre dioses y mundo, divinidad y política; es acogedor y paciente por esencia; implica incluso un optimismo moral, sin culpa ni pecado, sólo propios del monoteísmo cristiano.

No importa que para que funcione el constructo neopagano sea preciso ignorar todas las cruentas luchas y rivalidades de los dioses homéricos, olvidar las críticas de los presocráticos o de Platón, así como las persecuciones hechas por las religiones paganas; y que para idealizar el cosmoteísmo haya que reinterpretar, en una "pnemohistoria", la violencia de Akhenatón destruyendo templos, anulando dioses y matando sacerdotes, así como la sangrienta respuesta, muerto él, que restaura la antigua religión; se pueden saltar así casi dos siglos de historia real –imitando a Freud en esta especie de reedición de sus teorías– para hacer a Moisés "pnemohistóricamente" contemporáneo de Akhenatón, y cinco o seis para convertirlo en monoteísta[5].

El monoteísmo, en cambio, se convierte en la contrafigura que concentra todos los males de intolerancia, violencia, negación de lo diferente y eliminación del contrario. Ni el Decálogo, ni la crítica profética, ni el "no juzguéis" y el amor a los enemigos, ni el "sed compasivos", ni la cruz, ni después, junto a los abusos y los inquisidores, la actuación caritativa y Francisco de Asís, cuentan para nada a la hora de la interpretación histórica y del veredicto religioso. Una hipercrítica unilateral, a veces incluso irritante, que responde a un negativismo típicamente occidental contra la propia tradición, sobre

[4] Tomo casi literalmente la caracterización de Chr. Duquoc, "Monoteísmo e ideología unitaria", *Concilium* 197 (1985) 79-80; todo este excelente monográfico merece ser leído.

[5] Cf. también: J. A. Zamora, "Monoteísmo, intolerancia y violencia. El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'", en R. Mate y J. A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas*, Barcelona 2006, 179-207; R. Gibellini, en este número, p. 123.

todo religiosa. Hipercrítica que debe ser nombrada, justamente en bien de un diálogo realista.

Pero, una vez nombrada, debe reconocerse también su verdad; incluso, con cierto humor teológico, tomarla como penitencia por los muchos pecados históricos; y, sobre todo, evitar toda tentación apologética. Importa aprovechar la crítica como reveladora de desviaciones graves y abusos terribles, que son reales y piden ser atendidos. En el fondo, la dureza de la protesta implica también un reconocimiento positivo: los fallos molestan tanto porque contrastan con la esencia verdadera. "Con demasiada frecuencia, los creyentes hemos traicionado los elevados ideales que nosotros mismos habíamos predicado."[6]

## II. Monoteísmo y violencia desde la crítica interna

La ambivalencia de lo religioso es evidente, y puede ser terrible: capaz de suscitar lo más heroico y de promover lo más cruel y contradictorio. Con modalidades diversas y peligros típicos, afecta a todas las religiones –místicas, proféticas o sapienciales–, aunque cada una muestre potencialidades y proclividades específicas, tanto para favorecer la paz como para fomentar la violencia[7]. Aquí deberemos centrarnos en la Biblia y no cerrar los ojos ante su tremendo realismo. Hablando de la violencia *general*, afirma R. Schwager:

> "Ninguna otra actividad o experiencia humana se menciona con tanta frecuencia, ni en el mundo del trabajo y de la economía, ni en el de la familia o la sexualidad, ni en el de la naturaleza o de la ciencia"[8].

Lo tremendo es que no se detiene ante *Dios*:

> "El tema de la venganza sangrienta por parte de Dios se encuentra en el Antiguo Testamento con más frecuencia todavía que la problemática de la violencia humana. En cerca de *1.000 pasajes* se habla del hecho de que la ira de Yahvé se enciende, que castiga con la muerte y la ruina, que juzga como un fuego devorador, que se venga y amenaza con la aniquilación. [...] Ningún otro tema aparece con tanta frecuencia como el del obrar sanguinario de Dios"[9].

[6] Unesco 1994, en F. Torradeflot (ed.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid 2002, 47.

[7] Cf. M. C. Bingemer (org.), *Violência e Religião*, São Paulo 2001; X. Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones*, Santander 2004.

[8] *Brauchen wir einen Sündenbock?,* Múnich 1978, 58.

[9] *Ibíd.*, 65-66.

Las referencias podrían multiplicarse[10]. Las indicadas bastan para comprender la gravedad mortal del problema: "La imagen de Dios como guerrero constituye el escándalo real del Antiguo Testamento para el hombre moderno, incluso para el cristiano"[11]. Y Barbaglio insiste: "la cuestión se hace literalmente angustiosa cuando Dios mismo manda acciones violentas que son otras tantas expresiones de obediencia a su voluntad", como la "guerra santa" y las expresiones de ciertos salmos[12].

No sería tan grave, si todo quedase recluido en el pasado remoto, pues la conciencia histórica enseña a ser comprensivos con fenómenos que *hoy* pueden resultar chocantes. El verdadero problema es su *persistencia anacrónica*. Los hábitos mentales del literalismo bíblico, unidos a la presión del ambiente cultural, impidieron sacar las verdaderas consecuencias del Dios proclamado como amor. Se impuso la intransigencia mental y, cuando llegó el poder, la persecución, la guerra y la hoguera. En este punto ni siquiera Orígenes estuvo siempre a la altura de Celso, y Agustín endureció cada vez más su postura, hasta acabar justificando la persecución de los herejes[13]: su *compelle intrare* iba a tener un influjo trágico en la historia posterior[14], santo Tomás incluido[15].

Sentido histórico y crítica bíblica deben unirse para una limpieza radical del imaginario cristiano. Urge reconocer, evitando subterfugios y falsas edulcoraciones, que esos horrores son reales, para así poder mostrar honestamente que responden a interpretaciones equivocadas: Dios –el real, no el de nuestras proyecciones humanas– *nunca* mandó muertes, exterminios o pestes. Son *errores*-en-el-camino, *entonces* comprensibles y seguramente no culpables, que incluso pudieron hacer avanzar la revelación; pero *hoy* no pueden mantenerse sin pecar de ignorancia crítica e irresponsabilidad moral.

[10] Cf., por ejemplo, G. Barbaglio, *Dios ¿violento?*, Estella 1992; con abundantísima información.

[11] D. Miller, "God the Warrior: A Problem in Biblical Interpretation and Apologetics", *Interpretation* 19 (1965) 40.

[12] *Op. cit.*, 11.

[13] Cf. A. Fürst, "Monotheismus und Gewalt. Fragen an der Frühzeit des Christentums", *Stimmen der Zeit* 154 (2004) 521-531.

[14] Cf. O. Karrer, "Compelle intrare", *LfThK* 3 (1959) 27-28.

[15] "… si los falseadores de moneda u otros malhechores son rápida y justamente entregados a la muerte por los príncipes seculares, mucho más pueden los herejes, desde el momento en que son convencidos de herejía, ser no sólo excomulgados, sino también justamente ejecutados" (2/2, q.11, a.3 c ).

No cabe decir con san Agustín que "la Iglesia persigue por amor, los impíos por crueldad" (*Ep.* 185,11) o, con A. Michel, citando a un arzobispo francés: "la Iglesia tiene la intransigencia de la verdad y de la caridad"[16]. Ni recurrir a explicaciones claramente artificiosas: "¿Violento nuestro Dios? ¡Sí! Pero en el buen sentido"[17].

Estas citas no son una diversión maligna, sino aviso para tomar muy en serio que un uso inadecuado de la Biblia –incluso con apariencia "científica"– sigue alimentando fantasmas violentos. No debemos, por ejemplo, seguir *rezando*[18] salmos cargados de odio o venganza, con el pretexto de que hablan del demonio. Ni teologizar la "ira" de Dios, justificándola porque "Dios es vivo y no apático", "bueno, pero también justo" o que su salvación no es "gracia barata" (malinterpretándola como si fuese cara o con medida y no, más gloriosamente, *regalo gratuito*)[19].

Nunca serán suficientes ni la cautela ni la delicadeza en este punto máximamente sensible, pues la imagen profunda de Dios marca decisivamente la vivencia y la conducta religiosas: *un dios violento acaba engendrando fieles violentos*. Contra cierta retórica teológica, hay que insistir en la necesidad de revisar ciertos temas "tradicionales", sólo en apariencia venerables, pero que en realidad son restos de lecturas fundamentalistas, que *hoy* están haciendo mucho daño. No se puede seguir afirmando, aunque lo hagan teólogos tan grandes como Barth, Balthasar o Moltmann, que Jesús "en la cruz ha tomado y padecido sobre sí la ira de Dios" o que ahí "se revela lo que es en verdad la ira de Dios sobre el mundo entero".

Estoy convencido de que ni siquiera es lícito insistir en la definición –venida de san Agustín y popularizada por Rudolf Otto[20]– de

[16] "Tolérance", *DTC* 15 (1946) 1222.

[17] M. Girard [¡no René!], "La violence de Dieu dans la Bible juive", *Science et Esprit* 39 (1987) 69; cit. por Barbaglio, *op. cit.*, 10.

[18] Cosa distinta es estudiarlos y aprender de ellos como etapas del camino hacia la "diferencia cristiana".

[19] Esta expresión puede confluir con otros motivos, oscureciendo gravemente la gratuidad de la gracia. Véase, por ejemplo, lo que afirma un teólogo tan genial e insistente en la *sola fides* y la *sola gratia* como Bultmann: "La predicación de la fe no aporta un nuevo concepto de Dios, como si éste no fuera el juez que exige la obra buena, como si Dios fuera el benigno. ¡No! Únicamente puede hablarse de la gracia *(járis)* de Dios cuando se habla también de su ira *(orgé)*" (*Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 218).

[20] *Lo santo*, Madrid [2]1965.

Dios como misterio *fascinans et tremendum*. Otto mismo tiende a suavizarla, pero es preciso anularla sin más, al menos si tomamos en serio al *Abbá* anunciado por Jesús, que "es amor" sin sombra (1 Jn 4,8.16) y Padre que no juzga al hijo pródigo; que es *únicamente* gracia, perdón y salvación para buenos *y* malos (Mt 5,45); que, perdonando sin condiciones, quiere expulsar todo "temor" (1 Jn 4,18).

Los motivos que urgiría revisar en esta perspectiva se acumulan, y son muy centrales: mal del mundo como *castigo* de un pecado primordial, literalismo en el sacrificio de *Isaac*[21], visión del *infierno* como ensañamiento eterno... y aumento de gozo para los bienaventurados. Si no los reinterpretamos desde dentro con una fe crítica, volverán desde fuera como acusaciones incontestables contra ella.

Aquí, sí, tiene aplicación precisa y casi tautológica la "exégesis canónica": la verdad de la Biblia está en su conjunto, porque la revelación sólo es definitiva al final del camino; por tanto debemos leerla *hacia atrás*, juzgándolo y ordenándolo todo desde el Dios revelado en Jesús: "Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen. [...] Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo" (Lc 6,27-28.36; cf. Mt 5,44-48).

## III. Uso, abuso y afinidades peligrosas

Una hermenéutica justa y desde luego una teología consecuente deben afirmarlo sin temor: toda violencia en nombre de Dios es *abuso* y deformación; instrumentalización por intereses distintos, sean económicos, políticos, guerreros... Freud dijo con agria dureza: "A juzgar por nuestros deseos y nuestras tendencias inconscientes, no somos sino una banda de criminales, lo mismo que los primitivos"[22]. En ese fondo oscuro está la raíz capaz de envenenar también a la religión. El Papa lo recordó en Palestina, uno de los focos más violentos y más manipulados por aparentes motivaciones religiosas.

Pero es obvio que un abuso tan grave, repetido y persistente alerta sobre la existencia de innegable afinidad o proclividad. La instrumen-

[21] A raíz de la discusión pública con un amigo teólogo, escribí *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella 2000; de parecida preocupación nació mi *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Santander 1995.

[22] S. Freud, *Zeitgemäss über Krieg und Tod*, en *Ges. Werke* X, 1915, 351 (cit. por L. Maldonado, *La violencia de lo sagrado,* Salamanca 1974, 80).

talización sería imposible sin esa complicidad íntima que anida en los rincones más tortuosos de la experiencia religiosa. La religión en general y el monoteísmo en particular han contribuido con demasiada facilidad a avivar violencias y justificar guerras. El potencial de *absolutización*, que constituye su grandeza, capacita para la máxima generosidad y renuncia, hasta entregar la propia vida. Pero, mal orientado, lleva a la desvalorización total y a la violencia absoluta. Ricoeur habla de un desbordamiento horizontal de la trascendencia vertical[23]; y concreta más tarde: "[l]a cumbre de la violencia coincide con la cumbre de la esperanza, cuando esta pretende totalizar el sentido"[24]. La manifestación más horrible acontece cuando, en nombre del Dios-amor, se matan individuos y exterminan pueblos.

La complicidad religiosa nace sobre todo al aliarse con el poder, teórico y/o institucional. Contra eso las iglesias necesitan urgentemente encontrar un justo equilibrio entre lo absoluto divino y lo relativo humano. No resulta fácil: el *relativismo* contagia de humano lo absoluto divino, socavando los ideales y el sentido; el *autoritarismo* contagia de absoluto la mediación humana, excluyendo y anulando la diferencia[25].

Esto último marca principalmente el peligro "católico": un *poder* eclesiástico, no mediado por su inclusión como servicio en la comunidad (LG 2) genera un estilo antievangélico de violencia interna. Por fortuna, no lleva ya a las hogueras de la Inquisición; pero que Häring prefiriese un tribunal nazi a ciertos procedimientos curiales, y que Congar estuviera al borde del suicidio, encienden las alertas. Sólo una Iglesia fraterna en los procedimientos y humilde en la verdad puede hacer transparente la verdad del Dios de la Paz.

## IV. La fraternidad universal como la verdad del monoteísmo

No temer la autocrítica legitima también para afirmar que, pese a sus terribles inconsecuencias históricas, la violencia en el monoteísmo es *abuso contrario a su esencia*. En esta reside el criterio auténtico. Husserl no ocultó su entusiasmo ante el *Das Heilige* de

[23] En J.-P. Changeux y P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar*, Barcelona 1999, 246-247.

[24] *Crítica y convicción*, Madrid 2003, 211.

[25] Cf. F. Wilfred, "Cristianismo y cosmopolitismo religioso. Hacia una universalidad inversa", *Concilium* 319 (2007) 129-140.

Otto, pero señaló dos exigencias importantes: 1) la "separación entre hecho ocasional y *eidos*", y 2) "una sistemática tipológica esencial de las estratificaciones de los datos religiosos en su necesario y esencial desarrollo"[26]. Es decir, repetir la génesis originaria para llegar a la esencia a través de las variaciones históricas, y desde ella distinguir lo auténtico de lo espurio.

No es posible una consideración detallada. 1) Pero cabe indicar que el monoteísmo, en su *eidos*, representa una conquista positiva del espíritu religioso. Lo muestra su aparición en el tiempo axial, superando el espíritu tribal y particularista hacia lo universal humano. Lo confirma la ciencia de las religiones, con la Escuela de Viena señalando su afinidad con la figura originaria del Ser Supremo y con Pettazzoni precisando el carácter reflexivo y tardío del monoteísmo estricto. Lo comprendió la filosofía desde los presocráticos. Creo que sólo un "afecto antimonoteísta" puede volver atrás de esta adquisición filosófica: podrá no descubrirse lo Divino en cuanto fundamento trascendente del mundo, pero si es descubierto, la legitimidad especulativa de su carácter unitario resulta difícilmente cuestionable (recuérdese que autores como W. F. Otto ven incluso "monoteísmo" tras el politeísmo griego)[27].

2) Tampoco parece fácilmente cuestionable que una "estratificación tipológica" muestre que la afirmación monoteísta –un Dios *de todos y para todos*– constituye el mejor fundamento de fraternidad universal. Puede haber un politeísmo que viva en paz la diferencia, pero el realismo humano y la misma literatura no pueden ocultar su (mayor) proclividad a la discordia y la lucha. El henoteísmo –yo mi dios, los demás el suyo– pudiera parecer más conciliador: en realidad, sobre todo el político, tiende a imponerse por la fuerza: las horrendas luchas entre dioses del *Enuma Elish* reflejan bien la imposición armada de Marduk, dios "propio" de Babilonia. Y es sintomático que cuando Assmann quiere acentuar la intransigencia de la "distinción mosaica", llama

[26] Carta, con fecha 5.3.1919; he tratado esto en *La constitución moderna de la razón religiosa,* Estella 1992, 85-106.

[27] W. F. Otto, *Teofanía*, Buenos Aires [2]1978: en la p. 20 se queja de la estrechez de los "teólogos" y de los "científicos de la religión". El mismo Hume reconoce que el politeísmo es *fácticamente* primero, pero el monoteísmo lo es *intelectualmente*, en cuanto que "el orden y marco del universo, examinados con cuidado, apoyan tal argumento", aunque no pudiera llegar a él la humanidad "cuando formaron sus primeras rudas nociones de religión" (*op. cit.* I, 110). En la teología india "la imagen básica es la de uno-en-los-muchos" (cf. el artículo de Amaladoss).

"monoteísmo político" a lo que él mismo reconoce como henoteísmo: "la existencia de otros dioses es aquí enteramente reconocida"[28].

Pero aquí interesa señalar dos datos que muestran que la antiviolencia es intrínseca al monoteísmo. El *símbolo paternal*, tan central en el cristianismo, lo muestra intuitivamente: podrá malinterpretarse, pero *en sí mismo* indica que es imposible *creer* en Dios-padre sin amar al otro-hermano, incluso al hermano violento: "Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien" (Lc 6,27)[29].

El segundo dato es una confirmación histórica que resulta especialmente ilustrativa por situarse justamente al inicio del monoteísmo bíblico. Dada la precaria situación en Palestina tras el destierro babilónico, sometida al imperio y rodeada de enemigos, la *tentación* fue la violencia, acaparando para sí al Dios recién descubierto como único. Así procedió la reforma de Nehemías, prohibiendo matrimonios con extranjeros incluso rompiendo los existentes, centrándose en el sábado, la Ley y el templo, excluía de la salvación a todos los demás. Pero alguien comprendió que eso era constitutivamente falso. Ocultando su nombre –porque exponía su vida al transgredir tanto el ambiente cívico como la "doctrina oficial"[30]–, construyó una novela teológica para defender el verdadero sentido del monoteísmo. *Jonás* tuvo que aprender, contra toda deformación, que Dios, *porque es único y de todos*, quiere salvar a todos:

> "Jonás, se disgustó mucho por esto y se irritó; oró a Yahveh diciendo: '¡Ah, Yahveh!, ¿no es esto lo que yo decía cuando estaba todavía en mi tierra? Por eso me apresuré a huir a Tarsis. Porque bien sabía yo que tú eres un Dios clemente y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del mal" (Jo 4,1-2).

[28] "Su objetivo [de Moisés] es un monoteísmo político, un monoteísmo del pacto. […] La existencia de los demás dioses es aquí enteramente reconocida, a diferencia del caso de Akhenatón. De otro modo, la exigencia de fidelidad no tendría ningún sentido. Esos otros dioses no son negados, pero son *prohibidos*. Adorarlos no sólo será considerado locura, sino el peor de los pecados" (*op. cit.*, 46; la distinción con Akhenatón puede ser real, pero *justamente no por culpa del monoteísmo*).

[29] Véase M. J. Borg y J. D. Crossan, *The First Paul*, Londres-Nueva York 2009, acerca de "paz mediante justicia" y amor del monoteísmo cristiano, frente a "paz mediante victoria" guerrera de lo que personamente llamaría "henoteísmo imperial" romano.

[30] Nínive representaba "[p]oco más o menos lo que hoy representa para los judíos el tercer Reich" (V. Mora, *Jonás*, Estella 1981, 21). Es significativo que Assmann arguye con Nehemías (*op. cit.*, 9), pero no nombra a Jonás.

## V. Monoteísmo y diálogo

No sólo contamina el poder, también lo hace una visión abstracta de la *verdad*, tendente al dogmatismo y al *extra ecclesiam*. J. L. Segundo, frente a la verdad *digital* del sí/no, todo/nada, hablaba de verdad *icónica* o analógica de aproximación progresiva y plural, menos/más, bueno/mejor[31]. En 2+2, sólo 4 puede ser verdad. Pero "amigos míos" pueden serlo *de verdad* Pedro, Juan o María, aunque lo sean distintamente. Assmann, y otros, dan por supuesto que la verdad del monoteísmo crea necesariamente la distinción *excluyente* verdadero/falso, bueno/malo, todo/nada, como si la relación al misterio divino fuese digitalmente unívoca y no, por el contrario, aproximación plural y asintótica.

