

APUNTES PARA UNA TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES*

PARTE I

Presupuestos de un itinerario

Mi *primer presupuesto* es filosófico, y tiene que ver con nuestro *ser-en-realidad*. Por nuestra condición inteligente, los hombres nos encontramos en el mundo con la inquietud de dar razón de lo real. Dar razón de lo real no es necesariamente explicarlo. Puede ser también cerciorarse de que las cosas *funcionan* en una biografía, «que asumen dentro de ella funciones y papeles y entonces resultan inteligibles»¹. Así, es la vida misma la que «*da razón* de ellas»², configurando *sistemas de inteligibilidad* diversos, formas diferentes de ver la realidad, visiones parciales de un mundo relativo, cada cual con su peculiar *lógica del sentido*. Nuestros sistemas de inteligibilidad buscan *comprender*, es decir, integrar las diversas facetas de la vida con sus vicisitudes en un horizonte de significado y la vida de quien piensa en un marco de referencia sensato, suscitado a partir de la vivencia de los hechos. Suelen ser de dos tipos: *racionales* y *afectivos*³.

* El presente artículo el autor lo enmarca en un trabajo de mayor amplitud y continuidad, es decir, en un proyecto de futura «Teología cristiana de las religiones». *Pastoral Ecuménica* publicará, por su indudable interés de cara al diálogo interreligioso, en sucesivos números, algunos de sus partes.

1. MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1987, 1ª reimpr., p. 153.

2. *Ibíd.*

3. El ser humano es capaz de captar significativamente las manifestaciones de lo real, de relacionar datos de experiencia dando cuenta de ellos y de acceder a nuevas experiencias a partir de la interrelación de experiencias previas. A esto llamaré *razón*. Al *entramado de energía* presente en la intimidad humana, que desde lo inconsciente influye en la vida consciente y condiciona el subconsciente, denominaré *afectividad*. Ese entramado de energía configura lo que podemos llamar *fondo pulsional*, constituido por impulsos (funciones afectivas que mueven a la acción), deseos (impulsos asociados a la realización de un objetivo pretendido), emociones (estados afectivos intensos y relativamente breves), sentimientos (estados afectivos menos intensos y más duraderos que las emociones) y pasiones (estados afectivos intensos como las emociones y duraderos como los sentimientos). Todo ello condiciona y es condicionado por la vo-

Los sistemas de inteligibilidad racionales se despliegan fundamentalmente de modo *discursivo*. Su método suele ser *demostrativo* y su pretensión es *entender* por la vía de la *evidencia* (matemática, física, lógica...). Si pretenden acceder al orden cualitativo de lo real (qué son las cosas), estamos en la filosofía; si lo hacen respecto del orden cuantitativo (cómo son las cosas), estamos en las ciencias. Los afectivos se despliegan *intuitivamente* o como acto o como capacidad, es decir, como algo que se hace (o se busca) o como algo que se padece (o a uno le pasa). Su método suele ser *imaginativo*, en el sentido de *poético*, ante todo en el segundo caso, y su pretensión no es propiamente conocer (aunque también), sino profundizar en lo que se vive como real por la vía de la *certeza*. Uno de estos casos es la poesía, otro la religión, otro la mística, también el arte.

Pensar es, en filosofía, el ejercicio de la inteligencia dirigido a conocer el orden cualitativo de lo real. *Inteligencia* es el modo humano de acceder a la realidad, o mejor, de ser y estar en ella: somos capaces de captar significativamente las manifestaciones de lo real, sabemos que conocemos y podemos llegar a conocer lo que sabemos, somos conscientes, tenemos conciencia de que algo es (saber) y podemos llegar a cerciorarnos de qué es (conocer). El filósofo cuenta con la posibilidad de afrontar el pensamiento de la realidad de dos maneras: 1.º puede llegar a conocer por la interrelación de ideas a partir de experiencias previas, de tal manera que acceda a la experiencia de algo nuevo por la vía del discurso; 2.º mas a veces vivimos situaciones que no suceden porque las pensemos, sino que las pensamos porque (nos) han sucedido, porque han *afectado* nuestra condición de seres inteligentes e intentamos *comprenderlas*, integrarlas en nuestro horizonte vital para aceptarlas o rechazarlas. Así sucede, por ejemplo, con el amor, que es *pensable* o por lo que uno ha vivido o por lo que otros dicen de él, pero al que no se llega pensando. A esto bien puede llamarse buscar las razones de lo que se vive, o de lo que otros dicen que viven. Pensar es, en este sentido, *ponderar*, sopesar, escuchar el ritmo de cada ser en el lugar que le es propio, obedecer (*ob-audire*), atender al orden de la

luntad, que es al mismo tiempo un *acto* y una *capacidad*. En nuestros actos volitivos configuramos la capacidad de nuestra voluntad, en la que se van determinando *motivaciones*, es decir, tendencias que condicionan los impulsos, los deseos, las emociones, los sentimientos y las pasiones, pudiendo dirigirlos. La articulación de posibilidades para el ejercicio de la voluntad y la realización concreta de algunas de ellas es lo que llamamos *libertad*. La distinción de los sistemas de inteligibilidad en racionales y afectivos no responde a la exclusividad de uno, sino a su preponderancia, pues en nuestra vida real no se da disociación, sino a lo sumo primacía de uno u otro (cfr. MARINA, J. A., *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona 1994, 5ª ed.; CENCILLO, L., *Psicología de la fe*, Sígueme, Salamanca 1997).

realidad⁴. Desde esta perspectiva, y en expresión de María Zambrano, el pensamiento hace del hombre un *ser que padece su propia trascendencia*. En su vida se manifiestan dimensiones de realidad que no afronta directamente desde criterios discursivos, pero que, por darse, se ve en la imperiosa necesidad de *pensar*.

El movimiento fundamental del pensamiento es la *reflexión*. Reflexionar es ir y venir constantemente, volviendo de modo reiterado y cuantas veces sea necesario hacia atrás para impulsar el salto hacia adelante. Es captar lo que es porque ha sido, aunque fuese de otra manera, en su movimiento constante hacia lo que será. Reflexionar es, por eso, *a-prender*, es la tensión misma de pensar el ser, y consiste en *en-tender*: tensión constante para «que este pajarillo que es el ser no escape a las redes del pensamiento»⁵, para «darle a la caza alcance», supongamos que dijese San Juan de la Cruz desde otra perspectiva. El hombre es *animal inteligente*, se ha dicho en filosofía. Mas tal vez no por ser la sede del pensamiento, sino por tratarse de «aquel animal en el cual transita el *lógos* —el lenguaje»⁶. Así interpreta R. Panikkar el τὸ ζῶον τὸν λόγον ἔχων. El hombre es el animal en el que transita el *lógos*, y nunca se queda quieto. El *lógos* fluye, y lo que el filósofo hace es *reflexionar*, volver constantemente hacia atrás para hallar el punto de encuentro, remontando la corriente en que navega, buscando lo que permanece en el tránsito de lo caduco. Lo que denominamos «religión» es, desde esta perspectiva incoada, un sistema de inteligibilidad afectivo: nos afecta, e intentamos comprender.