Personalmente, parto siempre del principio: "todas las religiones son verdaderas", en cuanto descubrimiento y acogida del misterio divino. De ahí la verdad del *pluralismo,* aunque la finitud humana lo convierta inevitablemente en "pluralismo asimétrico". No cabe ciertamente un *anything goes*, pues no todo es igual en las religiones. Pero eso no significa *exclusivismo*, sino conciencia realista del límite, primero hacia la propia religión, *semper reformanda* (del Yahveh guerrero al *Abbá* de Jesús), y luego hacia las demás (de la magia o los sacrificios humanos, al amor desinteresado de los sufíes o a la *bhakti* hinduista)[32].

El monoteísmo, mostrando las religiones atraídas por el *mismo* Misterio que quiere darse a *todas* y que *ninguna* puede abarcar, convoca "esencialmente" al diálogo y la cooperación, buscando una verdad menos imperfecta, "dando gratis lo que gratis se ha recibido" (Mt 10,8). Eso no impide la legitimidad de reconocer lo definitivo en la historia, algo que como cristiano confieso en Jesucristo. Pero el *modo histórico-concreto* de recibir lo definitivo no significa ni perfección omnímoda, ni ausencia en los demás, ni acaparamiento exclusivo. Negarse al otro es empobrecerse a sí mismo, y acaparar egoístamente es contradecir a Dios. Toda religión tiene algo que dar y algo que recibir: la verdad religiosa concreta es sinfonía (Balthasar) nunca acabada (Duquoc).

---

[31] En discusión con Assmann, hace observaciones profundas J. Ottmar, "Überlegungen zum Wahrheitsverständnis des Monotheismus", en J. Ottmar y M. Möhring-Hesse (eds.), *Heil-Gerechtigkeit-Wahrheit*, LIT 2006, 139-166.

[32] *Repensar la revelación*, Madrid 2008, 405-409 (1ª edición gallega, 1985); cf. íd., "Repensar el pluralismo: de la inculturación a la inreligionación", *Concilium* 319 (2007) 119-128.

Lo es entre los monoteísmos, que niegan la propia esencia cuando rivalizan entre sí, en lugar de colaborar aportando y recibiendo lo mejor de cada uno: "Si Israel está enraizado en la esperanza y el cristianismo volcado a la caridad, el islam se centra en la fe"[33]. Aquí las *especulaciones* trinitarias resultan de muy difícil control significativo (hasta el agustiniano "hablamos para no estar callados") y pueden separar más que unir. Mejor, hablar en concreto y sin exclusiones de su *verdad profunda*: de la relación *filial*, manifestada tan intensamente en la vida y doctrina de Cristo, común a todos en su humanidad, definitivo para el cristiano, pero también hermano para el judaísmo y profeta para el islam; del *Misterio* paternal originario al que todos remiten, acaso en diálogo especial con las tradiciones de Oriente; y del *Espíritu* creador y animador de toda realidad, acogiendo y transformando la sacralidad, lo mismo de las religiones universales que de las distintas religiones naturales.

Pero para los cristianos –como aprendizaje propio, nunca bien asimilado, y oferta mayéutica a los demás– es principalmente en *la cruz de Cristo* donde con más fuerza y evidencia se revelan tanto el "escándalo" y la "locura" de toda violencia como la gloria inimaginable de la no violencia. Incluso la cruz puede ser instrumentalizada; pero, como muestra el mejor Girard, *en su verdad* constituye el más eficaz desenmascaramiento de las dos grandes trampas: la "violencia mimética", que usa a Dios para justificar las diversas "cruzadas" contra los rivales y disidentes, y el recurso a los "chivos expiatorios", que sacrifica en el altar del progreso los pueblos, los grupos o los individuos pobres, marginales o indefensos. Jesús lo hace, sin violencia ni venganza: "mete la espada en la vaina", y sin legitimar justificaciones ideológicas: "si no he hablado mal, ¿por qué me golpeas?" Su fuerza inspiradora, nunca desaparecida de la historia y capaz de animar a Gandhi igual que a Luther King, muestra la transversalidad religiosa de su verdad.

Transversalidad que llama a la tarea apasionante e inacabable de la unión de todas las religiones para, más allá de las diferencias teóricas, colaborar en lo decisivo y seguramente más realizable: buscar, según la conocida insistencia de Hans Küng, la unión práxica en el amor, acabando con todo tipo de violencia e intolerancia entre las ellas y cooperando con todos los esfuerzos humanizadores para la paz entre las naciones.

[33] Louis Massignon, cit. por R. Caspar, "Significación permanente del monoteísmo islámico", *Concilium* 197 (1985) 89.

Erico João Hammes *

# TRIUNIDAD DIVINA *VERSUS* AUTORITARISMO
## Personalización por en-hipostasia

La principal tesis del presente artículo consiste en pensar la dimensión divina de la igualdad humana como condición para el discurso divino. No se trata de colonizar las conquistas de la sociedad posteocrática ni de suprimir el principio del gobierno divino allí donde se postule en las culturas actuales. Se trata, eso sí, de explicar la tradición diaconal y "comunional" presentes en el cristianismo, sin pretensión de exclusividad frente a las concepciones monoteístas, analizadas en otro artículo de este número.

El último de los seres humanos sigue siendo siempre humano. Sólo en cuanto que humano, lo Divino es divino para lo humano. O en términos de teología descendente: cualquier realidad trascendente sólo puede llegar al ser humano, como inmanencia, a través de la aproximación y la proximidad. Según la tradición cristiana, ésa es la forma de autocomunicación divina: como Jesús de Nazaret, como ser, existencia, historia, cultura y condición humanas. Lo más trascendente, plegado al reducido mundo de una breve inmanencia conflictiva, hace balbucear de una forma nueva a la propia trascen-

* Erico Hammes. Profesor titular de Teología sistemática de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur, realiza investigaciones en cristología, teología trinitaria, filosofía de la religión, estudios sobre la paz y el diálogo con las ciencias de la vida. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, se preocupa por transmitir el pensamiento de América Latina, dialogando con la Teología europea reciente, especialmente Bonhoeffer, Moltmann y Rahner.

Dirección: FATEO - PUCRS, Av. Ipiranga, 6681, 90619-900 - Porto Alegre, RS (Brasil).

dencia. La gramática del discurso cristiano sobre lo Divino está vinculada a la relación afirmada de la Palabra con el mundo de la vida y la vida del mundo, de modo que se pone de manifiesto la íntima relación entre sus destinos. Hablar de Dios es siempre hablar humanamente y pensar a Dios es pensar lo humano.

Aunque sea gratuita e indeducible, la aproximación divina equivale a una entrega y una apropiación. La entrega, la *livrée*, se da en la revelación que siempre supone alguien en una historia, una cultura y una subjetividad comunicativa, de diferencia y semejanza. La alteridad que se aproxima, en la comunicación, será también semejante a quien la recibe. Es el descenso de lo divino en forma de Palabra o la palabra que forma el divino llegado. En cierto sentido, lo divino estará siempre condicionado por la disposición de la palabra a ser la distancia que aleja la identidad y acerca la diferencia. Lo extraño se integra en lo familiar, con el riesgo permanente de un Dios hecho ídolo.

Transportado lejos de sí mismo por su palabra, en el intento de establecer su propio límite en la alteridad total, lo humano puede encontrar la fragilidad en la que reside, no obstante, su posibilidad de ser. La palabra se hace extraña cuando afirma lo divino, y el único modo de acotar su ambigüedad inherente es contemplar su faz en los efectos que tiene en lo humano.

## I. ¿Existe oposición entre la afirmación de la triunidad divina y el autoritarismo?

El término *autoritarismo* remite a una relación de gobierno centrada en quien detenta la autoridad[1]. Tradicionalmente, se distinguen tres contextos en los que se aplica el término: estructuras de poder, actitudes psicológicas e ideologías políticas. En tanto que la *auctoritas* representa el hacer crecer de otros, el autoritarismo es una forma de ejercicio de poder en el que se anulan los demás sujetos del grupo o de la comunidad. Puede darse entre personas, en familias, en la

[1] Cf. al respecto "Autoritarismo", en *Encyclopedia Britannica*; "Autoritarismo", en *Enciclopédia Verbo Luso-Brasileira de Cultura*, Século XXI, Verbo, Lisboa 1998-2003, v. 2, cols. 1079-1081; "Autoritarismo", en Norberto Bobbio, *Diccionario de política,* Siglo XXI, Madrid 1982, v. 1, 128-136. Además de estas referencias, existe amplia literatura aplicada al ámbito de la educación. Desde el punto de vista religioso, véase Milan Zafirovski, *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism: Puritanism, Democracy and Society,* Springer, Nueva York 2007.

escuela, en la sociedad y en la Iglesia. Se distingue del absolutismo en que es sólo una forma de gobierno, pero que no se da necesariamente contra la población. Se puede asimismo hacer una distinción frente al totalitarismo, en el que el poder se concentra en una sola persona o grupo. No obstante, dicha distinción es discutible. El autoritarismo es una forma de relación en la que se anula a los interlocutores y se desvirtúa el principio de autoridad.

Desde el punto de vista psicológico cabe constatar una correlación entre subordinación y autoritarismo[2]. La personalidad autoritaria cuenta con la sumisión ciega de los súbditos y se comporta de manera servil con la autoridad. En el ámbito religioso esa forma de relación puede verse en el fundamentalismo, el fideísmo y el integrismo. Los textos sagrados y las tradiciones se transforman en autoridades mistificadas, no apropiables, opacas al pensamiento y a la razón.

Las ideologías autoritarias, por su parte, se caracterizan por invalidar cualquier otra forma de pensamiento y por afirmar el valor absoluto de su postura. En general van acompañadas del desprecio y la descalificación de cualquier forma distinta de ver y pensar. Los grupos y clases distintos, así como las culturas y las razas, se eliminan o desprecian. En la historia reciente no podemos olvidar los abusos cometidos en nombre de la Revolución francesa, el liberalismo, el colectivismo, y de un modo especial el nazismo, el fascismo en sus diversas variantes, los diversos regímenes militares en varios continentes, las pretensiones mesiánicas de algunos gobiernos de los Estados Unidos y tantas otras formas de justificación, etnocentrismo y monopolización deliberativa y dura represión de lo que "no está de nuestra parte", según la famosa expresión del gobierno americano.

Cuando nos preguntamos por la relación con la fe trinitaria, es preciso recordar que el autoritarismo, así como las demás formas de relaciones intersubjetivas, posee una dinámica propia y se constituye en una forma de ser-frente-a-los-demás capaz de proponer una teología legitimadora, apelando incluso a la triunidad divina. Al anular su

[2] Además de las interpretaciones de Hanna Arendt sobre la banalidad del mal, intrínsecamente asociadas a la sumisión, y la participación de Theodor W. Adorno, en un estudio sobre la personalidad autoritaria (*The Authoritarian Personality*, 1950), pueden consultarse Bob Altemeier, *The Authoritarians,* University of Manitoba, Winnipeg (Canadá), 2006, disponible en http://members.shaw.ca/jeanaltemeyer/drbob/TheAuthoritarians.pdf (visitada el 13 de julio de 2009) y la tesis de Gareth Norris, *The Authoritarian Personality in the 21st Century*, Bond University (Australia), 2005, disponible en http://epublications.bond.edu.au/theses/norris/ (visitada el 13 de julio de 2009).

contradicción, el autoritarismo destruye también su crítica y su límite, aunque éste sea el Misterio Divino. Más fácil aún, se recurre al mecanismo de hipostasiación, a saber, la identificación del ejercicio de poder con la trascendencia como tal. El *estar* en el poder se confunde con *ser* el poder y la negación de cualquier poder de contraste, incluido otro divino que no sea aquel con el que se identifica[3].

En cierto sentido, la única forma eficaz de superar el autoritarismo es el intento de formas diferentes de relación. Son las experiencias de participación, no autoritarias, las que pueden llevar a un ejercicio de poder diferente. Supone la capacitación, el *empowerment*, de todos los sujetos implicados y que participan en la configuración de las decisiones y en su ejecución. "Planificación participativa" y "presupuesto participativo" se han convertido en expresiones comunes dentro de esa forma de apropiación de poder y superación del servilismo. A escala mundial, el Foro Social Mundial sirve de catalizador para integrar experiencias diferentes de poder, capaces de introducir nuevos temas y nuevos rostros en la agenda global. Los movimientos planetarios de resistencia asumen su propia identidad y se hacen visibles frente a las decisiones unilaterales, tomadas por una especie de dictado con rasgos de autoritarismo. Con esta constatación no se quiere, evidentemente, caer en una especie de maniqueísmo, identificando por ejemplo el Foro Económico con el autoritarismo o el Foro Social con su superación. Lo que sí cabe afirmar es que hay una diferencia fundamental en la manera de relacionarse con el poder.

Es ante esas nuevas formas de poder y de aceptación valiente de una sociedad policéntrica y plural donde se tiene que volver a evaluar el *logos* sobre el Dios cristiano, sin pretender con ello una nueva justificación mecánica, ciertamente autoritaria. Habrá que buscar una hermenéutica del poder en el círculo que conforman lo divino y lo humano. Tal vez no debamos preguntarnos por la crítica teológica al autoritarismo, sino ahondar en la teología de la crítica al autoritarismo. En otras palabras, cuando una sociedad o un grupo quiere

[3] "Para ellas [las doctrinas autoritarias] el ordenamiento deseado por la sociedad no es una organización jerárquica de funciones creadas por la razón humana, sino una organización de jerarquías naturales sancionadas por la voluntad de Dios" ("Autoritarismo", en N. Bobbio, *Diccionario de política*, v. 1, 128). Según el mismo artículo, para J. de Maistre (1753-1821) detrás de las cosas humanas "está la providencia divina", razón por la que "el hombre debe ser educado en los dogmas y en la fe y no en el ejercicio ilusorio de la razón". Dios, y no la soberanía popular, es el origen del poder. Para otros autores, Donoso Cortés (1809-1853), p. ej., en el mismo sentido, "el pecado y la nostalgia del caos" serían el origen del liberalismo, la democracia y el socialismo.

resistirse al autoritarismo, ¿puede apoyarse en una teología? ¿Cómo sería esa teología? ¿Existiría un modelo de teología trinitaria más resistente al autoritarismo que otro? ¿O se haría necesario repensar el todo de la fe en el Dios Triuno para demostrar la superación del autoritarismo? El camino es doble: de la fe a la autoridad y de la autoridad a la fe. Cabe decir, entonces, que una teología del poder no autoritario exige confrontarse con la comprensión del misterio divino.

## II. Un misterio de transformación

La recuperación del pensamiento trinitario, por ser muy reciente, parece que apenas está de forma explícita en distintos movimientos de resistencia a regímenes autoritarios. Durante la segunda guerra mundial, Dietrich Bonhoeffer destacó por su testimonio a partir del seguimiento de Jesús, pese a que la Iglesia Confesante y el Movimiento Ecuménico se reconocieran en la fe trinitaria[4]. En la década de los 60 la nueva teología política (Moltmann y Metz) defendía la libertad crítica frente al Estado a partir de la reserva escatológica del Reinado de Dios, predominantemente a partir de la cristología. La teología de la liberación latinoamericana se inspiró en el Dios libertador del Antiguo Testamento y pasó a hablar de Jesucristo Libertador (L. Boff), pero la reflexión trinitaria llegó un poco más tarde. Del mismo modo, la doctrina social de la Iglesia, en su comprensión de la comunidad política y en la crítica, siempre diplomática, a las formas autoritarias de gobierno, en general se orienta en el derecho natural o en los derechos humanos, en el derecho de autoridad basado en Dios, pero no en la comprensión trinitaria. Las referencias al misterio divino, cuando existen, como en la *Gaudium et Spes*, por ejemplo, tienden a mencionar a la Trinidad económica y no a la Inmanente. Dicho de otro modo, la actuación divina es normativa frente al autoritarismo, pero su ser permanece sin tematizar.

En el contexto general del cristianismo no hay que olvidar el movimiento pentecostal, especialmente en las formas originales, como movimiento trinitario de superación del autoritarismo. Al recuperar la dimensión pneumatológica, devuelve al cristianismo la libertad y la

[4] Quizá sea conveniente recordar que, del otro lado, los *Cristianos Alemanes (Deutsche Christen)*, alineados con el nazismo, pretendían un cristianismo sin judaísmo y, por eso, sin la comprensión de Dios del Antiguo Testamento. Esta tendencia se puede observar asimismo en otras tentativas de apoyo al autoritarismo y, sobre todo, de legitimación de persecuciones, religiosas y otras.

capacidad carismática frente a las estructuras de organización interna, pero también la disposición para resistir a los imperativos externos. Algo similar sucede con la Iglesia católica en su todo, en la medida en que se entiende como comunidad reunida y animada por el Espíritu Santo, ya sea en los documentos oficiales del Concilio Vaticano II, o en los sínodos y conferencias regionales. En su realización concreta, los movimientos laicos, desde la acción católica hasta las comunidades eclesiales de base, traducen una conciencia de responsabilidad propia capaz de dar la vida y cambiar las relaciones de poder, tanto en la sociedad como en la Iglesia.

## *1. La vuelta de la triunidad divina en dolor y sufrimiento*

La originalidad cristiana de la fe trinitaria permaneció casi un milenio al margen de la conciencia cristiana. Aún es frecuente encontrar documentos eclesiales en los que se habla de Dios de forma abstracta, y en los que las referencias a la triunidad divina son raras[5]. Por otra parte, sin embargo, varias tradiciones occidentales fueron reencontrando de forma progresiva su camino de pensamiento divino en su forma específicamente cristiana. Basta mencionar a Karl Rahner y a Karl Barth al inicio de la segunda mitad del siglo XX. En las décadas siguientes se produjo una gran cantidad de obra en los distintos continentes y contextos, hasta el punto de que en la actualidad es inviable elaborar una lista exhaustiva de las investigaciones y de las publicaciones. Incluso sin entrar en detalles, se puede afirmar ya que la relación cristiana con el poder cambia si cambia la forma de entender a Dios. O, de forma más precisa: cuando se acepta una forma diferente de poder, será más fácil también repensar el misterio divino. Así, en 1981 Y. Congar escribió: "Hoy entendemos mejor que, si bien la santa Trinidad es la fuente o el modelo de la antropología e incluso de la sociedad humana o eclesial, habrá que ser tomándola conforme a la plenitud de una vida consustancial de las tres 'Personas' y muy en especial desarrollando una pneumatología que ha sido con demasiada frecuencia olvidada en lo que H. Mühlen llamó un 'monoteísmo pretrinitario'"[6].

En los albores del tercer milenio de cristianismo, entre crisis y búsquedas, puede constatarse la consolidación de un nuevo tiempo de fe

[5] Cf., p. ej., *Documento de Aparecida*, de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (13-31 de mayo de 2007).

[6] Y. Congar, "El monoteísmo político de la Antigüedad y el Dios Trino", *Concilium* 163 (1981) 353-362, en referencia a Heribert Mühlen.

trinitaria, y que en la Iglesia católica se manifestó también en las encíclicas de Juan Pablo II y en algunos de sus gestos simbólicos para convocar un mundo de paz y solidaridad. De forma más reciente, Benedicto XVI, al retomar el principio-caridad en el concepto de Dios-amor, estableció un criterio esencial para pensar la realidad y las relaciones sobre otras bases.

En ese camino de vuelta no se puede olvidar el papel del ateísmo, en especial en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, con su crítica radical al Dios amenazante, alienante y opresor[7]. Desde Marx a Sartre y Camus, pasando por Freud y Nietzsche, atrayendo a multitud de trabajadores e intelectuales, el Dios de los monoteístas fue duramente censurado. De hecho, la caricatura procedente de siglos de identificación con los regímenes absolutistas, con los sistemas económicos, con las formas de producción, con las relaciones de poder civil y eclesiástico y con la propia vida, difícilmente permitiría una convivencia pacífica. De ahí la alternativa sartriana entre Dios y la libertad, entre la existencia de Dios y la existencia del ser humano. La respuesta requeriría antes que nada una nueva teodicea, para establecer la posibilidad de afirmar y pensar lo divino en su relación con lo humano. Paul Tillich y Edward Schillebeeckx, la teología política, la teología de la liberación, la teología negra, en momentos y frentes distintos, pueden recordarse como parte de un nuevo diálogo de cultura y pensamiento con la fe.

La primera cura del Dios cristiano y del monoteísmo es su fragilidad. La fe y el pensamiento que sobrevivieron a los campos de concentración y a los horrores de las guerras promovieron la *logoterapia* (Viktor Frankl) del dolor de creer y ser frágil. Tal vez, y parafraseando de forma no apropiada a Heidegger, solamente un Dios frágil podría salvar[8]. Es así como se retoma el tema del sufrimiento, no para aislar a Dios, sino para descubrirlo en su interior. Permanecer junto a Dios, cuando Dios está sufriendo, ésa es la característica distintiva del cristianismo, según Bonhoeffer. El Dios sufridor de Kitamori permite a Moltmann y después a Jon Sobrino hablar de la trascendencia de un modo diferente. La cruz pasa a ser el lugar de encuentro de la autenti-

[7] Tanto Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, como Eberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, hacen referencia al debate con el ateísmo.

[8] Según M. Heidegger, "Solo un Dios puede salvarnos" *(Nur noch ein Gott kann uns retten)*, en entrevista a *Der Spiegel* (Sonderausgabe, 1947-1997, 284-285) publicada de forma póstuma. "A nosotros no nos queda más que preparar la presteza en el pensar y poetizar *(im Denken und Dichten)* para la aparición de Dios o su ausencia en la desaparición", continúa.

cidad cristiana y también la negación de la negación. Los verdugos se quedarán sin Dios, y las víctimas serán su tienda.

## *2. Más allá de la unidad: la* communio *de personas*

En la tradición teológica, la fe cristiana tuvo que moverse entre la unidad y el símbolo bautismal invocando al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Durante mucho tiempo, Occidente expresó la unidad en términos de esencia y la trinidad en la fórmula de personas. De ese modo, la preocupación y convicción del monoteísmo acababan predominando en la reflexión, con el riesgo de una defensa dura de la unidad. El concepto de persona, por su parte, estaba marcado por la definición de Boecio ("sustancia individual de naturaleza racional"), olvidando la reminiscencia bíblica del rostro, de la faz y del semblante. Durante varios siglos –tal vez con la excepción del pensamiento oriental y salvando la espiritualidad, la mística y los testimonios de caridad y figuras de diálogo como Nicolau de Cusa y Bartolomé de Las Casas entre muchos otros– la conciencia general en el cristianismo era más monoteísta, con derivaciones para justificar autoritarismos y persecuciones, que propiamente trinitaria. Bastantes veces se entendió la fe cristiana en el Dios uno y trino como oposición a la creencia de otros pueblos y culturas, o si no, de forma más reciente, como obstáculo al diálogo y al encuentro con las demás religiones. En cuanto al concepto de persona, por una comprensión excesivamente individualista, centrada en sí misma, se puso en tela de juicio por parte de Barth y Rahner, preocupados justamente por recuperar la reflexión teológica sobre el misterio de Dios[9].

De los tres modelos clásicos de comprensión de la triunidad divina-una naturaleza en tres personas (modelo occidental), el Padre como el Dios y origen de toda divinidad (modelo oriental), y el modelo "comunional" –aquí consideramos en especial el segundo y el tercero, por su crítica intrínseca al autoritarismo.

En la tradición bíblica, en especial en el Nuevo Testamento, la referencia al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo obligó a pensar una reali-

[9] Sobre la continuidad del debate en Herbert Vorgrimler y otros, cf. Helmut Hoping, "Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede", en Magnus Striet (ed.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, Herder, Friburgo de Brisgovia 2004, 128-154. Íd., "Die Selbstvermittulung der vollkommen Freiheit Gottes", en Peter Walter, *Das Gewltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Herder, Friburgo de Brisgovia 2005, 166-177.

dad mayor que la unidad singular, concepto tradicional de perfección, para expresar lo divino. Fue Tertuliano quien identificó la posibilidad de pensar la realidad de los tres, en términos de persona y, así, una unidad mayor[10]. Para ello se inspiró en la exégesis prosopográfica (los diálogos de los personajes bíblicos) y también en la experiencia de las personas gramaticales. Por un lado, *persona* aparece como nosotro, como identidad de sí y mundo propio; por otro, como apertura y relacionalidad. Según la síntesis de G. Greshake[11], se pueden identificar los siguientes momentos iniciales de la recepción del término persona *(hipóstasis, persona)*. Aunque bíblicamente se hablase de *prósopon*, el término que prevaleció fue el de *hipóstasis*, por su valor metafísico.

Después de Tertuliano, los Padres Capadocios establecieron la misma validez de Dios para la unidad y la pluralidad, la identidad y la diferencia, con el mismo origen. La pericoresis de las personas pasa a expresar la unidad dinámica que parte del Padre como principio. En Agustín, los conceptos de relación y de amor marcan el futuro del pensamiento trinitario, si bien el acento de la unidad en la esencia determina una recepción predominante de una realidad anterior a la triunidad. Como síntesis general, a la luz de la historia, es posible reconocer como una de las formas de comprensión trinitaria el que "las diferenciaciones personales en Dios se sitúan en el mismo plano y revisten la misma importancia que su unidad, y las diferenciaciones son idénticas a su esencia de Dios"[12], siendo personas al mismo tiempo grandezas distintas y relacionales. Autonomía, relacionalidad, ser propio y alteridad, así como interrelación de identidad y diferencia, singularidad y pluralidad, constituyen el hecho de ser persona[13].

Así, ser persona requiere, en cierto modo, el momento de recepción como momento de sí. Cabría recordar el *ex-sistere* de Ricardo de San Víctor. Y como tal la hipóstasis contiene un principio de *en-*

[10] Cf. respecto a Bernd Jochen Hilberath, *Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertulians "Aduersus Praxean",* Tyrolia, Innsbruck, Viena 1986.

[11] Cf. *Der Dreieine Gott: Eine Trinitarische Theologie*, Herder, Friburgo de Brisgovia [5]2007, 172-182 (trad. esp.: *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, tr. Roberto Heraldo Bernet, Herder, Barcelona 2001).

[12] Idem, 172.

[13] Las filosofías personalistas y de la alteridad (cf. p. ej. Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Emmanuel Levinas, entre otros), por caminos diversos, corroboran y coinciden en gran parte con la comprensión de persona así alcanzada.

*hipostasia*, esto es, de recepción de otro y de *in-suficiencia* en contraste con *auto-suficiencia*, característica del autoritarismo.

¿Cómo se da entonces la unidad? ¿Cuál será el carácter de la triunidad?

El concepto de persona, ya resumido, está en correlación con el concepto bíblico y patrístico de la *communio*, *koinonia*. Aunque se pueden identificar dos corrientes, una que parte del sentido de la pericoresis de las personas, mostrando una unidad compartida, y otra que recupera la tradición oriental del Padre que gestiona al Hijo y exhala el Espíritu, ambas coinciden en lo fundamental[14]. Etimológicamente, el término *communio* puede entenderse como semejanza de condiciones (*moenia*, muro, delimitación) y oficio, tarea, encargo. La relacionalidad interpersonal consiste en estar en la vida de otra persona, en compartir y recibir.

Según la fórmula de Zizoulas, "la persona es alteridad en *communio* y *communio* en alteridad"[15]. Implica y exige la superación de la división frente a la diferencia. "Al transformar la diferencia en división, morimos."[16] El autor, fiel a su cristianismo oriental, afirma al Padre como causa de la *communio*, al mismo tiempo, no obstante, que defiende la Trinidad o *communio* como primordial[17]. La causalidad de la que se trata aquí no hace referencia a la *ousia*, sustancia, sino a la alteridad. El Padre es causa por causar al Hijo y al Espíritu. En este sentido causalidad no se refiere al *qué*, sino al *cómo* es el Padre: causa de alteridad, por la que las personas se distinguen en el misterio divino. Queda claro que desde el punto de vista de la teología trinitaria y de una comprensión diferente del sentido de *communio,* podemos preguntarnos hasta qué punto en esa explicitación

[14] Para lo siguiente, véase especialmente Jon Zizioulas, *El ser eclesial: persona, comunión, iglesia*, tr. Francisco Javier Molina de la Torre, Sígueme, Salamanca 2003; íd., *Communion & Otherness,* T & T Clark, Londres-Nueva York 2006 (trad. esp.: *Comunión y alteridad: persona e Iglesia,* tr. Juan Manuel Cabiedas Tejero, Sígueme, Salamanca 2009); Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001. De entre otros teólogos de esta línea, cabe mencionar a J. Moltmann (especialmente, *Trinidad y Reino de Dios*), L. Boff *(La Trinidad, la sociedad y la liberación),* Enrique Cambón *(La Trinidad, modelo social),* Luis F. Ladaria *(La Trinidad, misterio de comunión)*, Elizabeth A. Johnson *(La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico femenista).*

[15] *Communion & Otherness*, 9.

[16] *Ibíd.*, 3.

[17] Cf. *ibíd.*, 126.

queda asegurada la reciprocidad pericorética de las personas. Además, ¿el principio último situado en el Padre no conduce fácilmente a una subordinación o a una especie de modalismo en la recepción de la teología?

Para G. Greshake, por otra parte, "Dios es aquella *communio* en la que las tres personas divinas, en el intercambio trialogal del amor, realizan la única vida divina como autocomunicación recíproca"[18]. Por lo tanto, la realidad última de la triunidad no es el Padre, sino la *communio,* en tanto que mediación entre unidad y multiplicidad que se realiza en el diálogo de amor entre las personas. Siendo amor, en palabras de E. Jüngel, Dios es "el suceder, la historia de hacerse presente", si "esta *historia del amor* es Dios mismo"[19]. Por ser así, no hay por qué suponer una prioridad lógica u ontológica en el Misterio Divino, concluye Greshake.

De la triunidad divina así entendida se deduce, en términos tradicionales, que, por un lado, se trata de una unidad tal que no se puede pensar en otra mayor, y por otro, que la diferencia de las personas es tal que tampoco puede concebirse otra mayor. Sobre la base de estas interpretaciones del misterio trinitario se pueden formular algunas conclusiones en torno a la pregunta inicial sobre la relación entre el Dios Triuno y el autoritarismo.

## III. ¿Se puede afirmar la triunidad sin autoritarismo?

El principio antiautoritario representa una crítica radical a cualquier teísmo opresor y exige una nueva hermenéutica de lo divino. Para el caso de la afirmación cristiana, destaca el alcance de la triunidad como *communio* de personas y la "comunialidad" como principio personalizador. La "comunialidad" expresa la disponibilidad esencial y la entrega de lo divino al ser humano, a la historia, a la cultura, a la naturaleza y a lo diferente; significa la acogida constitutiva de la libertad de ser y estar ahí.

La triunidad divina, manifestada en la existencia misericordiosa y diaconal de Jesús, llevada al extremo de víctima del sistema autoritario religioso y político de su tiempo, presenta la fragilidad radical de aquel que se hace nada para dar lugar a algo. Lejos de legitimar las

[18] *Der Dreieine Gott*, 179. Para lo que sigue, cf. 182-216.

[19] Cf. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, J. C. B. Mohr, Tubinga 1986, 449.

fuerzas de dominación, les contrapone la obediencia de la muerte hasta la cruz. Ser el último y ser el menor constituye el lugar desde donde se puede hablar del misterio mayor. Se instaura así el principio de la paz y la plenitud.

La expresión de personas como ser-de-otro-con-el-otro se contrapone a la superposición aniquiladora del autoritarismo y contradice la voluntad esclavizadora. Decir Padre, Hijo y Espíritu Santo es dejar a alguien ser otro para sí, es volver a sí mismo otro de alguien, dar nombre y pronombre, bautizar, constituir hermana y hermano, cercano al pobre, al huérfano, a la viuda, al extranjero, a lo extraño. Hasta el enemigo tiene asegurado su lugar y su vida.

Pensada en la sociedad, en la Iglesia, en la familia, en la escuela o en las relaciones internacionales y culturales, o entre hombres y mujeres, entre generaciones y razas, la unidad "comunional"-agápica divina ilumina la esperanza de una convivencia en la diferencia y en la verdadera autoridad, *auctoritas*, la que hace crecer y ser.

El Dios del otro dejará de ser un Dios prohibido para el otro, y el otro no podrá ser destruido por causa de su Dios, porque creer en la triunidad-amor significa admitir que Dios es mayor que la comprensión que se tiene de él; y que en el Dios del otro se manifiesta el Dios no poseído.

La triunidad así pensada no representa un Dios necesario para explicar o ser deducido ni física ni metafísicamente; ni la física cuántica ni la teoría de la relatividad pueden imponer su existencia; tampoco necesita ser la inteligencia del diseño como razón suficiente para el surgimiento o evolución de la vida, sino que se deja ver ante quien tiene ojos y corazón, pensamiento y razón, capacidad de encuentro y veneración por el ser.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

Michael Amaladoss *

# EL ÚNICO ESPÍRITU Y LA PLURALIDAD DE DIOSES

El Espíritu es una fuente de pluralismo en la tradición cristiana. El reconocimiento de la presencia y la acción del Espíritu en otras religiones puede conducirnos a ver la pluralidad de dioses de las diferentes tradiciones religiosas como manifestaciones en la historia y la cultura del único Absoluto que está más allá de todo nombre y toda forma. Tal es la tesis que intentaré mostrar en las siguientes páginas.

El Espíritu aparece en la Biblia como la fuerza creadora de Dios. Cerniéndose sobre el vacío primordial, domina la aparición del cosmos. Inspira a los profetas y reyes para convertirlos en mediadores del poder divino en el curso de la historia. Cubre a María cuando la Palabra se hace carne en su seno, desciende sobre Jesús en su bautismo y da comienzo a su ministerio público. Jesús reconoce que el poder del Espíritu está en él cuando se dispone a proclamar y llevar a cabo la buena noticia entre los pobres. Promete el don del Espíritu a sus discípulos para que les ayude a llevar a cabo la obra del Reino de Dios. El Espíritu es, en efecto, la sabiduría y el poder de Dios que anima la realización del plan de Dios en el mundo. Es la fuerza que habita en el cosmos y en la humanidad, fuerza que inspira y crea.

* MICHAEL AMALADOSS, S.J., es director del Instituto de Diálogo con Culturas y Religiones, en Chennai (India). Su último libro se titula *Beyond Dialogue. Pilgrims to the Absolute*.

Dirección: Institute of Dialogue with Cultures and Religions, Loyola College, Nungambakkam, Chennai - 600 034 (India).

## Hablar con muchas voces

El Espíritu aparece como fuente de pluralidad en el día de Pentecostés. María y los discípulos de Jesús –unos ciento veinte– estaban reunidos en la sala superior. El Espíritu viene sobre ellos en forma de un fuerte viento y unas lenguas de fuego se posan sobre cada uno. "Todos se llenaron de Espíritu Santo y comenzaron a hablar en lenguas, según el Espíritu se las concedía" (Hch 2,4). La muchedumbre queda desconcertada. Había gente de todas partes del Mediterráneo que se preguntaban: "¿Cómo es que cada uno de nosotros oímos hablar en nuestra propia lengua?" (Hch 2,7).

Vemos aquí dos tipos de pluralismo. En primer lugar, los discípulos hablan en lenguas. El mismo mensaje se comunica en diferentes lenguas a diferentes grupos de gente. Frecuentemente, se ha sugerido que aquí nos encontramos con lo contrario a lo ocurrido en la torre de Babel. Cuando la gente se unió para afirmar su poder independiente de Dios, la diversidad de lenguas rompió su unidad y provocó su dispersión. Ahora, en cambio, la gente que hablaba lenguas diferentes se une como una sola comunidad respondiendo al mismo mensaje. No se suprime la diversidad de lenguas. La gente no entiende el mensaje proclamado en una lengua, por ejemplo, en arameo. Más bien, la gente oye el mismo mensaje, pero cada uno lo oye en su propia lengua. Se reafirma, por tanto, la diversidad de lenguas. Pero no llega a convertirse en un factor de división. El Espíritu transmite el mismo mensaje a través de lenguas diferentes. El mensaje revela las poderosas acciones de Dios que comienzan una nueva era en la que los jóvenes tendrán visiones y los ancianos tendrán sueños. Se promete el don del Espíritu a todo el que esté dispuesto a arrepentirse. El arrepentimiento se muestra celebrando en comunidad la fracción del pan (cf. Hch 2). Vemos en esta escena cómo los muchos llegan a ser uno sin perder sus diferencias enraizadas en su lengua. Tal es el milagro de las lenguas.

Pero también hay un segundo tipo de pluralismo que raramente se percibe. Había ciento veinte discípulos en la sala de arriba cuando el Espíritu vino sobre ellos. El poder del Espíritu debe habérseles manifestado de formas diversas. Entre ellos estaban la madre y los hermanos de Jesús y otros hombres y mujeres que lo habían seguido. El relato de Hecho se centra en Pedro y los demás apóstoles. Ignora totalmente los diversos carismas proféticos de los demás, sobre todo de las mujeres, que estaban presentes en aquel grupo.

## Muchos carismas en una única comunidad

En su Carta a los Corintios, Pablo aborda el tema de la variedad de carismas al verse forzado por las tensiones que existían en aquella comunidad. Escribe:

> "Hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu; diversidad de ministerios, pero un mismo Señor; diversidad de actuaciones, pero un mismo Dios que obra todo en todos. A cada uno se le da la manifestación del Espíritu para el bien común" (1 Cor 12,4-7).

A continuación, señala algunos carismas y concluye: "Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad" (1 Cor 12,11). Luego sigue una afirmación de igualdad y comunidad: "En el mismo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo –judíos o griegos, esclavos o libres– y a todos se nos dio a beber el mismo Espíritu" (1 Cor 12,13).

Lo que Pablo quiere decirnos aquí es que todo carisma es el don del Espíritu para el servicio de la comunidad. Son diferentes, pero iguales. Por eso, no deben provocar conflictos considerándose unos superiores a otros. En nuestra perspectiva, subrayaríamos el hecho de la pluralidad de carismas, iguales en su diferencia y orientados al servicio de una misma comunidad. El uso que en este contexto hace Pablo de la imagen del cuerpo podría ser problemático si se interpretara en sentido jerárquico, es decir, oponiendo entre sí la cabeza y el cuerpo.

## Más allá de los límites institucionales

El Espíritu es también el que inspira y hace posible otro tipo de pluralismo. Los apóstoles tuvieron la experiencia de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús en el contexto de la tradición judía. No percibieron inmediatamente su relevancia para los demás. Es el Espíritu quien les lleva a comprender que la buena noticia de Jesús está destinada a todos los seres humanos, no sólo a los judíos. El libro de los Hechos nos cuenta cómo el Espíritu conduce con delicadeza a Pedro a la casa de Cornelio (Hch 10). Cornelio es quien ha cursado la invitación. Pedro es preparado mediante una visión en la que se le advierte que no llame impuro a nada creado por Dios. Cuando Pedro está contando la historia de Jesús en la casa de Cornelio, el Espíritu toma la iniciativa de donarse a la familia "pagana". Pedro y sus compañeros "se quedaron asombrados de que el don del Espíritu Santo se hubiera derramado incluso sobre los paganos, pues los oían hablar en lenguas y ensalzando a Dios" (Hch 10,45-46). Pedro no tiene otra elección que celebrar el don del Espíritu

simbólicamente mediante el bautismo. Explica lo sucedido a los demás al regresar a Jerusalén: "Si Dios les ha concedido el mismo don que a nosotros por haber creído en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para poner obstáculos a Dios?" (Hch 11,17). Vemos aquí al Espíritu poniendo de relieve otro tipo de pluralismo: el don escatológico del Espíritu no es sólo para los judíos, sino para todos los pueblos del mundo.

## El Espíritu de libertad

El pluralismo del Espíritu está enraizado en su libertad. No está atado por nuestras estructuras y muros divisorios. Nosotros necesitamos volver a nacer para hacernos miembros del reino de Dios. Pero el Espíritu es libre de soplar donde quiere. Así se lo dijo Jesús a Nicodemo: "El espíritu sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu" (Jn 3,8). Nosotros tendemos a limitar al Espíritu a una comunidad, una cultura o una religión determinadas. Podemos incluso decir que tenemos poder sobre él. Pero el Espíritu es libre. Pablo afirma esta libertad del Espíritu en su carta a los Romanos:

> "En efecto, todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos. Cuando gritamos "¡Abbá, Padre!" es que el mismo Espíritu da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si hijos, entonces herederos, herederos de Dios y coherederos con Cristo" (Rom 8,14-17).