El segundo de mis presupuestos es *académico*, en el sentido de que me convence la propuesta de un filósofo: Xavier Zubiri. Constitutivamente imbuidos en la realidad, los hombres hacemos nuestra vida «con las cosas, con los demás y con nosotros mismos», escribía Zubiri en su artículo *En torno al problema de Dios* [1935], incluido en *Naturaleza, Historia, Dios*⁷. En la medida en que tomamos conciencia de ello, de un modo u otro surge la pregunta por su *fundamento*. Queramos o no, vivimos inmersos en la realidad, y por lo tanto apoyados «*a tergo* en algo... Este apoyo no es un puro punto de apoyo físico. Es apoyo en el sentido de que es lo que nos apoya en la existencia; es lo que nos hace

4. Cf. SAN AGUSTÍN, *Sobre el orden*, en *Obras de San Agustín*, I, BAC, Madrid 1946, pp. 641-759; PANIKKAR, R., *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural del símbolo*, en KERÉNYI, K.; NEUMANN, E.; SCHOLEM, G; y HILLMANN, J., *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona 1994, pp. 384-388.

5. PANIKKAR, R., *Símbolo y simbolización*, p. 386.

6. *Ibíd.*, p. 385.

7. Editora Nacional, Madrid 1944, p. 434.

ser»⁸. Los hombres no somos realidades acabadas, sino que nos vamos realizando en nuestras acciones *con* la realidad. Según la filosofía de la inteligencia zubiriana, la *intelección* consiste en aprehender la realidad sentientemente. Por ella nos cercioramos de que en nuestra vida con las cosas, con los demás y con nosotros mismos estamos instalados en lo real, conocemos lo concreto en cuanto tal (en su *talidad*), y eso nos impulsa (nos induce y proyecta) hacia su fundamento, esto es, su *realidad*, hacia la realidad de lo físico real (su *trascendentidad*), lo que le da el ser, su cimiento y raíz, que se *apodera* de nosotros y nos impele inexorablemente a tener que *habérmolas* con ella. Estamos, en este sentido, ligados al fundamento de lo real, «religados a lo que nos hace existir»⁹, sometidos al *poder de lo real*¹⁰, *hacia el cual propiamente no vamos, sino que de él venimos, en él estamos, se nos impone*.

La religación nos hace patente y actual lo que... pudiéramos llamar fundamentalidad de la existencia humana. Fundamento es, primeramente, aquello que es raíz y apoyo a la vez»¹¹. Todo lo que es se encuentra dependiendo de su raíz. El hombre, por su peculiaridad intelectual-sentiente, la *actualiza formalmente* y la vive como *problema*. La religación aplicada al hombre «—*religatum esse, religare, religio*— es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia»: «no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión. Por esto puede tener, o incluso no tener, *una* religión, religiones positivas»¹². La verdad de esa raíz «nos descubre que “hay” lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia»¹³, que *nos posee*, que tiene *poder* sobre nosotros en cuanto posibilita que seamos, y que seamos lo que somos.

Esta conciencia de religación al poder de lo real toma forma de *sondeo*, de inquirir e indagar con prudencia; de *tanteo*, de explorar y examinar comparando y parangonando¹⁴. En tal proceso, se camina intelectivamente del poder de lo real hacia su intrínseco fundamento. Es precisamente en este contexto en torno a la *ultimidad* donde emerge la pregunta por el fundamento de lo real, que Zubiri denomina *problema de la deidad*, y «que la razón tendrá que precisar jus-

8. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 235.

9. *Ibíd.*, p. 346.

10. Cf. *El hombre y Dios*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1984, pp. 89-91.

11. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 437.

12. *Ibíd.*, p. 438.

13. *Ibíd.*, p. 439.

14. Cf. *El hombre y Dios*, p. 397.

tamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva *como ente*»¹⁵.

El camino hacia el fundamento de lo real no es único, sino que se desarrolla diversificadamente, de modo *problemático*: se pueden dar distintos senderos. El hombre, que actualiza formalmente su religación en virtud de la inteligencia, dinamiza su condición personal en la búsqueda del fundamento: partiendo de lo que le es dado (*personalidad*) se encamina hacia lo que le falta, pero que le es propio (*personalidad*)¹⁶. La fuerza con que el poder de lo real nos domina, nos mueve a la realización de lo que somos (*personas*), *emposeñándose* de nuestra condición.

El carácter problemático de la realidad se concretiza, desde el punto de vista experiencial, en un proceso constante de investigación y descubrimiento, que para el ser humano viene referido según tres dimensiones: el carácter ambivalente de las cosas (*enigma*), la ambivalencia del hombre mismo (*inquietud*) y la llamada a atenerse a la realidad (*voz de la conciencia*). En tal proceso, se pasa de la dimensión talitativa de las cosas a la dimensión trascendente de lo real, de lo que las cosas son (*tales*) a lo que les confiere el ser (*reales*), en virtud de ese situarse en camino hacia el fundamento de lo real, que se desvela progresivamente como aquello de lo que venimos. Tal caminar hacia el fundamento de lo real configura al hombre y se matiza en su persona como *dimensión teologal*, concepto que expresa [...] algo previo a toda teología»¹⁷, a lo que no son ajenos ni el creyente ni el ateo, pues ambos se preguntan por el fundamento de lo real, sea su naturaleza cual fuere.

La pregunta por la ultimidad o fundamentalidad de lo real se despliega en tres aspectos, para Zubiri complementarios: religación, religión y deiformidad¹⁸, que constituyen tres problemas fundamentales: Dios, Religión y Cristianismo¹⁹. La *religación* dice referencia a la implicación del hombre en el mundo, su carácter relacional en el ámbito global de lo real, cuyo fundamento último busca y del que depende como de su raíz. Constituye la *experiencia teologal* en cuanto tal, y su tematización correspondería a la *filosofía de la religión*. La *religión* viene considerada como la plasmación de la religación en una forma individual o histórico-social, que es una visión de Dios como fundamento de lo real y, en cuanto tal, del hombre y del mundo. Su estudio se debe a la *historia de las religiones*.

15. *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 439.

16. Cf. *El hombre y Dios*, pp. 50-51.

17. *Ibíd.*, p. 363.

18. Cf. *Ibíd.*, p. 382.

19. El término *Cristianismo* Zubiri lo escribe siempre con mayúscula.

El *cristianismo* es, según Zubiri, la experiencia teologal por excelencia, la más excelsa forma de religación, que contiene en sí todas las demás experiencias teologales entendidas como *tanteo*. El Cristianismo es para él la verdad formal y radical de todas las religiones, en cuanto suprema experiencia de fundamentación de lo real, donde la persona humana se realiza como cimentada en Dios, de él proveniente y manifestación finita de su trascendencia, a saber, *deiformidad*: el hombre es en Dios como su fundamento y Dios manifiesta trascendentemente en la finitud humana su condición fundante. Lo estudia la *teología*, muy atenta a las aportaciones de las dos disciplinas anteriores.

1. Qué queremos decir cuando decimos «religión»

Atendiendo a lo anterior, parto de una consideración zubiriana: «La verdad religiosa es la verdad de una fe. Esto es menester no olvidarlo: es la verdad de una entrega. La verdad no es solamente la conformidad del pensamiento con las cosas. Esto será la verdad lógica. Pero la verdad radical y primaria es algo distinto, es lo que he llamado verdad real... [El] sentido de la verdad religiosa no es el de una conformidad ni el de una adecuación. Se trata de un sentido distinto: es el sentido de una *vía*. El que está convencido de la verdad de su fe cree que si se prolongara esa línea y se llegara a estar cara a cara frente al Dios en quien tiene fe, este Dios podría sin duda ser distinto de lo que él se ha imaginado, pero corroboraría el camino emprendido para llegar a él. Esto es lo único que puede pretender la verdad religiosa. La verdad religiosa consiste en este “hacia” en el que el hombre dirige su pensamiento hacia una divinidad, concebida por el pensar religioso en una línea de supremacía»²⁰. Es el *ad Deum* de San Agustín. Las distintas tradiciones que llamamos religiosas así parecen mostrarlo: la escucha de la palabra en la religión de Israel²¹, la revelación coránica de la Palabra de Dios (*Kalam Allâh*) en el Islam²², la manifestación de la

20. ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1993, pp. 134-135.

21. «Estos son los preceptos, las normas y los mandamientos que Yavé, Dios de ustedes, me mandó, para que yo se los enseñe y ustedes los cumplan en la tierra que va a ser de ustedes... Escucha, pues, Israel, y cuida de poner en práctica lo que ha de traerte felicidad y prosperidad...» [Dt 6, 1-3].

22. «Te hemos inspirado como inspiramos a Noé y a los profetas que vinieron después de él, pues inspiramos a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las doce tribus, a Jesús, a Jonás, a Aaron, a Salomón y a David, a quien dimos los Salmos [...]. Dios da fe de lo que te ha revelado; lo reveló con su ciencia, y los ángeles dan fe. Dios basta como testigo [...]. ¡Hombres! Os ha venido el Enviado con la verdad que procede de vuestro Señor. ¡Creed! Será mejor para vosotros. Si no creéis, sabed que a Dios pertenece lo que está en los cielos y en la tierra» [*El Corán*, IV, 161-168].

ley eterna (*Sanátana Dharma*) en los Vedas²³, el que concede la iluminación (*khensho, satori*) en el budismo²⁴, quien nos manifiesta sus designios en el mazdeísmo²⁵, la inmanencia trascendente del Tao²⁶...

La especificidad de este *hacia* es la que marca la diferencia entre los distintos caminos, es decir, la diversidad de religiones: «la diversidad de las ideas de Dios es en última instancia la diversidad de un “hacia” respecto de Dios»²⁷. Ahora bien, esta «pluralidad de conceptos de Dios a los que accede por estos distintos caminos del espíritu humano no es una mera proyección del hombre sobre Dios. Es muy fácil y hasta legítimo hablar de antropomorfismo. Pero no se trata de una proyección, sino justamente de lo inverso»²⁸. Los hombres vivimos en grupos humanos y en ellos desarrollamos distintos tipos de vida. La homogeneidad no se da y solemos divergir en la consideración de la realidad. Nuestra vida no se desenvuelve sólo en el ámbito de lo que denominamos físico. Tal vez poco (o nada) de lo humano tenga que ver exclusivamente con lo físico.

La vida de los hombres se teje sobre la compleja urdimbre que llamamos *experiencia* a partir de la trama de los hechos, pero da la impresión que lo humano no es comprensible desde los hechos. Más aún, los hechos pueden ser interpretados como tales por algo previo que les identifica como más que simples datos: no son datos puros, sino datos humanamente captados, es decir, individual, social y culturalmente mediados. En la historia de la humanidad los hechos se articulan desde un lenguaje, son estructurados según mentalidades, su sentido es referido en relatos, son representados en el arte, narrados en mi-

23. Conjunto de enseñanzas reveladas oralmente (*shruti* = oído) a los *rshis* (= videntes), posteriormente puestas por escrito (*smrti* = recordado).

24. «El logro de la iluminación es como el reflejo de la luna en el agua. Ni se humedece la luna ni se quiebra la sobrehaz de las aguas. Grande es la luna y amplio es el radio de sus rayos de luz, pero cabe toda en una gota de agua. Toda la luna y todo el cielo se contienen reflejados en cada gota de rocío. No poner obstáculo a la iluminación es dejarse sin más ser reflejo, del mismo modo que la gota de rocío no impide que se reflejen en ella el cielo y la luna» (DÔGEN, *Shobôgenzo* (*Para aprender a mirar* -trad. privada de Juan Masía-, cap. I [*Epifanía de lo absoluto en el presente*], p. 2).

25. «Estas son las ideas –dice Zaratustra– que he concebido a propósito de Ti y de tu liberalidad, ¡oh Gran Dador, Mazda generoso!, al contemplarte, como te contemplé (y consideré), como el (Ser) supremo en cuanto a la generación de la vida, puesto que estableciste, para recompensar palabras y obras, el mal para los malos y la bendición de la felicidad para los buenos; todo por obra de Tu gran virtud (como suerte merecida para cada uno) para cuando el último cambio (marque el final) de la creación» [Avesta, XLIII,5].

26 *Tao* = camino.

27 ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, pp. 146-147.