Esta libertad no es algo dado, sino que debe adquirirse y experimentarse. Es un proceso. La misma creación participa en este proceso y llega también a ser libre (Rom 8,22). El Espíritu también nos ayuda en nuestra debilidad y ora en nosotros. "Y Dios, que escruta el corazón, sabe cuál es la mente del Espíritu, porque el Espíritu intercede por los santos según la voluntad de Dios" (Rom 8,25). La libertad en el Espíritu se opone, por una parte, a las obligaciones y las estructuras institucionales de la Ley, y, por otra, a la "carne", en cuanto principio de debilidad humana (Rom 7). "Vosotros no estáis en la carne; vosotros estáis en el Espíritu, pues el Espíritu de Dios habita en vosotros" (Rom 8,9).

Por tanto, el Espíritu es el principio de libertad y creatividad, de pluralidad y de comunidad. Es presencia y acción de Dios en los seres humanos y en el cosmos. El Espíritu "sopla donde quiere". Es en este contexto experiencial de fe donde debemos explorar las implicaciones de la presencia del Espíritu en otras religiones y culturas.

## El Espíritu en otras religiones

El Concilio Vaticano II hace una extensa declaración sobre la presencia y la acción del Espíritu en los seres humanos. En su documento sobre *La Iglesia en el mundo actual,* tras describir la acción del Espíritu en los cristianos, afirma:

> "Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este mistero pascual" (n. 22).

Al afirmar el carácter central del misterio pascual en el acontecimiento de la salvación, la Iglesia sugiere que es posible que todos participen en este misterio, de un modo que nosotros desconocemos, pero que Dios sí conoce, mediante el Espíritu Santo. Algunos teólogos, como Karl Rahner, sugieren que las diversas religiones pueden realmente ser lugares donde acontece el encuentro entre lo divino y lo humano, dada la naturaleza sociosimbólica de los seres humanos[1]. Este planteamiento se ve confirmado por Juan Pablo II en su encíclica *La misión del Redentor:*

> "El Espíritu se manifiesta de modo especial en la Iglesia y en sus miembros. No obstante, su presencia y actividad son universales, sin limitaciones espaciales ni temporales (DV 53)... La presencia y la actividad del Espíritu afecta no solamente a los individuos, sino también a la sociedad y la historia, a los pueblos, las culturas y las religiones... Así, el Espíritu, que "sopla donde quiere" (cf. Jn 3,8), que "estaba actuando en el mundo antes de la glorificación de Cristo" (AD 4), y que "ha llenado el mundo, ... sostiene todas las cosas juntas (y) conoce lo que se dice (Sab 1,7), nos conduce a ampliar nuestra visión para ponderar su actividad en todo tiempo y lugar (DV 53)... La relación de la Iglesia con las demás religiones está determinada por un doble respeto: "El respeto al ser humano en su busca de respuestas a las cuestiones más profundas de su vida y el respeto a la acción del Espíritu en el ser humano" (28-29)[2].

[1] Cf. Karl Rahner, *Theological Investigations*, V, Darton, Longman and Todd, Londres 1969, 128.

[2] Las citas en el texto hacen referencia a la constitución *Dei Verbum* (DV) y al decreto *Ad gentes* (AG) del Concilio Vaticano II.

## Las otras religiones y la Iglesia

¿Cómo comprender la presencia y la acción del Espíritu en los corazones y en otras culturas y religiones? Podemos ver dos enfoques que parecen hallarse en tensión. Uno tiende a vincular la obra del Espíritu no sólo con el misterio pascual de Cristo, sino también con la Iglesia. Juan Pablo II dice en este sentido:

> "Todo lo que el Espíritu obra en los corazones humanos y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y las religiones, sirve de preparación para el Evangelio y sólo puede entenderse con referencia a Cristo, la Palabra que se hizo carne por el poder del Espíritu 'para que como ser perfectamente humano salvara a todos los seres humanos y recapitulara todas las cosas'. La acción universal del Espíritu no hay que separarla tampoco de la peculiar acción que despliega en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. En efecto, es siempre el Espíritu quien actúa, ya sea cuando vivifica la Iglesia y la impulsa a anunciar a Cristo, ya sea cuando siembra y desarrolla sus dones en todos los hombres y pueblos, guiando a la Iglesia a descubrirlos, promoverlos y recibirlos mediante el diálogo" (29).

En efecto, no existe problema alguno con esta interacción entre la Iglesia y las demás religiones. Pero el problema reside en determinar si las religiones necesitan tener un vínculo histórico con la Iglesia (y Jesús). Parece que no lo necesitan. En este sentido afirma Juan Pablo II:

> "Puesto que la salvación está destinada a todos, debe estar en verdad a disposición de todos. Pero es evidente que, tanto hoy como en el pasado, muchos hombres no tienen la posibilidad de conocer o aceptar la revelación del Evangelio y de entrar en la Iglesia. Viven en condiciones socioculturales que no se lo permiten y, en muchos casos, han sido educados en otras tradiciones religiosas. Para ellos, la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, *no les introduce formalmente en ella*, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental" (10).

En este texto se habla de una relación misteriosa con la Iglesia que, obviamente, no es de tipo histórico. Por tanto, nos hallamos ante un pluralismo religioso que es animado por el Espíritu. El documento titulado *Diálogo y Proclamación* es más claro y directo. En él se dice lo siguiente:

> "Concretamente, practicando sinceramente lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo los dictados de su conciencia, los miembros de las otras religiones responden positiva-

> mente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Cristo, aun cuando no lo reconozcan ni lo admitan como su Salvador"[3].

Por consiguiente, el Espíritu de Dios está presente y activo en las otras religiones. Esta actividad, que nosotros desconocemos, y que sólo Dios conoce, está relacionada con el misterio pascual. Pero no lo está con el Jesús que conocemos y experimentamos con nuestra fe, ni tampoco con la Iglesia como institución visible e histórica. Esto quiere decir que las diferentes religiones facilitan el encuentro divino-humano de diversos modos. Podemos ver aquí una manifestación del pluralismo característico del Espíritu de Dios. El Espíritu se encuentra en el origen del pluralismo religioso. Esto es posible por la libertad del Espíritu, "que sopla donde quiere" y por la libertad de los seres humanos, que le responden según sus culturas y sus historias. La unidad de la humanidad en el plan salvífico de Dios, a nivel de misterio, se manifiesta y se realiza de formas múltiples en el nivel de la historia, la cultura y las religiones. Puesto que resulta difícil hablar de este pluralismo con referencia al Jesús histórico, se le atribuye al Espíritu. Pero recordemos que allí donde está el Espíritu también están el Padre y la Palabra.

## Las religiones y el Espíritu de Dios

Es en este contexto en el que podemos intentar conseguir un poco más de claridad sobre cómo obra realmente el Espíritu de Dios en las diversas religiones y culturas. El documento *Diálogo y Proclamación* habla de la "práctica sincera de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas". ¿Qué significa esto? Merece la pena que recordemos aquí las reflexiones de unos teólogos indios sobre estas dos cuestiones interrelacionadas. Han realizado dos seminarios, uno sobre "La inspiración de las Escrituras no bíblicas"[4] y otro sobre "Compartir el culto"[5]. El primero concluyó afirmando que las otras escrituras religiosas eran inspiradas y podían usarse en la liturgia cristiana. Si el Espíritu

[3] N. 29.

[4] Véase D. S. Amalorpavadass (ed.), *Research Seminar on Inspiration in Non-Biblical Scriptures*, NBCLC, Bangalore 1974; M. Amaladoss, "The Scriptures of Other Religions: Are They Inspired?", en *Beyond Dialogue*, ATC, Bangalore 2008, 69-78; George Gispert-Sauch, "Vatican II and the Use of Indian Scriptures", en Jacob Kavunkal (ed.), *Theological Explorations*, ISPCK, Delhi 2008, 35-48.

[5] Véase Paul Puthanangady (ed.), *Sharing Worship. Communicatio in Sacris*, NBCLC, Bangalore 1988.

de Dios está presente en las otras religiones, debe haber hablado a través de sus escrituras, si bien el mensaje estaba destinado originalmente a sus seguidores. El segundo afirmó que podemos participar en el culto de otras religiones, puesto que todas las religiones veneran, aunque con símbolos diferentes, al único Dios. Obviamente, se requiere un acto de fe en lo que está aconteciendo. Las dos conclusiones dependen de que sean aceptadas por las otras religiones como medios para facilitar el encuentro divino-humano a través de sus propias escrituras, símbolos, rituales e instituciones. El Espíritu de Dios, activo en todo ello, posibilita el encuentro entre Dios y el ser humano.

Desde esta perspectiva, podemos decir que los dioses de las otras religiones son manifestaciones diversas del único Dios. No son meros ídolos, sino auténticas mediaciones. No son meramente "nombres" diferentes de la única y la misma Realidad, sino actualizaciones verdaderas en la historia y la cultura de un pueblo. Representan las intervenciones de Dios en su historia. El pueblo narra estas intervenciones y las actualiza en los tiempos y los lugares sagrados y mediante las imágenes adecuadas. Todo ello da al Absoluto un nombre y una forma. Su culto no se dirige a las imágenes, sino al Absoluto que ellas representan y median. Por tanto, cuando contemplanos las numerosas religiones del mundo y sus dioses, no estamos realmente encontrándonos con muchos dioses, sino con muchas manifestaciones históricas, culturales y religiosas del único Dios.

## Un solo Dios en muchas manifestaciones

Una vez aceptado este principio del pluralismo en la unidad en el nivel de Dios y de sus manifestaciones, podemos dar el siguiente paso, a saber, la posibilidad de que puedan existir muchas manifestaciones de Dios dentro de la misma tradición religiosa. Entre las muchas religiones que conocemos, el hinduismo nos suministra un claro ejemplo de esta posibilidad. La tradición *advaita* (no dualista) nos habla del Absoluto-sin-cualidades *(Nirguna Brahman)* y del Absoluto-con-cualidades *(Saguna Brahman)*. El *Saguna Brahman* es la manifestación del *Nirguna Brahman* y pueden ser numerosas. En el nivel de las manifestaciones es posible el pluralismo por razones personales, históricas y geográficas. Sankara, el teólogo advaita, escribió bellísimos cánticos a Shiva, Vishnú y Devi (la Diosa). Saiva Siddhanta es otra de las escuelas no dualistas. En su tradición, Shiva se manifiesta de formas muy diversas según las diferencias del lugar, las circunstancias y los destinatarios. La pluralidad de sus manifestaciones

se expresa en diversas imágenes instaladas en los diferentes lugares, donde la gente posee sus propias historias locales y sus correspondientes celebraciones. Pero existen muchas formas o manifestaciones del único Shiva. En la tradición de *Vishnú,* el Absoluto asume muchos avatares o manifestaciones para restablecer la justicia en el cosmos en diferentes momentos históricos. Tradicionalmente se le atribuyen diez *avatares*, aunque el décimo aún no ha llegado. Estos *avatares* son venerados como manifestaciones divinas. Pero, sin lugar a dudas, sus devotos piensan que son manifestaciones del único Dios, de *Vishnú.* En esta atmósfera tan llena de dioses y diosas, el pueblo tiende a relacionarlos entre sí como miembros de una gran familia divina. Pero los sabios eruditos insistirían en que no son sino manifestaciones del único Absoluto. El modo de entender la relación entre los muchos y el único depende de las diversas cosmovisiones y presupuestos filosóficos. La imagen fundamental es la que se percibe en la frase uno-en-los-muchos. Desde esta perspectiva, los hindúes no encuentran dificultad alguna en integrar a los dioses de las demás religiones en su sistema.

Existe un sorprendente paralelismo cristiano, aunque sólo a nivel de hipótesis, con esta forma de ver las cosas. Al preguntarse si son posibles muchas encarnaciones, santo Tomás responde:

> "El poder de una persona divina es infinito; es ilimitado con respecto a todo lo creado. Así que, … debemos sostener que junto a la naturaleza humana realmente asumida, una persona divina podría asumir otra numéricamente distinta" (*STh* 3,3,7).

Actualmente, sólo creemos en una encarnación de la Palabra de Dios en Jesús. Puesto que todo el cosmos participa en el misterio pascual, no hay necesidad de otras encarnaciones. Pero en principio son posibles otras encarnaciones. Si, desde el modelo de Jesús, cada encarnación es contemplada como una persona divino-humana, entonces tendremos muchas encarnaciones humanas de una persona divina. A decir verdad, nunca los consideraríamos como una pluralidad de dioses, pero sí como diferentes encarnaciones del único Dios. La unidad de Dios no se ve afectada por el número de sus encarnaciones.

## Conclusión

Vemos en la Biblia el Espíritu de Dios como el principio de libertad y pluralismo, no limitado por estructuras humanas ni históricas. Aunque el Nuevo Testamento nos habla solamente del pluralismo de len-

guas y carismas, la Iglesia evoca actualmente la presencia y la acción del Espíritu para comprender el pluralismo religioso. Pero aceptar este pluralismo implica reconocer la diversidad de las manifestaciones divinas en las religiones, que ellas consideran dioses. Puesto que Dios es solamente uno, éstos sólo pueden ser diferentes manifestaciones del único Absoluto.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Erik Borgman *

# UNA NUEVA VISIÓN: LIBERAR SIN EXCLUIR, LIBERAR SIN ELIMINAR LA IDENTIDAD

Tanto la Biblia como el Corán afirman con toda claridad que debemos adorar solamente a un único Dios. Como figura clave y creyente ejemplar para el judaísmo, el cristianismo y el islam, Abram/Abraham/Ibrahim abandona su país, la casa de sus parientes y de su padre, respondiendo así a la palabra de Dios, y se pone en camino hacia la tierra que Dios promete mostrarle (Gn 12,1). De este modo, da testimonio de una fe incondicional y exclusiva en la propia revelación del Dios trascendente. Nuestra situación actual, en ocasiones denominada posmoderna, parece mostrar, en

* Erik (Dr. E.P.N.M.) Borgman (Amsterdam, 1957) es profesor de Teología sistemática –Teología de la religión, especialmente cristianismo– en el Departamento de Estudios religiosos y Teología de la Universidad de Tilburgo (Países Bajos). Está casado y tiene dos hijas, y es laico dominico. Borgman estudió filosofía y teología en la Universidad de Nimega. Escribió una tesis doctoral sobre las diferentes formas de teología de la liberación y su relación con la teología académica occidental (investido doctor en 1990). Entre 1998 y 2004 trabajó para la Provincia holandesa de la Orden de Predicadores en el estudio de la teología de Edward Schillebeeckx. Publicó *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History. Volume I: A Catholic Theology of Culture*, Continuum, Londres-Nueva York 2003. Entre 2000 y 2007 trabajó en el interdisciplinar Instituto Heyendaal para la teología, las ciencias y la cultura en la Universidad Radboud de Nimega, desde 2004 como su director académico. Publica con abundancia acerca de la relación entre teología, religión, la tradición cristiana y la cultura contemporánea. Borgman es miembro del Consejo de Directores y de la Fundación de *Concilium*.

Dirección: Department of Religious Studies and Theology, Office D 146, PO Box 90153, NL-5000 LE Tilburg (Países Bajos). Correo electrónico: E.P.N.M.Borgman@uvt.nl

cierto sentido, el retorno de los dioses que Abrahán había abandonado, o incluso, como narra su historia el Corán, destrozado. El sociólogo Max Weber ya había dicho que en la modernidad racionalista, que, según su opinión, era, en cierto sentido, el producto cultural del monoteísmo, regresarían los dioses del politeísmo para atormentarnos[1]. Bien es cierto que podríamos responder con una crítica de la cultura y la exigencia de mantenernos en la tradición. Pero puede tratarse de una respuesta superficial. Para el egiptólogo Jan Assmann, el monoteísmo es una estrategia que excluye a Dios de todo lugar con el objetivo dar a las autoridades de la religión monoteísta el monopolio de representar la presencia de Dios. Según Assmann, la teología cristiana está inextricablemente relacionada con esta lógica monoteísta. Intenta poner al descubierto la falsedad de los dioses que supuestamente están en todas partes, presentando al Dios de la propia tradición como el verdadero y el único. Assmann considera este aspecto la violencia inherente del monoteísmo de la que tiene que deshacerse para volver a recuperar su credibilidad. A juicio de Assmann, esta tarea resulta imposible a menos que se renuncie al mismo monoteísmo[2].

La crítica de Assmann tiene una gran actualidad, porque al afirmar que anuncia a un Dios liberador, la tradición cristiana no puede ser creíble si se apoya en someter a la gente al silencio, presentando sus experiencias y expresiones de lo religioso como un *a priori* irrelevante o como un dato teológica y moralmente erróneo. Al afirmar que manifiesta la protesta de los que son excluidos y sufren por su exclusión y el sufrimiento que conlleva, la teología no debe fundarse en la exclusión y el sufrimiento al que conduce. Sin embargo, al mismo tiempo, este argumento depende en sí mismo de un criterio que se considera de valor universal: el Dios verdadero no puede aprobar la represión. Y, para subrayar mi tesis, esto mismo es lo que parece implicar la frase "Escucha Israel, YHWH es nuestro Dios, YHWH es uno; y amarás a YHWH nuestro Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas". Se trata de la confesión de que sólo el Dios liberador que se reveló en el éxodo desde Egipto, merece la adoración. Este Dios liberador demuestra finalmente que es el Dios de los cielos y de la tierra.

[1] M. Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (1904-05), en íd., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Mohr, Tubinga [9]1989, 17-206, aquí 203-206.

[2] Véase, especialmente, J. Assmann, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, Múnich 2000; íd., *Die Mosaische Unterscheidung: Oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, Múnich 2003.

## Los diversos modos en que se echa en falta al verdadero y único Dios

Johann Baptist Metz subraya la importancia de la unidad y unicidad singular de Dios en los siguientes términos: o Dios es un tema que afecta a toda la humanidad o no tiene entidad temática en absoluto ("Gott ist entweder ein Menschheitsthema, oder überhaupt kein Thema"). Hablar de Dios tiene que ser algo universal, no sobre la base de una idea filosófica abstracta de un Dios verdadero como necesariamente único, sino a partir de la universalidad del sufrimiento que sólo puede redimirse por una liberación universal[3]. La cuestión es que *todas* las lágrimas tienen que ser enjugadas, tal como se promete por dos veces en el Apocalipsis (7,17; 21,4). Desde mi punto de vista, este planteamiento hace posible postular una idea no exclusiva de la singular unicidad de Dios, que es realmente necesaria si queremos ser fieles a la tradición bíblica.

Se ha mostrado detalladamente que la confesión bíblica en Dios como uno y único difiere fundamentalmente de lo que comunmente se entiende por "monoteísmo", es decir, la idea de que sólo hay y sólo puede lógicamente existir un único Dios. La idea de un "monoteísmo bíblico" es, por consiguiente, hasta cierto punto, una errónea interpretación moderna[4]. Pero, ¿qué significa esto para la teología sistemática? Tiemo Rainer Peters, discípulo de Metz, ha denominado a la teología política de su mentor "Theologie des vermissten Gottes", es decir, una teología en la que se echa de menos a Dios[5]. Pienso que

[3] Véase J. B. Metz, "Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus", en Odo Marquard, Peter Probst y Franz Josef Wetz (eds.), *Einheit und Vielheit*, Meiner, Hamburgo 1990, 170-186. Cf., también, del mismo autor "Im Eingedenken fremden Leids: Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede", en J. B. Metz, J. Reikerstorfer y J. Werblick, *Gottesrede*, Lit, Münster 1996, 3-20; íd., "Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten: Anmerkungen zu einem theologisch-politische Weltprogramm", en íd., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Matthias-Grünenwald, Maguncia 1997, 197-206.

[4] Para una visión general de los estudios veterotestamentarios sobre el monoteísmo, cf. F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*,Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996; R. K. Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1997; M. Th. Wacker, "'Monotheismus' als kategorie der alttestamentische-Wissenschaft: Erkenntnisse und Interessen", en J. Manemann (ed.), *Monotheismus*, Lit, Münster 2002, 50-67.