28 *Ibíd.*, p. 147.

tos, expuestos según criterios religiosos... Lo físico se halla para nosotros envuelto en formas lingüísticas, ideas, paradigmas científicos, imágenes artísticas, referentes míticos, ritos sociales y religiosos... La realidad que unos viven no es la misma que viven otros, pues realidad no es sólo el conjunto de acontecimientos, sino también el modo como éstos se narran; no es únicamente conjunción de sucesos, sino también el modo como se catalogan; no es sólo la suma de datos, sino también su interpretación.

Y todo ello depende del modo como se integran las diversas facetas de la vida, con sus vicisitudes, en un horizonte de significado y en la existencia de quien lo experimenta en un marco de referencia sensato, en el que las cosas *funcionan*, es decir, cumplen una misión en su biografía, le hacen inteligible la existencia y peculiarmente consciente de su destino. La pluralidad de religiones proviene también de esta pluralidad de mundos y de la pluralidad de vías de acceso a lo originario en sentido religioso en virtud de la multiforme manifestación de lo divino [cf. Hb 1, 12]. En este propósito *va en juego todo*, decía Pascal, y en eso quizá coincidan la mayoría de los hombres religiosos.

Considerar esto así significa aceptar, como dice Zubiri, que «la manifestación de Dios en todas las religiones tiene un carácter estricto y positivo. Son caminos reales y efectivos por los que el hombre real y efectivamente se encuentra a Dios. Dios, pues, siempre está manifiesto y siempre está accedido. Lo que pasa es que esta manifestación de Dios es multiforme, porque son múltiples las condiciones y las formas en que la humanidad (en sus situaciones históricas y en sus situaciones individuales) va recibiendo esa manifestación de Dios. Y en esa gran multiformidad de situaciones históricas e individuales va envuelta una gran diferencia en la forma concreta que la manifestación de Dios va a tener en el espíritu del hombre»²⁹. Según esto, «las religiones no se distinguen precisamente por los sentimientos que inspiran. Qué duda cabe que hay, por ejemplo en el pueblo hitita o en el mundo asirio-babilonio, una gran semejanza (cuando no una identidad) de sentimientos con Israel. Es sabido que muchos salmos de Israel son adopciones, muchas veces literales, de textos de estos pueblos. No son los sentimientos los que hacen diferir las religiones; es estricta y formalmente la idea concreta que tienen de Dios. Una idea que arranca de una manifestación misma de Dios, pero que se modula de manera distinta según las diferentes situaciones individuales e históricas»³⁰.

Hay un fenómeno físico, denominado *difracción*, que puede ayudarnos a

29. ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1997, pp. 41-42.

30. *Ibid.*, p. 42.

entender esta pluralidad. «Todos estamos habituados a ver que por una rendija de una puerta pasa un rayo de luz. Cuanto más pequeño es el diámetro de la rendija, el rayo tiene una forma más rectilínea. Pero cuando el diámetro es tan pequeño que tiene la misma longitud de onda del rayo luminoso, entonces la luz no pasa en línea recta sino que se difunde como un abanico»³¹. Quizá nos sirva éste símil para lo que nos preocupa. «No es la difracción de una idea de Dios, sino la *difracción de la realidad misma de Dios*»³². Es el mismo Dios que se difracta, que dirige sus ondas y fotones en todas direcciones, para se pueda apreciar su presencia desde toda posición. Así, se puede afirmar que todas las ideas religiosas son verdaderas en lo que afirman de Dios, es decir, asertivamente: en la dimensión que captan de esa difracción.

Y es verdad exclusiva que se trata del mismo Dios. Es verdad el sentido de la elección de que habla el pueblo judío, pero no lo es que la reduzcamos a los que pertenecen a un grupo; es verdad lo que dice el Islam de la sumisión a la voluntad de Dios, pero no lo es que de dicha sumisión deduzcamos el sometimiento forzoso de quienes no lo deseen; es verdad lo que dicen los hinduistas sobre la inconsistencia de lo caduco, pero no lo es que de ello extraigamos la despreocupación por las cosas de nuestro mundo; es verdad lo que dicen los budistas de la compasión, pero ello no comporta la ignorancia de la justicia; es verdad lo que decimos los cristianos de la revelación suprema de Dios en Cristo, pero no es verdad derivar de ello la posesión exclusiva de la verdad...

1.1. *Qué entendemos por «experiencia religiosa»*

Cuando hablamos de *experiencia religiosa* nos referimos a la vivencia y expresión de lo que denominamos *religión*. Lo englobado en este vocablo suele ser presentado con tal densidad de significado que cualquier pretensión definitoria parece insuficiente. La insinuación prevalece sobre la definición, lo connotativo sobre la denotación. Normalmente se considera que cuando alguien habla de religión tiene en cuenta dos aspectos: 1.º hay algo a lo que se refiere su decir; y 2.º hay algo que quiere decir sobre ello, bien sea positiva o negativamente, con palabras o con el silencio. La complejidad no está, pues, en decir que la religión es, sino en hablar con coherencia de lo que la religión es y qué hay de verdad en lo que dice sobre el fundamento de su contenido. Hablar de religión es suponer que se da la experiencia religiosa y que se da lo que la po-

31. ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 148.

32. *Ibíd.*, pp. 148-149.

sibilita: el ser humano que se dice religioso y el referente último de su experiencia, sea de la condición que fuere.

Hay un cierto consenso sobre la proveniencia del término «religión». Lo que después ha venido a ser englobado bajo esta denominación es, sin embargo, bastante más complejo. El vocablo es latino, y no encontramos en otras lenguas términos equivalentes para designar las acciones que nosotros englobamos bajo el calificativo de religiosas. Ni siquiera el latín *religio* «poseía la acepción moderna de religión; indicaba simplemente un conjunto de observancias, advertencias, reglas e interdicciones que no hacían referencia, por ejemplo, ni a la adoración de la divinidad, ni a las tradiciones míticas, ni a la celebración de las fiestas, ni a tantas otras manifestaciones consideradas hoy día “religiosas”»³³. Cicerón lo derivaba de *relegere*: releer, meditar, repasar con atención, caminar con diligencia —es decir, con un afecto fundado en la elección y la reflexión— en lo que a los dioses y su culto se refiere³⁴. Lactancio remitía a *religare*, en el sentido de vivir unido a la divinidad, disposición simbolizada durante la celebración de ciertos ritos por el empleo de cintas, vendas o fajas (*vittae*) y de bandas o guirnaldas (*stemmata*)³⁵.

San Agustín recurría a *religere* en cuanto reelección de una felicidad perdida³⁶ y a *religare* como adhesión a la Verdad que ilumina la vida³⁷. En griego no existe un término que sea directamente intercambiable con el latino *religio*. *Threskeía* y *eusebeía* dicen relación a la liturgia y a la piedad. *Latréia* se refiere al sometimiento que se debe a la divinidad. Como sinónimo de *threskeía* se empleaba a veces *theosébeia*. Tampoco en sánscrito se da, y los hinduistas no hablan de religión, sino de *Sanátana Dharma*, que puede ser traducido como Ley Eterna. Los budistas ni se plantean la cuestión, y en pali dicen *Dhammapada* o Camino de la Verdad (de la Sabiduría, de la Paz, del Conocimiento Supremo, de la Realidad). En estos casos, además, aplicarles el término «religión» es referirlo «a una experiencia que no liga, sino que desliga, que libera»³⁸. Los chinos hablan de *Tao* (Camino de la vida), en Japón se dice *Shinto* (Camino de los dioses) y entre los musulmanes *Islam* (entrega, sumisión, Paz). También entre los cristianos se habló en los orígenes de *El Camino*, propio de quienes buscan a Dios siguiendo los pasos de Jesús.

33. BRELICH, A., *Prolegómenos a una historia de las religiones*, en PUECH, H. CH. (ed.), *Historia de las religiones, I: Las religiones antiguas. I*, Siglo XXI, Madrid 1983, 5ª ed., p. 35.

34. Cf. *De natura deorum*, II, 28, 72.

35. Cf. *Divinae institutiones*, IV, 28..

36. *La Ciudad de Dios*, 10, 3, 2, en *Obras de San Agustín*, BAC [171/XVI], Madrid 1977.

37. *La verdadera religión*, 55, 113, en *Obras de San Agustín*, BAC [30/IV], Madrid 1958.

38. PANIKKAR, R., *El espíritu del hinduismo*, en «Religión y Cultura» 41 [1995] 31.

En África y en las poblaciones aborígenes de América es una experiencia inherente a la vida social e inseparable de las demás iniciaciones, que giran en torno al valor supremo de la vida. Algo parecido puede decirse de los judíos, para quienes la *Torá* rige todos los ámbitos de la existencia. La religión en su pluralidad de formas parece, pues, una *actitud vital* propia de quienes asumen la existencia como vía de liberación y salvación por la adhesión a algo o a alguien que conduce al descubrimiento de la verdad originaria de la realidad, en cuanto tal suprema, divina (luz que ilumina), y en la que encuentran identidad y horizonte, arraigo en el ser y dinamismo en la existencia.

1.2. *Experiencia y religión*

Por todo esto conviene tener en cuenta que al emplear la palabra *religión* aplicamos a la comprensión de la experiencia nuestras propias categorías. Y por experiencia hemos de entender, en este sentido, todo lo que interior o exteriormente nos pasa y en virtud de lo cual captamos algo³⁹. La experiencia religiosa es diversa en cada individuo y si otras tradiciones son religiosas, lo son no en el sentido en que nosotros entendemos la religión, y que probablemente sus miembros no asumirían para sí. Quizá se trate de abrir el abanico, de ampliar el concepto a otras formas de experiencia humana, a otros mundos, a otras realidades que no son la nuestra y de las que, en principio, tal vez sólo entendamos eso: que no son como la nuestra, y que si queremos comprender hemos de vivir en la tensión de escuchar lo que de sí nos dicen ellas mismas y cómo nos ven a nosotros.

No obstante, quienes dicen vivir según criterios religiosos quizá coincidan en afirmar su conciencia de que existe algo originario o último de lo que no disponemos a nuestro arbitrio, de lo que dependemos, y que la plenificación de lo humano depende de la adhesión a sus criterios o ritmos. Así, religiosa sería toda experiencia humana (activa o pasiva, pensamiento, gesto o comportamien-

39. Pienso que es necesario eludir la reducción del término «experiencia» al ámbito de lo empírico, que desde Aristóteles marcó el criterio de científicidad y, posteriormente con el positivismo, el de racionalidad. La ciencia, o lo científico, entendido como lo que puede ser demostrado, en cuanto estrictamente se ciñe a los datos de supuesta *experiencia pura...* parece mostrarse metodológicamente infructuoso en muchos casos para la misma ciencia. Ante todo porque «ciencia es la investigación de un objeto con el método que éste exige, pero no con un método general válido para todo, que destruya su carácter propio» (NÚÑEZ DE CASTRO, I., *El rostro de Dios en la era de la biología*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Madrid-Santander 1996, p. 28). Para una justificación de esta propuesta, cf. JIMÉNEZ, J. D., *Sobre lo religioso y la religión*, en «Religión y Cultura» n. 196 [1996] 117-136.

to) que mueve al reconocimiento de un origen que nos supera, que da razón del mundo, sentido a la vida y respecto del cual se está en relación liberadora y salvífica.

Por experiencia entiendo aquí —insisto— la captación de algo interno o externo al sujeto, que en cuanto humana es histórica y está sometida a los prismas de la condición individual, social y cultural, que la posibilitan y la condicionan. De eso originario venimos, en ello estamos, nos fundamenta y es de otro modo, es decir, no es como nosotros, pero nos envuelve, es ontológicamente diferente en cuanto fundamento que da el ser y confiere identidad, por lo que nos trasciende, es *trascendente*. Las personas religiosas consideran que todo adquiere sentido desde él y que en él se halla la clave de interpretación de la vida. Por eso libera de las ataduras de lo inconsistente y dinamiza la condición humana en el camino de su plenificación.

2. Qué queremos decir cuando decimos «teología»

Las religiones se remontan a acontecimientos en los cuales se manifiesta un cierto *horizonte de sentido* experimentado por alguien como proveniente de lo divino. Conscientes de no poder disponer de ellos según sus propios criterios, los hombres religiosos ponen especial interés en la memoria de esos acontecimientos en los que lo supremo ha sido captado por la experiencia humana. Esta experiencia no se da en objetos o sucesos distintos de lo humano, pero se entiende como *recepción* de algo no específicamente humano que, sin embargo, compete al hombre en su humanidad y es humanamente captado. No es consecuencia o producto de una especulación, aunque ésta no se halle excluida y su captación se encuentre en relación con la capacidad humana de conocer y enjuiciar. Es lo que se llama *revelación*, entendida en sentido amplio como «una iluminación de la inteligencia, en la forma que sea»⁴⁰.