[5] T. R. Peters, *Johann Baptist Metz: Theologie des vermissten Gottes*, Mattias-Grünewald, Maguncia 1998.

es una expresión afortunada, y no sólo para denominar el proyecto de Metz. En efecto, en la tradición bíblica se proclama que Dios está presente en un pueblo que lo echa de menos, que lo busca, que le grita y solicita su presencia redentora. La historia de la que formamos parte indica claramente que Dios no ha cumplido aún nuestros anhelos y que, por consiguiente, no está incontestablemente presente, ni siquiera en Jesucristo y su historia. Esto es lo que exactamente significa la encarnación y la *kénosis:* Dios aceptó las condiciones en las que su salvación nunca se realiza de forma inequívoca o totalmente clara. Según la teología política de Metz, en este contexto, el recuerdo del sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesús significa que se mantiene abierto el infranqueable abismo entre nuestra historia real y la santidad liberadora del Nombre de Dios, al que toda la tierra cantará un cántico nuevo cuando se revele universalmente. Hablar del crucificado como la encarnación *kenótica* de la presencia de Dios significa confesar que la revelación de este abismo también revela la paradójica presencia de la voluntad salvífica universal de Dios[6]. Dicho de otro modo, incluso de forma más paradójica: Dios es *uno* y *universal* y *único* porque está presente en todas las *diferentes* muestras de anhelo y esperanza de redención, con toda su *multiplicidad* y *pluralismo.* La unidad de Dios no puede conceptualizarse, pero está presente y oculta en la pluralidad de experiencias en las que se echa de menos la plenitud de liberación que representa la presencia de Dios, según la tradición cristiana.

Desde un punto de vista teológico, con la vulnerabilidad de nuestros cuerpos y la violencia presente en nuestro mundo, estamos ya consagrados al Dios de la redención y de él dependemos. Pero para que esta consagración tenga sentido y la dependencia no sea un signo de la inevitable victoria de la muerte y la nada, el poder de Dios debe ser universal, omniabarcante. Dios debe ser uno y único y nada debe ser excluido de su cercanía y poder. Tal vez sea esto lo que sugiera la tradición bíblica cuando confiesa que el Dios de la redención es el único que, entre todos los dioses, lleva a cabo el juicio final –al menos es así como interpreto yo el Salmo 82. En medio de, y relacionado con, la abundante pluralidad de príncipes y poderes está oculto Dios como aquel que pronuncia el juicio justo y final, es decir, la revelación de la redención universal (cf. Col 2,15).

[6] Sobre la cristología de Metz, cf. P. Budi Kleden, *Christologie in Fragmenten: Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz*, Lit, Münster 2001.

## La revelación plural de Dios como el Dios uno y único

Con otras palabras, la revelación de Dios como el Dios uno y único es histórica porque la encarnación y la *kénosis* significan que Dios está relacionado con la historia. El dolor que se siente al echarlo de menos revela su presencia y cercanía. El filósofo judío Peter Ochs ha puesto en relación esta idea con la imagen cristiana de Dios como Trinidad[7]. En su opinión, hablar de la Trinidad es el modo en que la tradición cristiana da testimonio del hecho de que es una religión viva. El discurso sobre Dios revelado en Jesús, el Ungido, surge siempre a partir de la experiencia del Espíritu Santo, que permanentemente hace que la gente experimente los indicios nuevos, inesperados y nunca pensados del Dios revelado por Jesús. Para Ochs, el pensamiento judío sobre la relación entre Dios, la Ley (Torá) y el Pueblo de la Alianza tiene una estructura semejante al pensamiento cristiano sobre la relación entre la presencia de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. La religión ofrece un espacio para luchar con la incertidumbre, la fragilidad y la índole incontrolable de la existencia. Desde la perspectiva cristiana, esta lucha surge de la proximidad del Espíritu del Dios que creó el cielo y la tierra como espacio para la vida buena, que se vació a sí mismo en la historia humana y mortal de Jesús y que se encarnó en un cuerpo que sufrió y murió por el hecho de que el mundo, tal como existe, es, frecuente e inimaginablemente, un espacio así. El Espíritu suscita constantemente, de forma nueva e insospechada, la nueva vida en nuestro mundo aparentemente cerrado y claramente mortal.

El filósofo y teólogo católico hindú Raimon Panikkar ha mostrado la opacidad e impenetrabilidad de la presencia del Espíritu si es interpretado de este modo[8]. La conexión de lo que se piensa que son las huellas de Dios en nuestro momento y la historia de la vida, muerte y resurrección de Jesús, no está clara y se mantiene oculta. Sin embargo, Panikkar piensa que esto no debería conducir al rechazo de estas experiencias en el nombre de una presunta identidad de la Iglesia cristiana o del Dios que confiesa y que está llamada a representar. No deberíamos aferrarnos a nuestra identidad cristiana más contun-

[7] P. W. Ochs, "Trinidad y judaísmo", *Concilium* 302 (2003) 61-70; cf., también, íd., "A Jewish Reading of Trinity, Time and the Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson", *Modern Theology* 19 (2003) 419-428.

[8] R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges: Three Kairological Moments of Christic Self-Consciousness", en J. Hick y P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll 1987, 89-116.

dentemente de lo que Jesús lo estuvo a la suya. En este sentido, escribe el Apóstol: "Tened entre vosotros los mismos sentimientos de Cristo, el cual, siendo de condición divina, no codició ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo" (Flp 2,5-7). Esto significa que debemos conservar con toda firmeza la idea de que, dicho con mis palabras, por este despojamiento o vaciamiento, el Dios de Jesús es el Dios del cielo y la tierra, de la historia y de cada individuo. Puesto que aún no ha comenzado el final de la historia, no podemos reducir el pluralismo de visiones, experiencias y anhelos, so pena de eliminar aspectos esenciales del ser de Dios, logrados en la vida humana y humilde que Dios en Jesús los hizo su hábitat.

Con ello no queremos decir en modo alguno que debamos abandonar la idea de la unidad de Dios y contentarnos con la pluralidad de las revelaciones del Ser divino. No significa que no conozcamos cuál es el carácter exacto de la unidad de Dios y que aún sigamos buscándola en nuestro camino hacia ella. La confesión cristiana de que Dios estaba en Jesús de un modo singular y de que en él se reveló el rostro de Dios de un modo que nunca puede igualarse ni superarse, no implica que sepamos lo que ello significa e implica. La importancia de la revelación de Dios en la historia de Jesús sólo se clarifica en el constante proceso de confrontación entre lo que pensamos saber y las antiguas y nuevas experiencias que nosotros mismos y los demás hayan tenido, aunque parezcan estar en desacuerdo con ellas. Dicho en lenguaje trinitario, la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu, que constituye la identidad de Dios, puede conocerse en nuestra historia humana solamente en la interacción entre nuestras experiencias y reflexiones sobre las tres hipóstasis divinas y las relaciones entre ellas[9]. Cualquier intuición que expresemos sobre estas cosas es, a lo sumo, un destello en medio de un movimiento que no cesa. Lo que implica que sabemos lo que significa conectándolo con ese movimiento, que es como un movimiento como revela la unidad,

[9] Tomás de Aquino subraya que mientras para las personas humanas las relaciones son accidentales, en el caso de las personas divinas de la Trinidad su relación forma parte de su esencia. Con otras palabras, Dios es uno en las relaciones trinitarias entre el Padre, el Hijo y el Espíritu (*Summa theologiae* I, Q. 39, art. 1). La idea de que hablar de Dios en términos de Padre, Hijo y Espíritu significa que aún no podemos comprender la unidad específica de Dios en nuestra historia, constituye la base de las reflexiones sobre la Trinidad que F. W. Marquardt realiza en su obra *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, III, Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1996, 212-235; íd., *Eia, wäm wir da! Eine Utopie*, Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1997, 539-566.

pero no sabemos lo que el movimiento implica como un todo, y, por tanto, no conocemos su unidad[10].

## La presencia plural del fin uno y único

Al final del evangelio de Mateo (28,19), dice Jesús a sus apóstoles: "Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". No se trata de una misión destinada a someter a la gente a una ideología cerrada y a una identidad preceptiva, como si supusiera que todo el mundo tuviera que llegar a ser lo que los cristianos confesos son. Se trata de una misión mediante la que se invita a los demás a invertir su vida en la búsqueda de lo que significa que el Dios de Jesús es el Dios del cielo y la tierra, y que se halla, por consiguiente, en el proceso de unificar nuestra historia en la realidad liberadora que los evangelios de Marcos y Lucas llaman el Reino de Dios, el evangelio de Mateo denomina el Reino de los Cielos, el de Juan llama Vida Eterna, y el Apocalipsis denonima un Nuevo Cielo y una Nueva Tierra y la Nueva Jerusalén que desciende del cielo desde Dios, en una diversidad irreductible y con una unanimidad inequívoca o inconfundible.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[10] Cf. mi artículo "Comienzo de una historia nueva: Jesús de Nazaret como el comienzo de una historia nueva", *Concilium* 326 (2008) 83-92.

# FORO TEOLÓGICO

Paul Eppe *

# KARL RAHNER, 25 AÑOS DESPUÉS.
## Un legado, una exigencia permanente

Karl Rahner murió el 30 de marzo de 1984 en Innsbruck, su patria adoptiva, en un ambiente jesuítico. El cardenal Karl Lehmann, discípulo suyo, lo cuenta entre los "teólogos pioneros" del siglo XX[1]. En la *laudatio* pronunciada con motivo del 70º cumpleaños de su maestro, el "amigo Metz" habla de la "biografía mística de un cristiano"[2]. En 1974, el cardenal Joseph Ratzinger califica *Curso fundamental sobre la fe*, la obra principal de Karl Rahner, de "gran libro" que, "por encima del cambio de las modas teológicas, seguirá siendo memorable, y fuente de inspira-

* Paul Eppe (1937, Greven, Alemania). Estudió administración de empresas en la Universidad de Münster y se doctoró en 1972. Tras más de treinta años de trabajo financiero, en 1996 comenzó sus estudios de teología y filosofía en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, donde se doctoró en 2008 con la tesis "Karl Rahner, entre la filosofía y la teología. ¿Innovación o interrupción?". Paul Eppe está casado y tiene dos hijos adultos.

Dirección: Droste-zu-Senden-Str. 26, D-48308 Senden (Alemania). Correo electrónico: paul.eppe@t-online.de

[1] K. Lehmann, "Karl Rahner", en H. Vorgrimler y R. van der Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bahnbrechende Theologen*, Friburgo de Brisgovia 1970, 143-176 (trad. esp.: *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, 3 vols., tr. Manuel Jiménez Redondo, La Editorial Católica, Madrid 1973-74)

[2] J. B. Metz, "Exkurs: Theologie als Biographie", en *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977, 195-203 (trad. esp.: *La fe en la historia y la sociedad*, tr. José María Bravo Navalpotro, Cristiandad, Madrid 1979).

ción, cuando gran parte de la producción teológica actual haya caído ya en el olvido"[3].

Con casi cinco mil títulos e intervenciones, la obra de Rahner es muy extensa. Su pensamiento teológico se asemeja a erupciones volcánicas que, desde la profundidad mística de una conciencia inmediata de Dios, buscan la superficie verbal para comunicarse, no sólo con un entorno cristiano, mediante una reformulación metafísico-trascendental. Esta transformación, por tanto, se produce siempre a partir de una implicación personal subjetiva; Karl Rahner nunca es sobre todo observador, de ahí que vea en sí al teólogo misionero y pastor de almas, y no al neutral científico de la teología. Desde una mirada permanentemente puesta en la condición humana referida a Dios, en el ser humano como sujeto teológico central, contribuyó de manera determinante al giro antropológico en la teología. Para él, toda teología empieza en el ser humano. Esto significa que la teología sólo existe para el ser humano.

Hoy, *25 años después*, ¿se habla menos de la vida y obra de Karl Rahner? ¡De ningún modo! ¿Qué tiene, entonces, que decirnos todavía hoy este gran teólogo de temple místico-trascendental, gran promotor del Vaticano II (1962-1965)? Sin duda hizo aportaciones y contribuyó a marcar esencialmente, como perito del cardenal König, de Viena, los resultados con visión de futuro del Concilio, que habían de dar a la Iglesia un nuevo dinamismo interior y exterior. También colaboró de manera pionera y con gran implicación interior, en primera línea, en una posterior traducción práctica. Así, su legado permanente se expresa de manera indirecta en el resultado del Concilio, que –considerado de forma sucinta– contiene esencialmente una manera modificada de entender la Iglesia y el mundo: la asamblea eclesial se hace por primera vez plenamente consciente de su tarea y su misión como Iglesia universal. Se vuelve abiertamente al mundo real. Pero también empieza a considerar que Dios no es definible en detalle ni desde una perspectiva bíblico-dogmática, ni desde otra gnoseológico-metafísica (deus semper maior); que, por consiguiente, en el centro de toda búsqueda de Dios se sitúa lo que Rahner llama una y otra vez "Misterio absoluto e inconcebible". La Iglesia magisterial, antes predominantemente doctrinaria, habla ahora, con tonos relativamente suaves, de la universalidad de la salvación para todos los seres humanos de buena voluntad y de todo credo, en la línea de Rahner. Tras el final del Concilio, Rahner habla, pues, de manera visi-

[3] Cardenal J. Ratzinger, "Vom Verstehen des Glaubens, Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens", *ThRv* 74 (1978) 177-186.

blemente eufórica, "del comienzo de un comienzo", del principio de un nuevo comienzo; pero también sabe que "Pasará mucho tiempo hasta que la Iglesia, a la que se le ha regalado el concilio Vaticano II, llegue a ser una Iglesia del concilio Vaticano II"[4]. ¡Cuánta razón tenía!: la Iglesia sigue hoy tan sólo al principio del proceso conciliar de traducción a la práctica, e incluso parece incierto que durante el pontificado actual vaya en realidad a ponerlo seriamente en marcha. Más aún. Sobre todo después de la instrucción vaticana "Donum vitae" (1987), se puede oír la opinión de que la jerarquía eclesiástica ha puesto ya la marcha atrás (p. ej. en la reforma litúrgica). Para colmo –y totalmente contra el espíritu del Concilio–, Benedicto XVI acaba de rehabilitar en el episcopado a un negador del Holocausto. También los posteriores desmentidos a las vueltas y revueltas vaticanas, percibidas en todo el mundo, dejan a la gente pensativa. ¿Qué ha quedado, por consiguiente, de la euforia de Rahner por un nuevo pensamiento teológico posconciliar, de una concepción de la salvación abierta al mundo, que por consiguiente ha de abarcar a todos los seres humanos? Intercalemos brevemente, a propósito de esto, las claves intelectuales sin las cuales el pensamiento teológico de Rahner en torno al Concilio resulta incomprensible.

En su análisis de la condición humana *(Espíritu en el mundo)* llega filosóficamente a la siguiente idea: el ser humano es en sí mismo un interrogante. Para él, preguntar por Dios es "una necesidad". Sólo como creyente llega a sí mismo, escribe en ésta, su primera obra de metafísica del ser. No obstante, por "Espíritu en el mundo" Rahner entiende siempre, en última instancia, "Dios en el mundo". La suposición fundamental que de aquí se desprende acompaña toda su obra posterior: Dios es perceptible para todos, aun cuando calle, dice en *Oyente de la Palabra*. Y en esta percepción de Dios –aun cuando calle– se asienta su autocomunicación reveladora al ser humano. Para él, ésta es "el auténtico y único centro del cristianismo y de su mensaje [...]"[5]. Sólo mucho más tarde, en el *Curso fundamental sobre la fe*, se fundirá el pensamiento centrado inmediatamente en Dios con una teología especial de la gracia y una cristología trascendental, con Jesucristo como "mediador de la salvación", para formar un "concepto del cristianismo" que Karl Rahner esboza en la base de un

[4] K. Rahner, *Das Konzil – Ein neuer Beginn (Festvortrag München 1965)*, Friburgo de Brisgovia 1966 (trad. esp.: *El Concilio, nuevo comienzo*, Herder, Barcelona [2]1967).

[5] K. Rahner, "Erfahrungen eines katholischen Theologen", en K. Lehmann (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, Friburgo de Brisgovia 1984, 105-119, esp. 109s.

*pensamiento racional creyente*. Especialmente debido a la encarnación de Dios, su teología es "eternamente antropología". Ésta tiene como objetivo una ubicación antropológica de la revelación bíblica, pero –como observó con profunda perspicacia en 1978 el cardenal Ratzinger– se divide en última instancia en una *teología de primera y de segunda mano*[6]. También se puede decir que Rahner habla de la autocomunicación de Dios a la criatura humana como una revelación individual básica o inicial; y que a ésta la revelación bíblico-dogmática le confiere significación escatológica, por decirlo así. De este modo puede poner en labios de san Ignacio, el fundador de su orden, en unas palabras dirigidas "a un jesuita de hoy", lo siguiente: "¿De verdad no os habéis asustado nunca de que [...] mi mística [...] me [haya] dado tal certidumbre de fe que ésta permanecería inquebrantable aun cuando no existiera la Sagrada Escritura?"[7]. Poco puede sorprendernos, por consiguiente, que tal "desplazamiento" del horizonte teológico hiciera aparecer también la crítica fundamental por parte del Magisterio romano: el cambio de método teológico de Rahner socava el fundamento magisterial y también a la Iglesia en la comprensión que ésta tiene de sí misma. Es verdad que Rahner piensa con el Concilio, pero piensa ya mucho más allá del Concilio. Aquí no vamos a hablar en detalle de esto, sino de lo que él tiene todavía que decirnos hoy.

Para ello echamos un vistazo al punto de partida histórico: Karl Rahner, con su pensamiento filosófico-teológico, se sitúa al principio de una época que ciertamente no puede demostrar la existencia de Dios, pero tampoco puede negarla. Es un camino que, pasando por ejemplo por Kant, Nietzsche y Heidegger, por un lado, y por Schleiermacher, Kierkegaard y la "nouvelle théologie", por otro, conduce al giro antropológico del pensamiento teológico. Si Kant aún tiene que eliminar la ciencia para hacer sitio a la fe, si Nietzsche se pregunta más bien desconcertado tras la *muerte de Dios* quién llenará en lo sucesivo el horizonte vacío, y si Heidegger al final tampoco puede "nadear" la nada, la *teología de la fe* de Rahner es siempre primero antropología teológica; en cuanto "existencial sobrenatural" está asentada originariamente en la condición humana, a saber, en la

[6] Cardenal J. Ratzinger, "Der christliche Glaube und die Weltreligionen", en J. B. Metz (ed.), *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner*, vol. II, Friburgo de Brisgovia 1964, 287-305.

[7] K. Rahner, "Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute", en *Schriften zur Theologie*, vol. XV, 373-408 (trad. esp.: *Escritos de teología*, tr. Justo Molina - Andrés Sánchez Pascual - Lucio García Ortega, Cristiandad, Madrid 2000-).

forma misma de la fe experimentada, de manera que "afecta" directamente al ser humano. Esto significa que Dios también está siempre mencionado –consciente o inconscientemente– en el pensamiento del ser humano. En este punto se reflexiona e interpreta literalmente el "Dios con nosotros". Sólo así resultan comprensibles los *teologúmena* de Rahner del "existencial sobrenatural" del ser humano y del "cristianismo anónimo", que en efecto aluden ambos a la relación directa del ser humano con Dios. En esta línea de pensamiento, Karl Rahner describe algo así como una *civitas dei* global, en la cual el mensaje bíblico cristiano parafrasea o interpreta la autorrevelación (autocomunicación) de Dios al ser humano experimentada de manera místico-trascendental.

La relevancia ecuménica de esta antropología teológica es clara. Pues, desde este pensamiento fundamental, Rahner no sólo ha luchado hasta la extenuación, casi siempre en solitario, por la unidad de las iglesias cristianas, sino que también ha testimoniado un interés cordial por el "Dios" de otras religiones. En el *Curso fundamental sobre la fe* habla incluso de "Jesucristo en las religiones no cristianas", así como de la "'memoria' en búsqueda de toda fe"[8], que se dirige siempre al portador absoluto de la salvación. Desde esta perspectiva de teología fundamental, el Dios trascendente es siempre el "Misterio absoluto e inconcebible" que ciertamente puede ser experimentado, pero que a un ser humano le resulta imposible de comprender ni siquiera de manera analógica.

En efecto, él argumenta bastante en favor de que una noción así de conocimiento sólo se puede adquirir por la vía del pensamiento teológico místico-trascendental, capaz de dejar atrás tanto una pretensión de exclusividad en la fe como las estrechas declaraciones dogmáticas de fe. *La* clave de la ampliación del concepto de razón a la que exhorta el *papa Benedicto XVI* en su discurso de Ratisbona (2006) podría encontrarse en el pensamiento teológico-trascendental de Rahner sobre Dios. Por lo demás, lo promulgado por el Vaticano II sobre la libertad de conciencia y de religión (GS 16s, DH) invita a seguir reflexionando en esta dirección. Así, a la teología eclesiástica oficial se le sigue pidiendo que avance con mucha más valentía por el camino del *pensamiento racional creyente*. La *Iglesia en cuanto institución social sui generis* no está por encima del mundo, sino en

[8] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Friburgo de Brisgovia 1984, 303-312 (trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, tr. Raúl Gabás Pallás, Herder, Barcelona 1979).

él. Según Rahner, su misión sólo puede ser promover y acompañar el camino de salvación de los seres humanos. En el cumplimiento de dicha misión podría dejarse guiar por las declaraciones conciliares sobre la universalidad de la salvación (GS 22; Nostra Aetate). Ello no sólo le viene exigido desde la misión encomendada por el Concilio, sino que también desde el lado de la filosofía se le anima a hacerlo. Basten para indicarlo dos ejemplos...

*Gianni Vattimo* habla de una "nueva receptividad a lo religioso", de un "renacimiento de la religión"[9], y sitúa en la pregunta "¿Existe un mundo sin Dios?", planteada en el "pensamiento débil" a raíz de la obra de Martin Heidegger *Ser y tiempo*, la puerta de acceso al pensamiento secularizado y posmoderno sobre Dios de *Después de la cristiandad*[10]. Al final plantea la pregunta, ciertamente de intención retórica, de "si no existe aquí una referencia significativa a los esfuerzos de la filosofía por conectar de manera más positiva y productiva la superación del objetivismo metafísico con la búsqueda de una interpretación del cristianismo que, tanto en el plano de los dogmas como en el de la ética, esté finalmente en situación de pensar la propia conciencia ecuménica sobre todo como escucha de la nueva época –posmoderna– del ser". Del religiosamente musical *Gianni Vattimo* pasamos ahora a echar un vistazo al nada musical, religiosamente hablando, *Jürgen Habermas*, quien, por ejemplo en su colección de ensayos filosóficos sobre la sociedad y el Estado *Entre naturalismo y religión*[11], habla de que el principio de tolerancia es, sobre todo en el ámbito religioso, un principio fundamental irrenunciable que sustenta y mantiene al Estado. En este sentido, tolerancia significa que naturalismo y religión, ciencia y fe, se deben reflexionar, relativizar (secularizar) y delimitar mutuamente en el ámbito político-social. De ahí se deduce la necesidad de una adaptación secularizante por consideración a un Estado democrático activo –y también de la idea de que fe y ciencia, razón y religión, deben regularse mutuamente para evitar excederse en su valoración de sí mismas–. Desde aquí, por consiguiente, se remite, a partir del pensamiento filosófico con-

[9] G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, esp. 7-18 (trad. esp. del or. it.: *Creer que se cree*, tr. Carmen Revilla, Paidós Ibérica, Barcelona 1996).

[10] G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Ulm 2004 (trad. esp. del ing.: *Después de la cristiandad*, tr. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona 2003).

[11] J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno 2005, esp. 258ss (trad. esp.: *Entre naturalismo y religión*, tr. Pere Fabra Abat, Paidós Ibérica, Barcelona 1/2 2008).

temporáneo, a la fundamental importancia sociopolítica y cultural de la religión y la fe. ¿No se encuentra dicho pensamiento –en virtud de una conclusión inversa, por decirlo así– básicamente con las intenciones seculares o abiertas al mundo de Rahner y también del Vaticano II, según los cuales Dios (en cuanto Dios en el mundo) acompaña siempre, desde el comienzo de la creación, el camino de salvación de los seres humanos?

Como pastor de almas, Karl Rahner siempre advirtió que la teología no es nunca una finalidad en sí, ni puede bastarse a sí misma. Tiene que servir constantemente a una fe que el ser humano pueda entender, aceptar con libertad y tomar como orientación de su vida. En este sentido nos recuerda también hoy un *olvido de la fe* por parte de la teología que llega hasta muy lejos. Lo que se requiere, según él, es la mirada abierta de una Iglesia abierta al mundo, que entienda su misión promotora de la salvación como acompañamiento en el camino del ser humano, en el sentido de "ayuda para la autoayuda". Por eso, también *25 años después*, Karl Rahner recomendaría a las autoridades eclesiásticas romanas que adoptaran una actitud más consciente de su *tarea de servicio* en el mundo de hoy. Pues, según él, Dios mismo se ha dirigido desde siempre al ser humano, en la fe o en el anonimato de la vida vivida.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

Rosino Gibellini *

# EL MONOTEÍSMO Y EL LENGUAJE DE LA VIOLENCIA
## El debate teológico sobre el libro de Jan Assmann *Moisés, el egipcio*

El debate sobre Dios tiene una larga historia en la filosofía occidental[1]. En su última y reciente fase, que se ha iniciado hacia finales del siglo XX, este debate ha adquirido la forma de una crítica al monoteísmo bíblico, cristiano e islámico, y de una nueva propuesta de una forma de politeísmo. La ocasión ha sido brindada por la publicación de la obra del egiptólogo de Heidelberg, Jan Assmann, titulada *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Harvard University Press 1997), a la que siguió la edición en lengua alemana con el título *Moses der Ägypter. Entzifferung eines Gedächtnisspur* (Hanser Verlag 1998), y otras traducciones en las principales lenguas

* Rosino Gibellini, doctor en Teología (Universidad Gregoriana de Roma) y en Filosofía (Universidad Católica de Milán), es director literario de la editorial Queriniana (Brescia), donde ha fundado y dirige, en particular, las colecciones "Giornale di Teologia" y "Biblioteca di teologia contemporánea", con las que se propuso abrir la teología y la cultura italiana al pensamiento teológico internacional.

Ha publicado obras sobre Teilhard de Chardin, Moltmann y Pannenberg. Entre sus recientes publicaciones destacamos *La teología del siglo XX* (1992, 2007 [6ª edición aumentada]); en colaboración con otros especialistas ha editado *Dio nella filosofía del Novecento* (1993, [2]2004) y *Prospettive teologiche per il XXI secolo* (2003, [2]2006).

Dirección: Editrice Queriniana, Via Ferri, Nr. 75, I-25.123 Brescia, BS (Italia). Correo electrónico: direzione@queriniana.it

[1] Cf. J. Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2007.

internacionales, realizadas a partir de la revisión de la edición en alemán[2].

Assmann no propone una reconstrucción histórica de la figura de Moisés[3], sino una mnemohistoria, es decir, la recuperación de la figura de Moisés en el recuerdo occidental del personaje, que está determinado fundamentalmente por el *Éxodo* bíblico, como el inventor del monoteísmo. Al llevar a cabo esta obra, el Moisés bíblico retoma la revolución egipcia de Amenofis IV que se autonombró Akenatón y fundó una religión monoteísta en el siglo XIV a.C. que fue abolida tras su muerte. Esta revolución fue la expresión de una crisis del politeísmo en la Antigüedad. Assmann retoma algunas intuciones expresadas por Sigmund Freud en *Moisés y la religión monoteísta* (1934-1938). Según él, Moisés no era hebreo, sino un miembro de la nobleza egipcia, ferviente seguidor de la fe monoteísta que el faraón Amenofis IV había impuesto en torno a 1350 a.C. como religión del Estado, pero que fue reelaborada y centralizada en la figura simbólica del Moisés del libro del Éxodo. El Moisés egipcio se convierte así en el Moisés del Éxodo y es este personaje quien introduce el monoteísmo en la cultura occidental. Amenofis IV revolucionó totalmente la historia de la religión: instituyó el culto rigurosamente monoteísta al dios solar, al que llamó Atón, modificando así todo el sistema cultural de Egipto, que era politeísta. Pero esta revolución quedó en nada tras su muerte y Egipto volvió "felizmente" al politeísmo bajo la configuración de un "cosmoteísmo", es decir, de una divinización de las fuerzas de la naturaleza. El Moisés bíblico opuso a este cosmoteísmo, expresión del politeísmo egipcio (abolido por Akenatón pero rápidamente reinstituido), el riguroso monoteísmo, caracterizado por lo que Assmann denomina "la distinción o diferencia mosaica" entre lo verdadero y lo falso, entre religión verdadera y religión falsa, que el politeísmo desconocía. Esta diferencia se remonta a Akenatón, pero no logró imponerse. Fue el Moisés bíblico quien impuso a Occidente el monoteísmo, por lo cual, la distinción entre lo verdadero y lo falso, que podríamos denominar la "diferencia de Akenatón", debe llamarse, con justicia, "la diferencia mosaica" *(die Mosaische Enscheidung)*[4].

El análisis de Assmann se desarrolla mediante la contraposición entre politeísmo, en cuanto cosmoteísmo, y monoteísmo. La religión monoteísta mosaica se introdujo bajo el lema "No tendrás otro Dios" (Ex 20,3; Dt 5,7), que funciona como contra-religión con respecto al politeísmo. El politeísmo es plural; diviniza la pluralidad de las fuerzas

[2] J. Assmann, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria,* Adelphi, Milán 2000, [2]2007 (trad. esp.: *Moisés, el egipcio*, tr. Javier Alonso López, Oberon, Madrid 2003).

[3] Cf. E. Otto, *Mose. Geschichte und Legende*, Beck, Múnich 2006.

[4] J. Assmann, *op. cit.*, 17-23.

de la naturaleza; es una religión natural; es un cosmoteísmo, en cuanto que diviniza todo. Los dioses del politeísmo/cosmoteísmo podían traducirse de una cultura a otra: "Era fácil identificar al dios del sol de una religión con el dios del sol de otra, etc. Los nombres de los dioses de las diversas religiones podían traducirse sobre el fundamento de esta identificación funcional. [...] Para los antiguos politeísmos era totalmente extraño el concepto de una religión falsa. No consideraban falsos ni ficticios los dioses de las religiones extranjeras, sino, en muchos casos, divinidades propias con otro nombre"[5]. Los dioses del politeísmo son internacionales, precisamente por esta capacidad de ser traducibles: "Son bien conocidos los casos de la *interpretatio Latina* de las divinidades griegas y de la *interpretatio Graeca* de las divinidades egipcias. [...] Así pues, en el ámbito del derecho de gentes, llegó a formarse una especie de teología intercultural"[6].

El monoteísmo, introducido por el Moisés del Éxodo, funciona como contra-religión al introducir la "diferencia mosaica", es decir, el criterio de verdad y falsedad, desconocido por las religiones politeístas, gracias al cual se puede estigmatizar al politeísmo como paganismo, idolatría, religión falsa, e introduciendo, de este modo, el principio de la violencia religiosa. El politeísmo era inclusivo, el monoteísmo es exclusivista. El politeísmo era mundano y optimista; el monoteísmo es intolerante y violento. Conectado con la diferencia mosaica está también el concepto de pecado, que se opone al "optimismo moral que come con alegría su pan"[7]: "Desde el punto de vista de Egipto, el pecado parece haber llegado al mundo con la diferencia mosaica, y tal vez sea éste el motivo más importante para ponerla en tela de juicio"[8].

Una de las principales, y más frecuentes, objeciones contra la obra de Assmann consiste en recurrir a la reconstrucción histórica, pero la obra de Assmann se ajusta no a los hechos, sino a la mnemohistoria, que no es historia de los hechos, sino la historia del recuerdo de los hechos. El mismo Assmann es consciente de ello, pues en una obra posterior en el que revisa su tesis, cita la objeción de Peter Schäfer: "Al leer esto, el lector debe sentirse como la liebre en la historia del erizo y la liebre. Cada vez que alguien presenta un argumento contra su reconstrucción histórica, Assmann grita: '¡Ya estoy aquí! Sé perfectamente lo que dices, pero yo no hablo de historia, sino de historia de la memoria'"[9]. Con estas

[5] *Ibíd.,* 19.

[6] *Ibíd.,* 74-75.

[7] *Ibíd.,* 288.

[8] *Ibídem.*

[9] J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bolonia 2007, 53, nota 141.

palabras, el crítico parece insinuar que la obra de Assmann está documentada, pero también espera la integración de otros saberes, como la historia de las religiones y la exégesis bíblica.

Desde el punto de vista de la exégesis bíblica, es obligatorio remitir al minucioso análisis del especialista en Antiguo Testamento Erich Zenger[10]. El biblista reconoce que el libro de Assmann representa una "interpelación radical" y una "saludable provocación"[11] para el discurso bíblico sobre el monoteísmo, que debe prestar más atención a la mentalidad posmoderna, muy sensible al pluralismo. Pero el biblista hace dos críticas: "Assmann *sobrevalora* el carácter pacífico del politeísmo"[12]. Las guerras de los grandes imperios se han llevado a cabo con la particular asistencia de sus dioses. Además: "Assmann *infravalora* la 'capacidad operativa' del monoteísmo"[13]. La violencia documentada en la historia y atribuible sobre todo al monoteísmo cristiano e islámico no puede ser minimizada, pero lo que el biblista critica es que la violencia sea inherente "per se" al monoteísmo bíblico. Se trata de comprender más en profundidad y en su contexto la diferencia mosaica, que, principalmente, no reside en la oposición entre el Dios verdadero y los dioses falsos, sino entre la libertad y la esclavitud. El Dios del Éxodo suscita la resistencia contra la esclavitud y conduce a la liberación. Podríamos recordar como corroboración la lectura que la teología de la liberación ha realizado del libro del Éxodo, verdadero *topos* bíblico de todo su discurso[14].

Para Jürgen Moltmann, que, según Pannenberg, introdujo en la teología un "nuevo pensamiento trinitario"[15], el término "monoteísmo" no debe introducirse en este debate por su ambigüedad, como también lo es el término "teísmo". Puede haber un mono-, heno-, poli-, pan-en-teísmo. Pero el problema es que no sabemos de qué Dios se está hablando. El término procede de la Ilustración. Hume lo usa para caracterizar la religión de dominio de los persas, y, por consiguiente, con el sentido de un monoteísmo político, que como *Ur-Monotheis-*

[10] E. Zenger, "Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von J. Assmann", *Herder Korrespondez* 55 (2001) 186-191; trad. italiana en *Humanitas* 57 (2002) 576-584.

[11] *Ibíd.,* trad. it., 576, 584.

[12] *Ibíd.,* 580.

[13] *Ibíd.,* 581.

[14] Cf. R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1986.

[15] Cit. en J. Moltmann, *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006; trad. it. *Vasto spazio. Storia di una vita*, Queriniana, Brescia 2009, 356.

*mus* (monoteísmo de los orígenes) tiene una larga historia política, filosófica y religiosa.

Pero el monoteísmo del Éxodo es un monoteísmo de la alianza y de la *shekinah,* que no tiene nada en común con el monoteísmo faraónico: "Si confrontamos la inhabitación divina entre los israelitas con el creador del cielo y la tierra, debe hablarse, con Abraham Heschel, de un concepto bipolar de Dios, o, con Franz Rosenzweig, de una autodiferencia. El único Dios que Israel confiesa es, por tanto, un Dios diferenciado en sí mismo"[16]. Posteriormente, los cristianos hablan de un "monoteísmo trinitario", pero si nos dirigimos al centro del cristianismo nos encontramos con la persona y el evangelio de Cristo. Ahora bien, el Dios de Jesucristo no es el monarca, el Dios de los poderosos, sino "el Dios de los pequeños", que conduce a la comunión con él mismo: "La nueva experiencia de vida actúa en el cristianismo de modo tan liberador como la experiencia del éxodo en Israel. Si allí se tiene la experiencia de la liberación de la teocracia egipcia, aquí nos encontramos con la liberación de las potencias, sin dios, de la muerte. Con razón Hegel llamó al cristianismo 'la religión de la libertad'"[17].

Jürgen Werbick, profesor de teología en Münster, examina detalladamente la tesis de Assmann[18]. Según Werbick, la posmodernidad asume el politeísmo como metáfora del pluralismo tolerante de la múltiple perspectividad de la vida (Nietzsche), en contra de la pretensión de absolutez del monoteísmo. Para Assmann, la verdad es incorregiblemente monoteísta, mientras que nuestras culturas democráticas son pluralistas. Debemos reconocer que la verdad de Dios del monoteísmo puede conducir al fanatismo monoteísta de la verdad, pero en este caso se trataría de un "monoteísmo usurpador", según la expresión de Nordhofen[19]. Ahora bien, cuando se habla de la verdad de Dios, en sentido bíblico-teológico, ésta se refiere a la verdad sobre el hombre (Ireneo: *gloria Dei vivens homo*) y su destino, y activa así la resistencia *contra* las fuerzas del mal y de la deshumanización. En sus líneas fundamentales, todo el recorrido de la teología cristiana del

[16] J. Moltmann, "Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs", en *"Sein Name ist Gerechtigkeit". Neue Beiträge zur christlichem Gotteslehre,* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, 83-96, aquí 89.

[17] J. Moltmann, *op. cit.*, 90-91.

[18] J. Werbick, "Absolutischer Eingottglaube? Befreiende Vielfalt des Politheismus?, en Th. Söding (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, QD 196, Friburgo-Basilea-Viena, Herder 2003, 142-175. Cf., también, K. Müller, "Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart", en *ibíd.,* 176-213.

[19] Cf. J. Werbick, *op. cit.*, 169.

siglo XX pone de manifiesto que se ha *puesto* a la defensa y al servicio de lo "humanum"[20].

Assmann es consciente de las críticas que ha recibido de los teólogos. Por eso dice lo siguiente: "Mi tesis ha encontrado una vigorosa y reiterada resistencia por parte de los teólogos, e incluso el papa Benedicto XVI, entonces cardenal, le ha concedido el honor de una discusión, a decir verdad, bastante correcta y generosa"[21]. Ratzinger se dirige rápidamente al núcleo de la tesis de Assmann, es decir, a la "diferencia mosaica", que, refiriéndola también a la filosofía griega, propone denominar "la diferencia mosaico-socrática"[22]: "Con esta contribución se ha podido ver con exactitud que la cuestión de la verdad y la cuestión del bien no pueden separarse. Si no puede distinguirse de la no verdad, entonces el bien se hace también irreconocible; la diferencia entre el bien y el mal pierde su fundamento"[23]. Partiendo de aquí, realiza una crítica a la solución propuesta por Assmann, es decir, "'el retorno al pluralismo egipcio' en forma de un spinozismo *Deus sive natura*, pero también una lección teológica, es decir, la radicalización de la libertad (el ideal perseguido por la modernidad) en la verdad de nuestro ser hombres"[24].

Estas objeciones han hecho reflexionar al autor de *Moisés, el egipcio*, que, en sus últimas publicaciones, ha contextualizado mejor su tesis: "Actualmente, más de dos mil años después, es importante dejar claro que violencia del monoteísmo no fue su consecuencia necesaria. [...] No está en las manos de los creyentes prender fuego a la mecha de la dinamita semántica contenida en los textos sagrados de las religiones monoteístas, sino en aquellas de los fundamentalistas que ambicionan el poder político y que se sirven de los argumentos religiosos para arrastrar consigo a las masas"[25]. Y, además, sugiere ir más allá de las diferencias (incluida la mosaica) para recuperar la sabiduría de la "religión profunda": "Lo que debe fomentarse es la sabiduría de la que estaban impregnados hombres como Mendelssohn y Lessing, o, en el siglo XX, Albert Schweitzer, Mahatma Gandhi y Rabindranath Tagore"[26].

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

[20] Cf. R. Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 72007, 559-560.

[21] J. Assmann, *Non avrai altro Dio, op. cit.* en nota 9, 122-123.

[22] J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. El cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 223-275; aquí, 237.

[23] J. Ratzinger, *op. cit.*, 227.

[24] *Ibíd.,* 269.

[25] J. Assmann, *Non avrai altro Dio, op. cit.,* 128.

[26] J. Assmann, *op. cit.*, 131.

Massimiliano Marianelli *

# EL HUMANISMO CRISTIANO DE SIMONE WEIL

El interés por el pensamiento de Simone Weil (1909-143), aún hoy, después de 100 años de su nacimiento, sigue representando una provocación y una interpelación para la cultura y para la Iglesia.

Sin temor a exagerar, podemos afirmar que Simone Weil es uno de los personajes más importantes del siglo XX. Alumna de Alain, filósofo y maestro de numerosos intelectuales franceses del siglo pasado, Simone fue profesora de instituto y sindicalista.

---

* Massimiliano Marianelli es profesor en la Universidad de Perugia y catedrático en la Universidad Sophia de Loppiano, Florencia. Ha impartido clases sobre el pensamiento de Simone Weil, centrándose en el tema del mito.