La revelación «dice siempre algo a lo que el hombre es antes de recibirla. En esta especie de intercambio (*sit venia verbo*) o de complejión entre la palabra y la voz de la conciencia la revelación escrita constituye lo que estrictamente debe llamarse palabra de Dios. Pero una palabra de Dios entendida, no como un código, sino precisamente como un espíritu. Y además un espíritu que tiene el carácter real y positivo de ser fuente de vida para todos aquellos que reciben la revelación»⁴¹. Revelación que es *intrínsecamente histórica*, puesto

40. ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, p. 457; cf. SCHMITZ, J., *La revelación*, Herder, Barcelona 1990, pp. 11-17.

41. ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, p. 70.

que Dios ha querido manifestarse en la historia «de una manera multiforme y en distintas y múltiples ocasiones» [Hb 1,12]. Pero no sólo por esto, sino «porque en este caso la historia no es respecto de la revelación un accidente que a la revelación le ocurre, o algo en que la revelación está recibida, sino que la historia es la revelación misma en acto»⁴²: «el ser histórico es precisamente el acto formal en que la revelación consiste como Palabra de Dios»⁴³.

La revelación es una iluminación que ha de ser entendida como «principio de vida»⁴⁴, y que no ha de entenderse como fuente de conocimientos interesantes e, incluso, importantes. La revelación «envuelve la inteligencia, pero no va dirigida exclusivamente a ella»⁴⁵, se recibe en la inteligencia, pero no para que esta inteligencia juzgue y emita proposiciones y enunciados, sino para que aprehenda lo real en cuanto tal. En su trilogía *Inteligencia sentiente*⁴⁶ Zubiri afirma que lo que constituye la inteligencia es precisamente la aprehensión de lo real en tanto que real. La revelación de Dios se dirige a un ser inteligente al que envuelve, concediéndosela para que ese ser inteligente, el hombre, «dé su corazón a aquello que recibe. *Cor dare* es el origen de la palabra *credere*. Efectivamente: la revelación está hecha para ser creída por sus recipientes»⁴⁷, quienes tienen la responsabilidad de «comunicarla a los demás»⁴⁸.

¿Qué es, pues, «teología»? La reflexión que hace un creyente en torno a su fe⁴⁹. Ahora bien: un creyente puede dirigir su reflexión teológica también a ámbitos que no corresponden a cuestiones de su fe, a saber, a los contenidos de la fe de otras personas religiosas, que son religiosas de otra manera a como uno lo es, o incluso no religiosas.

La cuestión se matiza en clave zubiriana considerando la siguiente distinción: *teologal* y *teológico*, *deidad* y *divinidad*. A la cuestión nuclear de la pregunta por el fundamento de lo real llama Zubiri religación o problema de la deidad, matizado para el hombre en la experiencia teologal. A dicha cuestión

42. *Ibíd.*, p. 71.

43. *Ibíd.*

44. *Ibíd.*, p. 458.

45. *Ibíd.*

46. *Inteligencia sentiente: Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1982; *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid 1983.

47. *El problema teologal del hombre: Cristianismo*, p. 459.

48. *Ibíd.*

49. «La Teología no es nada más que la reflexión de un creyente que intenta comprender mejor su fe» (GONZÁLEZ.-CARVAJAR SANTABÁRBARA, L., *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander 1998, 15ª ed. (reelaborada), p. 13).

puede responderse de modo diversificado. Para unos el fundamento de religión es la materia en evolución; para otros es la totalidad en sus diversas denominaciones, en clave monista o dualista, con todos los matices propios, p. ej., de las diversas corrientes hinduistas, budistas, taoístas o sintoístas; para el teísta, es Dios. En este último la religación genérica se transforma en *religación religiosa*, el problema de la deidad en problema de la divinidad, la experiencia teologal en experiencia teológica. Lo teologal es fundamento del saber teológico, pero no dice referencia *simpliciter* a Dios, sino a la cuestión de la experiencia del fundamento.

La diferencia entre la indagación teológica y la teologal reside en que aquélla es fundamentalmente *teocéntrica*, mientras ésta es investigación sobre el fundamento del poder de lo real. La filosofía de la religión, que estudia la dimensión teologal humana, se constituiría para el hombre religioso en *teología fundamental*, en búsqueda de los criterios de adecuación e inteligibilidad del problema de Dios como fundamento de lo real, que pone luz sobre su vida y el sentido de la misma. Conviene, pues, matizar algunas cuestiones: lo que Zubiri denomina *ultimidad de lo real* no es Dios, sino el ámbito donde se sitúa la pregunta por la divinidad y, en cuanto tal, el marco de su manifestación en la mundanidad, esto es, la deidad. En el ámbito de la deidad se da la experiencia teologal; su concretización en una entidad personal trascendente da paso a la experiencia teológica.

Si hemos de hacer nuestra vida con las cosas, hemos de saber qué son. A esta pretensión llama Zubiri *voluntad de verdad real*. Además, «en su religación personal el hombre tiene *velis nolis* una voluntad de verdad real. Voluntad de verdad real, es decir, de asentar de una o de otra manera su ser, aunque sea en sí mismo, como es el caso del ateo»⁵⁰. Para el teísta, esta experiencia de búsqueda del fundamento, como experiencia problemática del mismo (en cuanto supremo posibilante e impelencia suma), configura su ser como *experiencia de Dios*. «Dios está patente en el *ser* mismo del hombre. El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre *consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en Él»⁵¹. Las aspiraciones de su corazón y el arrobo hacia el infinito son *indicio y efecto* de la más profunda dimensión humana: «del ser del hombre en Dios»⁵², en quien «vivimos, nos movemos y somos». La religión, en este sentido, no es un mero acto humano: es el ser mismo del hombre impulsado a cono-

50. *El hombre y Dios*, p. 364.

51. *Ibíd.*, p. 443.

52. *Ibíd.*

cer su propia condición, el hombre que se conoce en aquello que le religa, en la raíz de lo que es, en Dios.

La pretensión de Zubiri fue mostrar cómo la religión es razonable, esto es, el adherirse a un ser trascendente fundante de la realidad, si bien depende en último término de un *acto radical de fe*, de aceptación por parte del hombre de quien se muestra como fundamento. El hombre es un ser con entidad propia, pero no puede dar razón última de lo real en y desde sí: es un *absoluto relativo*. El fundamento que da razón última de la realidad ha de ser *absolutamente absoluto*. «Todas las cosas son reales, pero ninguna es “la” realidad. Pero “la” realidad es real porque me determina físicamente haciéndome ser relativamente absoluto. Luego existe otra realidad en que se funda “la” realidad. Y esta realidad no es una cosa concreta más, porque no es “una” realidad sino el fundamento de “la” realidad. Y como fundamento de un poder determinante de mi ser relativamente absoluto, será una realidad absolutamente absoluta. Es justo la realidad de Dios»⁵³.

Ocupándose de las cosas se ocupa el hombre de su ultimidad como voluntad de fundamentalidad. Para el creyente se añade a esto la *entrega de la fe*, que se refiere a un ser trascendente como *realidad-fundamento*. Es por eso por lo que el problema de Dios no es algo exclusivamente teórico. Aquí lo razonable va más allá que lo racional, dado que «es congruente aceptar en la vida aquello que la razón conoce, sea o no suficiente este conocimiento»⁵⁴, aunque en su escrutar no agote la profundidad de lo conocido.

La teología es, pues, la intelección por el logos humano de la revelación de Dios, la aplicación de una inteligencia envuelta por la revelación a la reflexión sobre los contenidos de la fe, la tensión a pensar a Dios mismo desde su revelación, a considerarlo como objeto del pensamiento, «Dios para pensar»⁵⁵. Pensar a Dios (*ratio deitatis* o teología especulativa), al hombre y al mundo desde Dios (la *ratio deitatis* en la *tradición* o teología histórica), cómo se vive la revelación en cada contexto vital (exégesis y hermenéutica o teología bíblica). Respecto de esta última perspectiva, convendría matizar, a mi modo de ver, cierta diferencia de complementariedad entre exégesis y hermenéutica. Aquélla sería la interpretación de los textos en el ámbito de su emergencia (lo que significó en la época en que se escribieron); ésta su interpretación en momentos posteriores, como constante actualización de la realidad revelada. Algo parecido a

53. *Ibíd.*, p. 148.

54. *Ibíd.*, p. 263.

55. GESCHÉ, A., *Dios para pensar. I: El mal - El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995; *II: Dios - El cosmos*, Sígueme, Salamanca 1997.

lo que se dirá después de la evolución del dogma como actualización de la revelación. La teología, por tanto, ha de abarcar estas tres perspectivas: especulativa, histórica y bíblica, remontando la corriente en que navega para actualizar constantemente la experiencia originaria.

3. ¿Teología «de la religión» o teología «de las religiones»?

Aquí actualizo mi *tercer presupuesto*, ya insinuado, pienso que consecuencia de los anteriores, o mejor, de mi propia condición, por ser yo quien soy. Se dice con dos palabras: «soy cristiano», y mi visión está marcada por esta religión en su confesión católica y en su tradición agustiniana. Mi aproximación será, pues, desde una teología cristiana (de la religión o de las religiones).

El hombre es un animal que habla, decían los filósofos antiguos: *homo loquens*. Decir que el hombre es *locuente* no quiere decir sólo que hable, sino también que es hablado, *homo locutus*. «Hablar no es tanto que yo pueda hablar, sino que yo pueda entender el habla. Un mudo es plenamente hombre, aunque no hable»⁵⁶. Entendemos a quien nos habla y podemos ser entendidos en lo que hablamos. Cuando uno quiere conocer a otro en lo que es, ha de pedir que se manifieste. Si no es así, podrá llegar a saber que existe, pero no quién es. Los hombres religiosos son fundamentalmente locuentes: hablan de lo que han oído, dicen lo que han captado. La revelación como raíz de la religión se entiende en este sentido. Ahora bien, sea cual fuere su modalidad operativa (audición o visión, por ejemplo), la revelación en cuanto tal no se encuentra en el hecho de oír o de ver, sino que está en la luz o en la palabra recibidas por alguien que lo aprehende según sus medios humanos, pero de un modo distinto del que «ordinariamente pueden darle estos propios medios humanos»⁵⁷. Así, la revelación no se da primordialmente para transmitir de modo milagroso un código o un conjunto de enunciados, sino que se trata de «una experiencia que ha de atestiguar y que, de esta manera, se convierte en mensaje, el cual, como mensaje proclamado, quiere ofrecer a los oyentes una nueva posibilidad de vida»⁵⁸. Los hombres afectados por una revelación juzgan los acontecimientos y reflexionan sobre la vida a la luz de unos criterios que, mostrándose en los acontecimientos, no provienen de ellos y los trascienden, embargando y envolviendo la vida de quien la recibe.

56. PANIKKAR, R., *El espíritu del hinduismo*, en «Religión y Cultura» 41 [1995] 26.

57. ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, p. 457.

58. SCHMITZ, J., *La revelación*, pp. 24-25.

Cuando los contenidos revelados son plasmados por escrito surgen los *textos sagrados*, fruto de la inspiración en que un determinado creyente se ha encontrado por moción o iluminación divina. No todo lo que es revelado acaba siendo puesto por escrito, ni todo lo que se escribe es fruto de una revelación. La transcripción de relatos de la vida dentro de una tradición religiosa, o la narración de sucesos o leyendas, pueden formar parte de un libro sagrado sin ser por ello revelación. Suelen ser una consecuencia: la interpretación de una experiencia de revelación es también experiencia religiosa, de tal manera que los hechos posteriores en el tiempo son interpretados a su luz y la memoria del acontecimiento revelativo originario permitirá acceder a su contenido a quienes no lo presenciaron o no fueron sus coetáneos. Memoria mediada por la interpretación de quienes la reciben como *camino de vida*, pues toda revelación —repito con Zubiri— «está dada al hombre para que dé su corazón a aquello que recibe»⁵⁹. La entrega de la propia vida en el despliegue de la experiencia originaria de ese *algo más* que le aborda es la *fe*. Decisión de entrega que dinamiza la existencia y se concretiza en acto, obrando en la historia la liberación y la salvación. La progresiva cristalización de la experiencia liberadora y salvífica en enunciados y su articulación en doctrinas que la explicitan, es lo que llamamos *creencias*⁶⁰.

Las religiones suelen concretar sus *credos* como *símbolos de fe*. Se trata de símbolos abstractos pertenecientes al lenguaje discursivo que conceptualizan relaciones, esquematizándolas e insertándolas en un sistema de significado. En ellos resuena (*repercute*) la experiencia originaria, a la que se cortan las alas si se les considera sólo como artículos doctrinales. Por eso el símbolo abstracto o conceptual ha de ir acompañado del símbolo que podemos denominar *inmediato*, en el sentido de concreto, vivencial. Símbolo que no explica nada, pero lo dice todo, y suele hacerlo evocando, casi sin nombrar, insinuándose en las palabras e invitando a la participación, a la relación y al encuentro. Estos símbolos, precisamente, no necesitan explicación para quien los capta como tales.