Entre sus publicaciones se encuentran: *La metafora ritrovata: miti e simboli nella filosofia di Simone Weil,* Città Nuova, Roma 2004, que fue premiado con la "Medalla del Pontificado" el 15 de noviembre de 2005; *Alberto Burri l'equilibrio squilibrato: Estetica della rifigurazione*, Silvana Editoriale, Cinesello Balsamo (MI) 2005; "A verdate dos mitos em Simone Weil", en *Simone Weil. Ação e contemplação,* Edusc, São Paulo 2005, 155-187; "Unicité de la vérité et universalisme religieux weilien comme lieu de rencontre entre les cultures", en *Cahiers Simone Weil*, XXIX, n° 4, diciembre 2006, 373-389; "Los mitos y la fraternidad entre los hombres: Simone Weil y el 'lugar' del encuentro", en *El principio olvidado: la fraternidad en la política y el derecho* (A. M. Baggio, comp.), Ciudad Nueva, Buenos Aires 2006, 95-117; *Ontologia della relazione, la convenientia in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma 2008.

Dirección: Via Carlo Marx, 15, 06016 Lama, PG (Italia). Correo electrónico: colbi@inwind.it

Enemiga de toda forma de totalitarismo y profundamente crítica contra todo tipo de idolatría, se oponía a todos aquellos que llamaba "los que sueñan de día", es decir, los individuos dispuestos a hacer cualquier cosa, a cometer cualquier delito, para realizar precisamente su propio sueño.

Simone trabajó en una fábrica, participó en la guerra civil española, y, posteriormente, fue exiliada a América por su origen hebreo, aunque estaba distante, como tantas veces había precisado, de la cultura y la tradición hebreas. Luego se estableció en Londres, donde se comprometió con la resistencia. Precisamente, fue en Inglaterra donde, enferma de tuberculosis, murió en el sanatorio de Ashford en 1943.

Como comentan Attilio Danese y Giulia Paola Di Nicola, Simone es una figura que "huye de toda catalogación, una piedra de tropiezo para las ideologías, los maximalismos contrapuestos, las caídas de la cultura posmoderna. Comunista y anticomunista, agnóstica y mística, pacifista y combatiente, intelectual y obrera, Simone ejerce un firme atractivo sobre las culturas occidentales y orientales por el testimonio de su vocación intercultural e interreligiosa: "Traicionaría a la verdad si abandonara la posición en la que me encuentro desde mi nacimiento, es decir, el punto de intersección entre el cristianismo y todo lo que está fuera de él".

## El hombre

Para Weil el "hombre", considerado desde siempre en un contexto ontológico-relacional, ocupa la posición central. En este contexto, presupuesto para un humanismo renovado y para una renovada concepción antropológica, el mismo hombre se encuentra en la condición de poder realizar una sola opción realmente liberadora y salvífica: la de "vincular o no el propio amor a las cosas de este mundo". En su antropología es realmente intenso, sobre todo en la última fase de su breve vida, el vínculo que une libertad y salvación, libertad y gozosa realización del hombre (en este sentido, resulta significativo el trabajo de Maria Clara Bingemer (teóloga brasileña presente en el congreso de Teramo) que lleva por título *Simone Weil: cuando la palabra es acción y pasión*. "Estoy convencida de que la desdicha, por un lado, y la alegría, por otro, la alegría como adhesión total y pura a la belleza perfecta, implican entre ambas la pérdida de la existencia personal, y, por consiguiente, son las dos únicas llaves con las que se puede entrar en el país puro, en el país respirable, en el país de lo

real"; el país "puro" y "real" es el que Weil señala como dimensión "sobrenatural". Para la pensadora francesa la posibilidad de la libertad pasa en todo caso por la renuncia a la existencia personal y a las razones del "yo". El "yo" debe ceder el paso al Otro y disponerse a ser como un nada de amor por los otros. "La silenciosa compasión del Padre por Cristo. Esta compasión por sí mismos es lo que un alma pura experimenta en la desgracia. Un alma pura experimenta la misma compasión ante la desgracia de los otros. El amor que une a Cristo abandonado en la cruz con su Padre a través de una distancia infinita habita en toda alma santa. Un punto de esta alma está inalterablemente cerca del Padre" (Simone Weil, *Quaderni IV*, Adelphi, Milán 1993, 113).

Evidentemente, en este contexto Weil critica toda concepción que pone en el centro a la persona como titular de los derechos del yo y niega la raíz sobrenatural de la socialidad. Está convencida de que sólo un flujo de espiritualidad está en el origen de toda gran civilización y de un humanismo renovado. En este sentido, Weil revela su oposición al personalismo y muestra su predilección por "lo impersonal"; no obstante, permanece siempre en su pensamiento una constante dialéctica entre los dos términos. Esta dialéctica, tratada como tema central en el congreso organizado por el Centro Ricerche Personaliste de Teramo, permite que la persona evite los personalismos y que lo impersonal evite la fría neutralidad.

## La verdad y los mitos

No obstante la pluralidad de intereses, Weil intenta constantemente volver a comprender los varios aspectos de la realidad como expresiones "de la verdad", como "soplo [...] enviado por el Padre". En este sentido escribe: "No debe hablarse de amor de la verdad, sino de un espíritu de verdad en el amor"; la verdad es un don que "está siempre presente en el amor real y puro" (*Quaderni IV*, *op. cit.*, 382). Esta verdad es lo "originario", la fuente de todo cuanto se dice y se hace. "Dios es la fuente de la realidad", resalta la autora, y, por tanto, a esta verdad originaria se reconducen todas las producciones espirituales, las artísticas, las musicales, las poéticas, y, de modo especial, los mitos. El mito es el "espacio narrativo de relación", el fundamento del humanismo relacional weiliano. Los mitos son relatos que, de forma ejemplar y mejor que cualquier otra forma literaria, expresan los gozos y los dolores que la humanidad entera ha experimentado y sigue experimentando. Transmitidos en formas y lenguajes diversos,

los mitos tienen que ver con una cierta actividad del hombre; en su conjunto constituyen el reflejo de lo sobrenatural, del Verbo. "El Verbo es el silencio de Dios en el alma. Es el Cristo en nosotros". En otro lugar, calificando el origen de toda producción espiritual, escribe: "El grito de Cristo y el silencio del Padre componen conjuntamente la suprema armonía, aquella de la que toda música no es sino una imitación".

En los mitos precisamente, considerados como "espacios narrativos de relación", es donde se fundamenta, según mi opinión, lo que podríamos denominar el "humanismo universalista weiliano".

Este humanismo presta una particular atención a la "cultura" como elemento constitutivo de un pueblo y de la formación del hombre, recuperando así, en cierto modo, el ideal de la "cultura" propiamente humanista[1].

Pero para Weil la "cultura" no es solamente el producto de la actividad intelectual humana que constituye la "memoria histórica" de un pueblo: en cierto modo, la misma cultura remite también, y sobre todo, a una presencia espiritual y a la dimensión de lo sagrado. Se trata de una presencia que puede calificarse no solamente como un "sentir común"o "universal", sino, más apropiadamente, como aquella "única esencia" que, para Weil, estaría en el origen de todas las culturas y tradiciones, a saber, la raíz espiritual contenida en toda tradición cultural y religiosa del pasado.

## Simone y la Iglesia

Como ya se anticipó en el Congreso Internacional sobre Simone Weil celebrado en septiembre de 2007 en Río de Janeiro, y se clarificó en el reciente congreso celebrado en Teramo, se ha iluminado un aspecto particularmente controvertido de la experiencia existencial-espiritual de Weil: la indecisión frente al bautismo. "Simone Weil fue bautizada –afirmó en el congreso el profesor de la Universidad de Princeton Eric O. Springsted, que también es pastor presbiteriano– según el testimonio de Simone Deitz, la amiga que derramó el agua sobre su frente y recitó la fórmula de la Iglesia con el consentimiento de Simone."

Al menos en dos cartas Simone había expresado las razones por las que rechazaba el bautismo. "Se debía al temor de pertenecer a un

[1] En particular, nos referimos, por ejemplo, a los humanistas Pico della Mirandola y Nicolás de Cusa.

grupo, incluida la Iglesia –prosigue Springsted–, porque, según ella, el instinto gregario tiene la capacidad de anular el pensamiento y la imaginación moral."

Fue en 1960 cuando comenzaron a difundirse rumores que sostenían que había sido bautizada *in extremis* por un laico. El hecho de que se bautizara no elimina, como resalta oportunamente Danese, las precedentes objeciones de Weil, especialmente las filosóficas, "en las que aseveraba que era ilegítima la exigencia que hacía la Iglesia de adherirse intelectualmente al dogma como criterio para recibir el bautismo. No hay ninguna razón para pensar que hubiera abandonado aquellas objeciones".

El tema de la difícil relación con la Iglesia católica, en tensión entre las críticas nunca silenciadas y lo que Weil consideraba, con acierto o no, su vocación "de umbral", fue subrayado por el jesuita Piersandro Vanzan en el congreso de Teramo. Destaca cómo Simone optó por anclarse, con el corazón y la mente, en la esencia unitaria de las grandes religiones, dejando de lado los dogmas, las instituciones, los grupos eclesiales y las proclamaciones.

Siente la necesidad de alcanzar lo divino mediante aquella vía negativa que se queda en secreto incluso para el alma de quien busca a Dios. Por esto, las obras y la vida de Simone son una inquietante provocación, no solamente como una crítica radical y vigorosa de la cultura moderna, sino también como un desafío fecundo de posibles desarrollos para la Iglesia.

## El Cristo y las semillas del Verbo

El papel atribuido a los mitos y a las tradiciones religiosas en el itinerario intelectual y espiritual weiliano, parece dejar espacio a la ambigüedad sobre el papel de Cristo y la pensadora parecería oscilar entre la superioridad de éste con respecto a las otras tradiciones y la presencia de figuras que tienen el mismo valor que él. A mi parecer, esta ambigüedad se supera al considerar a Cristo como la unidad del pasado y el presente: Él, en cuanto Verbo divino, abrazaría toda la historia de la humanidad y las diversas figuras míticas no serían sino sus anticipaciones, o, dicho de otro modo, las semillas del Verbo. En el universalismo religioso de Weil, Cristo es, sobre todo en sus últimos escritos, el único *metaxy (intermediario)* con todos sus derechos, y, como dice, por ejemplo, Tommasi, solamente en la adhesión a la cruz "se hace nuevamente significativo el universo y puede revelar su

trama simbólica"[2]. En efecto, Weil afirma que Cristo es la "puerta central"[3] del conocimiento y la llave para comprender el universo y el destino de los hombres. Dice en este sentido:

> "Sólo se comprende el universo y el destino de los hombres, en particular el efecto de la desgracia en el alma de los inocentes, al entender que han sido creados, el primero como la cruz y los segundos como hermanos de Cristo crucificado"[4].

Sólo una vez que se transforman interiormente en otros tantos mediadores, gracias a la participación en el *eikon* de Cristo, pueden leerse los símbolos del universo y de las demás tradiciones religiosas como revelaciones de lo divino. En esta perspectiva, escribe:

> "Debemos imitar a Cristo, porque nuestra vocación consiste en ser mediadores. Mediadores entre Dios y la realidad, de la cual nuestras sensaciones constituyen el mismo tejido. Como el ser mismo de Dios es ser el bien –no un ser al que el bien se vincule como atributo, sino el bien absolutamente puro– así el ser mismo del mundo sensible es el ser sensible"[5].

Cristo es, por consiguiente, el modelo del "vaciamiento absoluto" y mediante él es posible poner en comunicación "el mundo sensible" y el Absoluto. Esta intuición weiliana parece compatible con ciertas adquisiciones recientes de la teología contemporánea, que, de forma ciertamente más sistemática, desarrolla el tema de Cristo como "mediador". En particular, el teólogo Coda afirma que "mediante su muerte en cruz, llevando a su cumplimiento el 'vaciamiento' por amor[6], iniciado con el evento de la encarnación y culminado con el don total de sí, que misteriosamente incluye la experiencia de la ausencia de Dios, Cristo entreabre su mediación con el Padre como relación directa y filial entre los hombres y con él. Lo hace mediante su abisal abajamiento a la condición humana, incluso sufriendo la lejanía de Dios, mediante el cual Él nos incluye en Sí y nos identifica consigo mismo, identificándose con nosotros al particularizar su realidad universal como Verbo de Dios hecho carne"[7].

---

[2] W. Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, 209.

[3] *Q. III*, 415.

[4] *Ibídem.*

[5] *Q. III*, 49.

[6] Cf. Flp 2,7.

[7] P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 468-469.

Para Weil, la redención realizada por Cristo es, precisamente, aquel evento que se prolonga previamente y posteriormente a su venida, dando sentido a la historia y a los relatos del pasado.

En efecto, antes de Cristo pudieron existir personajes "redentores" que, a imitación suya, han sido "mediadores: seres puros capaces de redimir a su vez al mundo mismo porque eran capacez de 'mediación'" y "toda mediación", escribe Weil, "es Dios"[8].

Del mismo modo, incluso "para aquellos que antes y después de [su] nacimiento han imitado a Cristo", el mundo puede volver a ser significativo, pero solamente a partir del enraizamiento experimentado en la propia religión y gracias a los mediadores que ella propone.

Tommasi comenta con toda justicia: "S. Weil sostiene que no es posible llegar a Dios sino a través de la puerta estrecha que nos ha sido destinada; para nosotros, para el occidente que fue cristiano y que en la actualidad está totalmente descristianizado, la vía de lo sagrado y de su posible rehabilitación es solamente la que encontramos en el Evangelio".

Resaltar la centralidad del "enraizamiento" en la propia tradición no significa, para Weil, renegar de la centralidad de Cristo, sino, todo lo contrario, dilatarla hasta el infinito. Él es el "modelo" de todo mediador y de toda mediación; es el modelo que, al encarnarse, redime a quien lo ha precedido y a quien vendrá después.

Salvaguardar el enraizamiento es una excelente "estrategia" mediante la que Weil logra salvar la centralidad de Cristo, la unicidad de la propia fe (la propia religión, y según Weil "toda religión es la única verdadera") y la apertura ecuménica e interreligiosa a las otras revelaciones[9]. La ontología de Weil, dice Coda, "entreabierta por la relevancia exenta de prejuicios del lenguaje religioso, en su pluriforme expresión universal, y conjuntamente con su determinada singularidad cristológica, [...es...] una ontología –como afirma E. Gabellieri– de la libertad y del don"[10]. Por este camino, sigue diciendo Coda, "se llega a interceptar y diseñar, además de otras cosas, la

[8] *Q. III,* 415.

[9] Weil subraya que todo místico expresa su relación con lo divino usando el lenguaje de su propia tradición: la relación con Dios mantiene siempre la fórmula yo-tú, un diálogo que es posible solamente a partir de la lengua y de las tradiciones en cuyo seno se ha vivido.

[10] Cf. E. Gabellieri, *Etre et Don, Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Lovaina-París 2003.

clave hermenéutica discriminante que inspira y rige todo el discurso sobre lo simbólico en el pensamiento de Weil, a saber, la clave encontrada en Jesucristo, no como un símbolo entre otros, sino como la 'metáfora real' en la que el lenguaje simbólico, expresión de la correlación asimétrica entre el deseo del hombre y el don de la gracia de Dios, se verifica finalmente, constituyendo el lugar de la mediación en acto entre lo eterno y lo temporal en aquel singular evento histórico acontecido de 'una vez y para siempre' –la pascua de Jesucristo– que siempre acontece de nuevo en el Espíritu Santo, haciéndose presente la libertad que lo acoge, y acogiéndolo, se hace aquello que advierte, en ocasiones sólo confusamente, es decir, lo que está llamada a ser" (P. Coda, Prefazione, en M. Marianelli, *La Metafora ritrovata, Miti e simboli nella filosofia di Simone Weil*, Città Nuova, Roma 2004). Prosigue el teólogo diciendo: "Adelantándose, de hecho, a las perspectivas del Concilio Vaticano II que han sido retomadas y promovidas por el magisterio profético, con palabras y con hechos[11], de Juan Pablo II, Weil nos aguijonea –como escribe en la Carta a un religioso– a que repensemos en profundidad la misma noción de fe: porque la salvación puede alcanzar al hombre incluso más allá de los confines visibles de la Iglesia[12] y 'no hay salvación sin 'nuevo nacimiento', sin iluminación interior, sin presencia de Cristo y del Espíritu Santo en el alma'[13]. La obra de Weil [...] ofrece estímulos valiosos para caminar en esta dirección, en la más rigurosa fidelidad a aquella Luz que 'ilumina a todo hombre' (cf. Jn 1,9) y que se ha hecho carne (cf. Jn 1,14) en Jesús, el Cristo".

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

[11] Pienso en la jornada mundial de oración de todas las religiones por la paz que se celebró por voluntad del Papa en Asís en 1986.

[12] Cf. *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, 21; *Ad gentes*, 7.

[13] S. Weil, *Carta a un religioso*, tr. María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid 1998, 41.

Margot Bremer *

# LUGO PRESIDENTE: ¿UN SUEÑO FRUSTRADO?

Nuestro momento histórico tan especial está generando dos tendencias opuestas: una es la búsqueda de nuevos paradigmas y otra es la contrarreacción de la misma: es rechazar cambios aferrándose a lo ya establecido. Ponerse a buscar alternativas en medio de un cambio de épocas parece todavía fácil, porque se ve la necesidad. Sin embargo, no resulta nada fácil postularse como alternativa en medio de una corriente involucionista que busca agarrarse a seguridades por miedo a lo desconocido aveniente. Esta es la experiencia del Paraguay con su presidente Fernando Lugo, ex obispo de San Pedro.

## Expectativas de un cambio con Fernando Lugo

De los 61 años del (des)gobierno del partido colorado, su último presidente Nicanor Duarte Frutos sintetizó en su persona la ambición

* Margot Bremer, nacida en Alemania, religiosa del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ). Estudios de pedagogía y teología. Licenciada en Teología bíblica por la Universidad de Granada (España). Lleva 21 años en Paraguay, dando clases, cursos y talleres. Desde hace 17 años trabaja en la Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Paraguaya como asesora teológica. Estudios de Antropología cultural a distancia con la Universidad Politécnica de Ecuador y Múnich. Ha formado parte tres veces del Equipo de Teólogos/as (ETAP) de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos/as (CLAR). Desde 1989 colabora con la revista *Acción*. Actualmente acompaña a los pueblos originarios del Paraguay en la elaboración y sistematización de su reflexión teológica.

Dirección: C/ Tavapy 1825, Barrio Nazareth, Asunción (Paraguay).

de poder y dominación que caracterizaba a este partido[1]. Al final de su mandato, después de haber fracasado su intento de ser reelegido, él se preparó para la candidatura a senador, jefe de campaña y presidente de su partido. Para la candidatura a la presidencia echó mano a una mujer, su ministra de Educación, Blanca Ovelar, lejana parienta suya. Pero Blanca no "prendió"; fue una de las múltiples causas por las que el partido colorado perdió esta vez.

Ya había calado en nuestra ciudadanía aquel referente alternativo, que desde 2003 (primer Foro Social Mundial en Porto Alegre) se estaba proclamando (como Año Jubilar) a lo largo de los siguientes ocho FSM: *"Otro mundo es posible"*. Frente a un tercio de la población paraguaya que está viviendo en extrema pobreza, el lema de una sociedad en la que quepan todos llegó a ser el horizonte inspirador de muchos paraguayos. Pronto se vio que para un verdadero cambio no basta ir a las urnas y depositar su voto, sino que hace falta cambiar de mentalidad, deconstruir antiguos esquemas y estructuras incrustadas del partido "perenne", y reconstruir otras más democráticas.

La ciudadanía tenía el derecho a la esperanza, esperanza que se le había negado por años con el argumento de que "así no más tiene que ser". Parecía imposible poder cambiar el partido del gobierno; ser colorado y votar por su partido era ser paraguayo[2], votar a un partido no colorado se juzgaba como traición a la patria; era el partido único para el gobierno.

A pesar de las expectativas de cambio, parecía que nadie se iba a atrever a cambiar su partido en el momento de ir a las urnas. Hasta el momento en que apareció un candidato, totalmente sorpresivo e imprevisible, que parecía tener las cualidades para realizar un cambio: Fernando Lugo, ex obispo de San Pedro, el departamento más pobre de todo Paraguay.

## La victoria de Lugo, una sorpresa

Llegó el día en que la población paraguaya manifestaba a través de las urnas que se había cansado del sistema tradicional corrupto.

[1] El partido colorado es el mismo de la dictadura bajo Stroessner; sabía adaptarse de forma a las reglas democráticas, sin ser capaz de reciclarse y transformar su mentalidad prepotente en otra democrática.

[2] Antes más de la mitad de la población paraguaya era colorada, hoy ha cambiado substancialmente este panorama.

Rompió visiblemente con él, cambiando el paradigma de la figura presidencial. Ni las innumerables propagandas a nivel visual, radial y financiero, ni los asaditos ni la compra de células de identidad, ni los medicamentos gratis (robados del Instituto de Previsión Social), ni los fotomontajes de un Lugo peligroso (en uniforme de las FARC), ni las advertencias episcopales de un Lugo inelegible, ni la polca y el pañuelo colorados, ni el cajón para el pobre difunto de la seccional colorada, ni todas estas estrategias coloradas, comprobadas durante seis décadas, consiguieron convencer a la ciudadanía paraguaya de no votar por Lugo. El pueblo estaba decepcionado y cansado; se jugó por Lugo, hombre cercano, sencillo, religioso de verdad, alternativo. La victoria en las elecciones ni él mismo podía creerla, menos todavía los colorados podían creer y aceptar su derrota.

Una de las primeras palabras del ganador de la presidencia paraguaya número 47 fue: *"La democracia la haremos juntos"* (20-04-08), palabras pronunciadas cerca de aquella plaza donde nueve años atrás aconteció el famoso "marzo paraguayo" (1999), en el cual ocho jóvenes perdieron su vida al defender el proceso democrático iniciado. Sobre la sangre de estos mártires de la patria, Lugo pensaba construir, junto con los ciudadanos paraguayos, *nuestra* democracia paraguaya.

Es preciso aclarar que Lugo ganó las elecciones no solamente porque el pueblo paraguayo se había cansado del gobierno del partido colorado a lo largo de seis décadas, sino también porque era la persona misma del nuevo candidato Lugo que atraía y prometía: su carisma personal, su compromiso social, su línea teológica (teología de la liberación), su honestidad y sencillez, su trayectoria de lucha como obispo y anteriormente –ya como estudiante de teología– al lado de las organizaciones sociales, su apertura hacia todos los sectores de la sociedad, ya que él no pertenecía a ningún partido político. Sin embargo, de tendencia demócrata cristiana y de experiencia de administrar una diócesis, Lugo no tuvo otra experiencia más en el ámbito de la administración pública y tampoco los miembros elegidos por él que iban a formar el nuevo equipo del gobierno. Además tenía que prepararse a "convivir con el enemigo", ya que en el Parlamento la mayoría iba a quedar, aquellos encarnecidos colorados que aún no querían tragarse su derrota.

Efectivamente, el margen de hacer gestiones no era muy amplio para comenzar con cambios.

## ¿Será posible el cambio?

Después de tantos años de desastre político, la expectativa que se había creado ha sido inmensa y enormemente variada. Pero sabemos de sobra que los verdaderos cambios comienzan por casa. No podemos ser fuera lo que no somos dentro. A la ciudadanía le faltaba esta visión de cambiar ellos mismos; estaba acostumbrada a esperar todo desde arriba de cualquier nuevo mandatario, caudillo del pueblo *(tendotá)*. Esa nueva conciencia de que el cambio solamente se realizará si *todos*, o por lo menos la mayoría, cambiamos, significaría un gran desafío para el nuevo presidente Lugo. Además, después de sesenta años de desgobierno, el pueblo paraguayo está impaciente; quiere ver un cambio rápido y visible, sin tener en cuenta que se trata de un proceso lento, orgánico y organizado.

## Primeros pasos simbólicos del cambio

Lugo fue reducido por el papa Benedicto XVI al estado laical. Esto no quiere decir que renunció a su pertenencia a la Iglesia. Como flamante presidente del Paraguay, en su discurso inaugural, él confesó –consciente del fundamento laical de su bautismo cristiano– que *"este laico eternamente agradecido con su Madre Iglesia, permanecerá aferrado a su fe solidaria hasta el fin de su humilde historia"*[3]. Leonardo Boff, íntimo amigo de Fernando, unidos a través de la teología de la liberación, declaró como invitado a la ceremonia del 15 de agosto 2008 que su amigo *"quiere ejercer el poder dando centralidad a los pobres y al pueblo guaraní. Ha dejado claro que no quiere hacer de la política su destino de vida sino solamente pasar con un servicio"*[4].

Otro símbolo de cambio son las sandalias de Lugo los que él lleva desde entonces todos los días. Otro claro signo dio Lugo al mes siguiente al acabar en una ocasión para siempre con todas las acciones pomposas y ostentaciones de poder, que contribuye a visibilizar el derroche de los ricos frente a las necesidades de los pobres. Lugo comenzó "*el ejercicio del poder bajo el principio de la austeridad"*[5].

En su discurso inaugural, Lugo alentaba sueños de un nuevo Paraguay con profundas raíces: "*sueño de un futuro con identidad pa-*

[3] Fernando Lugo, 15 de agosto de 2008, su discurso inaugural.

[4] Leonardo Boff, Asunción, 15-08-08.

[5] Stella Ruffinelli, Editorial de *Acción* 287(Septiembre 2008) 4.

*raguaya*". Para eso prometió buscar en el pasado y *"encontrar sus valores y signos para que en la semiótica del futuro se encuentren nítidas las motivaciones que claman por una mañana que reitere los logros y no repita los errores"*[6]. Rescató un valor muy arraigado en todas las culturas indígenas de esta tierra, asumido por los paraguayos, que es la inclusión, totalmente opuesto al neoliberalismo, campeón en exclusión. Lugo declaró con valentía y coraje: *"Nosotros queremos un Paraguay en que crezcan TODOS"*[7]. Hizo un recorrido histórico desde la Independencia de 1811, rescatando la utopía del prócer José Gaspar Rodríguez de Francia, su personal paradigma de presidente. Invitó a recordar aquel sueño franciano perdido y reconstruirlo *"desde el mérito de la solidaridad, la equidad social y la identidad que nos abraza"*. También hizo memoria de los López para *"recobrar ese valor de los gobiernos que conjugaron honestidad y austeridad como ecuación del supremo sacrificio por la patria"*. Apeló al momento *kairótico* del hoy en que es posible construir un nuevo Paraguay, si cada uno aporta su granito: *"Ahora es tiempo de mirar hacia delante y trabajar denodadamente la ingeniería colectiva del futuro del Paraguay, no desperdiciar el esfuerzo, no fallar en el rumbo, no bajar los sueños… de la esperanza, sino cultivar la semilla de un nuevo proyecto Paraguay"*. Parecía que Lugo quisiera inaugurar la posibilidad de una nueva historia desde la matriz guaraní de la *"Búsqueda de la Tierra sin Mal"*, la que más ha marcado a la cultura paraguaya, pero nunca alcanzó entrar en la política.

## Primeras dificultades

Las acciones de Fernando Lugo como presidente electo habían concitado un inusual interés ciudadano como en pocas ocasiones anteriores. Al principio se observaba que todos los pasos del equipo del gobierno electo de Lugo fueron medidos por la expectativa de cambio y de rectificación de rumbos en el sentido de corregir aquellos signos de poder que tuvimos durante los diecinueve años de transición hacia la democracia (desde 1989 hasta 2008).

Un pequeño signo de cambio fue la renuncia de dos parientes cercanos de Lugo que se habían dejado nominar en cargos públicos. Pero esto no basta; la credibilidad de Lugo se va a medir por su capacidad de cambiar la situación del país, especialmente a nivel de justi-

[6] Fernando Lugo, discurso inaugural, 15-08-08.

[7] Fernando Lugo, *ibíd*.

cia y equidad en la distribución de las riquezas, defensa del patrimonio natural y alientación.

La población paraguaya, poco a poco, está tomando conciencia de que Fernando Lugo, sin apoyo de la ciudadanía, es poco o nada. Fernando ha sido una figura confiable para la ciudadanía, es persona de la Iglesia, no es corrupto; no tiene esa trayectoria de politiqueo y búsqueda de cargos como sus antecesores.

Como no es de sorprender, Lugo tiene que enfrentarse con muchas dificultades, especialmente de la oligarquía que no busca la misma alternativa.

1. Un ejemplo es la asignación de ministerios, en la que Lugo tenía las manos atadas por falta de un partido propio. Las áreas de más peso (Hacienda, Obras Públicas, Agricultura y Ganadería, Industria y Comercio, Interior, Educación, Salud, Cancillería) fueron a parar a manos de sectores más conservadores (excepto Hacienda, Interior y Salud); sin embargo, en las áreas de menos peso podían entrar personas más progresivas, de absoluta confianza de Lugo (Acción Social, Mujer, Cultura, Niñez, Juventud). Con este panorama se desinfló bastante la expectativa de un cambio político real. Pero todo dependería de cómo Lugo iba a manejar este asunto.

2. La prensa y los demás medios de comunicación están casi todos en manos de los enemigos del nuevo ejecutivo y este hecho dificulta enormemente el cambio deseado. Pagados por la oposición, ellos tergiversan las noticias, ponen énfasis en lo accidental, se burlan de los pequeños errores del presidente, anuncian las informaciones oficiales con prejuicios, nunca a favor sino siempre en contra de Lugo[8]. Así el nuevo gobierno queda expuesto a todo tipo de ataques de los medios de comunicación.

3. Lugo no tiene un partido que le respalda. Sin partido propio, él ganó las elecciones con ayuda de la "Alianza Patriótica para el Cambio" (APC), constituido por el partido tradicional opositor, el PLRA (Partido Liberal Radical Auténtico), con los oviedistas (Lino Oviedo), con un ala del coloradismo y con otros pequeños partidos opositores, así como movimientos sociales. Sin embargo, en el Paraguay, hacer Alianzas implica ceder cuotas de poder y además sabemos que la memoria no ocupa un lugar importante en el imaginario paraguayo.

[8] Por ejemplo, por radio se anuncia: "*escuchen esta mentira del nuevo ministro de Educación*...". O una foto de Lugo en una moto Kawasaki 800, en el diario más leído del Paraguay, es subtitulada con la siguiente frase: *"Lugo mostró a los periodistas su nuevo juguete*" (ABC Color, 04-07-09, 3).

*"El riesgo… es que esa energía que se generó con los sanos resultados de las urnas* (el 20 de abril 2008) *quede en lo efímero de la euforia desatada. Si esto sucede, todo volverá a la normalidad, ya que con cambiar el director de orquestra no se sana la ineptitud intelectual y moral de los músicos que la componen"*, predice el joven sociólogo Diego Segovia[9]. El único apoyo con el que Lugo pueda contar son los movimientos sociales y la ciudadanía en general.

## Una Pascua dolorida

En Semana Santa de este año estalló como una bomba la noticia de una paternidad de Lugo. Recién el siguiente lunes él reaccionó en público, reconociendo a su hijo. No fue fácil aceptar esta noticia para los que confiamos en él como hombre íntegro y alternativo a todos los políticos anteriores del país. Pasamos –en otro sentido– una nueva "pascua dolorida"[10]. Un grupo de jóvenes jesuitas le expresó su desilusión en una carta pública, declarando*: "Frente al reconocimiento de la paternidad y de las siguientes acusaciones, comenzó a instalarse el desánimo y la desconfianza, pasamos por la indignación, la vergüenza, y se levantó en nosotros una nube de cuestionamientos sobre la capacidad del propio presidente de ser coherente con la palabra empeñada… A nivel social y nacional parecía que todo el camino hecho y los sueños de transformación del país se venían abajo en picada"*[11]. El hecho desencadenó una tormenta internacional de publicaciones escandalizadas, ya que no se esperaba algo parecido de un hombre de la Iglesia, obispo y religioso con celibato. Especialmente el sector de la Iglesia católica fue el que más daño

[9] Diego Segovia, *Aires nuevos y Desafíos grandes*, en ACCION Nº 284, junio 2008, 26.

[10] Expresión utilizada por las Ligas Agrarias Cristianas de Paraguay, creadas en la década de 1970 y dedicadas a vivir el evangelio de forma radical. Los trabajadores agrícolas eran acompañados por un grupo de religiosos, principalmente sacerdotes jesuitas y franciscanos, que fueron perseguidos por el régimen de Stroessner y expulsados del país. Muchos miembros de las ligas fueron arrestados y torturados, y algunos fueron asesinados en la Pascua de 1973. El único libro de este singular movimiento es: David Hernández, *La herejía de seguir a Jesús. Intrahistoria de las Ligas Agrarias Cristianas del Paraguay*, Iepala, Madrid 2003.

[11] Estudiantes jesuitas del Paraguay de la Comunidad Ignacio Ellacuría, Barrio Trinidad Asunción, *Aportes y Reflexiones sobre las denuncias contra Lugo*, 28-04-09, 2.

sufrió. Sin embargo, el pueblo reaccionó de otra manera. Ya conocía esta actitud de tantos otros curas, religiosos/as y hasta obispos que lo consideraba una simple debilidad, que no alcanzaba de ninguna manera a las maldades de los presidentes anteriores.

La prensa y los medios de comunicación encontraron en este escándalo el mejor anzuelo para arrebatar públicamente la autoridad moral de Lugo. De forma irreverente, burlesca, cínica e hiriente inflaron el hecho de la vida privada del presidente.

Sin embargo, en una encuesta que se realizó enseguida, la popularidad de Lugo no había bajado tanto como esperaban aquellos *paparazzi*. Con todo eso, la prensa, desde entonces, tiene un argumento más para buscar los errores de Lugo y dedicarse a difundirlos como única verdad de Lugo.

Desde Pascua de 2009 los medios de comunicación no paran de bombardear a Lugo con sospechas y denuncias infundadas sobre otros hijos más; pero de un modo indignante, pueril, polémico, comportándose como analfabetos de una escuela superior de periodismo. Buscan la paja en el ojo y no ven la viga en el ojo de los que les pagan por eso.

Gracias a Dios, el efecto es todo el contrario de lo que querían provocar: el pueblo, respetuoso y mejor educado, se queda asqueado del lenguaje de aquellos; la gente profundiza y renueva su opción por Lugo, cada día con más conciencia.

Lugo continúa lentamente creciendo en firmeza en medio de esta "intemperie"; no cede en su proyecto. Y esto convence al pueblo paraguayo, que le perdona todas las meteduras de pata que la prensa quiere presentar al pueblo como incapacidad política de su presidente. El pueblo paraguayo, muy religioso, apuesta en Lugo por ser un hombre de fe. Los estudiantes jesuitas han captado bien esta experiencia de fe de Fernando Lugo al decir: *"las personas que están firmes en su fe y en su compromiso, aunque son sacudidos y bastoneados, no se dejan derrumbar"*[12].

## Resistencia al cambio

La ciudadanía mantiene su confianza en su presidente elegido; no duda de su honestidad, a pesar de los conflictos internos con el vice-

[12] *Ibíd.*, 3.

presidente, a pesar de la retirada del PLRA de la Alianza Patriótica por el Cambio, a pesar de todas las pequeñas contradicciones. Lugo sigue estando cerca de la gente, mantiene las buenas intenciones aunque a nivel diplomático sigue metiendo la pata por falta de experiencia política. Está en proceso de aprendizaje.

En medio de la crisis financiera y de la concentración de las fuerzas conservadoras en el país, Lugo mantiene el norte del cambio. Comenta con profetismo Pascual Rubiani, empresario y publicista, que *"poder conducir con éxito un escenario de recesión económica, será quizás el principal desafío del gobierno de Lugo… La gobernabilidad que asegure un cambio pacífico y ordenado en las instituciones, sin duda, pondrá a prueba la capacidad de negociación política de nuestro presidente"*[13]. Después del cambio electoral ahora debe venir el cambio político. Pero en todo eso no olvidemos que ese cambio no vendrá de Lugo sólo, sino que está en manos de toda la ciudadanía.

Cada día se perfila más en la oligarquía la resistencia al cambio. La crisis financiera a nivel mundial, nunca vista desde 1929 *(Black Friday)*, hace temer a la minoría adinerada perder sus bienes. Esto les impulsa a mantener una línea derechista.

A Lugo se le acusa de que con preferencia se relaciona con presidentes latinoamericanos de izquierda. Al encarnar una corriente progresista, es interpretado por sus enemigos como izquierdista, entre otros también por su opción por los pobres: una gran amenaza para ellos. Se preguntan: ¿Será que Lugo va a ejecutar una nueva redistribución de bienes según los modelos socialistas? ¿Será que promoverá leyes o decisiones políticas que puedan coartar el enriquecimiento ilícito acostumbrado de la era colorada que garantizaba la impunidad total? Otros, de sectores empresariales y comerciales, así como funcionarios y profesionales, se oponen al cambio por temor a no seguir comprando a los jueces y saltarse las leyes. Son ellos los que se opusieron al Impuesto de la Renta Personal, el más justo de todos los impuestos. Por esa razón se intenta también que la Corte Suprema de Justicia no llegue a ser independiente y creíble, porque ella "beneficia" a aquellos.

Claro está que detrás de esta resistencia al cambio están los intereses grupales y personales que descubren en Lugo un enemigo suyo que quiere destruir sus "castillos" en busca de una mayor equidad social. Para disfrazar esta actitud mezquina y mediocre, ellos acusan

[13] Pascual Rubiani, "Los desafíos del cambio en Paraguay. Coyuntura política", en *Acción* 291 (Febrero de 2009) 9.

a Lugo de no hacer nada, de ser ineficaz, haciéndose los exigentes políticos. Su crítica es amarga, dura y destructiva, nada constructiva, con la que demuestran que no quieren colaborar con la construcción de un nuevo Paraguay.

Quiero recordar aquí la insistencia de Lugo en que el cambio, es decir, la construcción de la verdadera democracia, hay que hacerlo entre todos. Lugo solo, sin el pueblo, no puede hacer nada. Esto implica un necesario cambio de mentalidad de toda la ciudadanía paraguaya, en la deconstrucción de paradigmas intrometidos por los gobiernos anteriores y la reconstrucción de nuevos paradigmas políticos. Además, en un cambio político y social se necesita tener claridad en lo que se desea cambiar, y medir –con los resultados obtenidos– la resonancia de ese cambio en el pueblo. Sabemos también que los cambios estructurales significativos necesariamente deben ser acompañados por cambios en la conducta de un pueblo que ha tenido modelos políticos de desgobierno, desidia, corrupción y engaño, lo que ha repercutido a lo largo de las décadas en la conducta y sobrevivencia del pueblo. Este pueblo paraguayo, además de su sueño de una democracia, necesita formación para colaborar en su construcción, ya que nunca había tenido una democracia en su historia. En este sentido no tiene matriz a donde recurrir. Implica obtener una educación alternativa, con participación activa en organizaciones populares para luchar contra la corrupción e impunidad establecida y hasta legitimada, ya que *"todos se corrompen en la oscuridad, sin testigos"* (José Nicolás Morínigo). También debe aprender a dialogar sobre los cambios posibles, sin enfrentarse con posturas inamovibles, tal como suelen ver en la tele de los parlamentarios. Todo eso queda como asignatura pendiente para que Lugo junto con el pueblo puedan construir la soñada democracia. A pesar de toda la resistencia, creemos que el cambio es posible. Por eso quiero recompensar esta amenaza real al cambio con una frase alentadora de Juan Manuel Fadul, hermano del fundador del Partido Patria Querida: *"La base y el sustento de Lugo es indestructible… No es su (la de Lugo) moral ni su credibilidad sino mucho más que eso: ¡Su gran amor a la Vida y a los más Pobres!"*[14].

## Conclusión

Este pequeño recorrido sobre la inusual trayectoria de Lugo, nos afirma que no es posible hablar de Lugo sólo, como presidente de la

[14] *Ibíd.*

República del Paraguay. Lugo ha unido su vida al destino de su pueblo. Hablar de Lugo es hablar del pueblo paraguayo y del cambio. Y esto quizás es lo más desafiante y lo más democrático que él ha conseguido: el pueblo se siente interpelado a colaborar en la construcción de la primera democracia verdadera de su país. Con esta toma de conciencia, el cambio ya está iniciado.

El pueblo paraguayo ya no busca en su nuevo presidente un Mesías, ni tampoco el caudillo tradicional; los paraguayos buscan en él el hombre Fernando que junto con ellos ha asumido el compromiso de cambiar este país. Para los que le han elegido, él es la *"primera oportunidad en la vida de construir un nuevo país"*[15]. Lugo aún no es un sueño frustrado, todavía el pueblo paraguayo deposita su confianza en él.

[15] *Ibíd.*, 3.