Es el caso de la liturgia. Al recitar el *Symbolum Apostolorum*, lo que resuena en el cristiano es la invitación a vivir las realidades del mundo según la voluntad salvadora de Dios (Padre) y su entrega desinteresada (Hijo) en el amor (Espíritu) desde una comunidad de fe y de amor (Iglesia). Su sola reiteración

59. *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, pp. 458-459. Cf. BLÁZQUEZ, R. Y PIKAZA, X., *La historia de la salvación. Hecho y relato*, en GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, O.; MARTÍN VELASCO, J.; PIKAZA, X.; BLÁZQUEZ, R.; Y PÉREZ, G., *Introducción al cristianismo*, Caparrós, Madrid 1994, pp. 113-126.

60. Cf. PANIKKAR, R., *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994, pp. 25-28.

como símbolo abstracto vacía de contenido la realidad concreta del encuentro. Son dimensiones que no pasan a nuestra vida por los circuitos del pensar, pero que *repercuten* en ella de un modo decisivo, haciendo resonar en nosotros la experiencia originaria de salvación en Cristo, que transforma nuestra visión del mundo, nuestra conciencia, y nos hace ver las cosas de otro modo. Es entonces cuando se despliega también la acción del pensamiento, como manifestación de la vitalidad del símbolo.

Un símbolo que no hiciera pensar no sería tal, mas no porque sea creación del pensamiento, sino precisamente porque lo ha captado un ser reflexivo al que hace pensar y, al mismo tiempo, libera del pensamiento, causando sosiego y complacencia. En este caso, no somos nosotros los que moldeamos un credo, aunque en su formulación haya intervenido la acción reflexiva del hombre, sino que es el credo como símbolo el que moldea nuestra vida al hallarse en él la resonancia, la *repercusión* de la experiencia originaria. No se trata, pues, de acomodar la vida a unos principios ajenos a la misma, exteriores, sino que son considerados como propios de una relación que nos ha hecho ver algo que antes no veíamos, de un encuentro que ha cambiado nuestra mentalidad, de una *conversión*.

Algo parecido cabe decir de los sacramentos y sacramentales. Para un cristiano, por ejemplo, la presencia real de Cristo en la Eucaristía no es la remisión de un signo como si de un elemento intermedio que une dos polos se tratase, sino que es su presencia como relación actual, como actualidad, como *presencia de algo en algo*, de modo que la Eucaristía es presencia actual de Cristo en el pan y el vino, que se actualiza en una relación no ignorada, es decir, en la conciencia de participar en un banquete de comunión y en el que no basta con comer, sino que hay que comulgar, pues Cristo no sólo es recordado, sino que es presencia actual como alimento de comunión de vida. Cristo es principio de vida, y en la Eucaristía esto significa su *actualidad en el pan como alimento*⁶¹. Una exposición del Santísimo no es tan sólo la realidad de un signo que remite a quien lo contempla al ámbito de lo divino, sino la presencia misma de lo divino entre los hombres sacramentalmente, es decir, de modo *inmediatamente* accesible, actual. No se actúa la presencia de Cristo, es decir, no le traemos aquí ni le arrastramos a voluntad de modo automático por la pronunciación de una fórmula, sino que se actualiza en la entrega de su vida por el don de la *palabra de comunión*. Es por esto por lo que es una *experiencia de encuentro* en la que nos *incorporamos* a su vida divina.

61. Cf. ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, pp. 397-421.

La Eucaristía, en este sentido, no es ni algo objetivo (si una forma consagrada se cae al suelo no es Cristo a quien se pisa y si un ratón la come no comulga) ni algo subjetivo (no soy yo quien le confiere entidad, no depende de mí su verdad, no soy su propietario), sino que es *relación*, es decir, no algo que se tiene, sino *algo en lo que se está con alguien*, que nos constituye una vez que hemos tomado conciencia de ello, que no nos deja igual, en lo que estamos implicados y nos transforma. Es por lo que bien puede decirse que «se afirma más allá de nuestros discursos»⁶², que tiene su propio decir, su genuino *lógos*, su peculiar lógica: la del sentido propio del espesor mismo de la vida, difícilmente tematizable, no siempre lexicalizable, pero que nos ayuda a vivir creativamente, pues sobre ella se *soporta* nuestra vida en cuanto de difuso, inaferrable y misterioso hay, haciéndola transitable, plausible, sensata, comprensible, desde aquí también pensable. Es lo que posibilita que hablemos de ello con criterios no sólo epistemológicos, sino también ontológicos, pues es la vida la que cambia, nuestro ser en relación con su Ser.

Desde el punto de vista formal, la teología se aproxima a la religión como visión teísta de la religación. En este sentido es teología «de la religión», porque le interesa la dimensión originaria de todo fenómeno religioso. Ahora bien, considerando que la religión se vive históricamente, la teología ha de considerar la peculiaridad de cada fenómeno religioso, pues las manifestaciones no son indiferentes al hecho religioso. Desde aquí es necesariamente teología «de las religiones». Lo que parece claro es que el estudio teológico de las religiones supone una visión teocéntrica del fenómeno religioso. Y particularmente este aspecto se ha desarrollado en el ámbito de la teología cristiana.

4. Cristianismo y religiones

Las religiones se configuran, se perfilan y abarcan desde la dimensión que atañe a la ultimidad hasta la institución social, pasando por la transmisión de experiencias propias de cada colectividad. En el caso del cristianismo todo ello se encuentra marcado por su cariz esencialmente teocéntrico y constitutivamente encarnacional. Para un cristiano la vía de acceso a Dios es Dios mismo encarnado. Es cristiana toda persona para quien Jesucristo es decisivo, a saber, a quien la vida y la muerte de Jesús le resultan fundamentales y su resurrección esencial. Los cristianos no sólo afirmamos la verdad del cristianismo, sino que, además, decimos que es una vía divina para que los hombres accedan a Dios, con-

62. VIDAL, J., *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milán 1992, p. 222.

secuencia de un acontecimiento fundamental: del acceso humano de Dios a la humanidad. Para los cristianos «Cristo no solamente es el predicador de Dios, sino que es Dios mismo conduciendo a los hombres a la realidad más profunda de Dios»⁶³.

¿Y las demás religiones? ¿Qué decir de ellas? En la actualidad, dado el cariz que han tomado las relaciones y las sociedades, el cristianismo no tiene que atender tan sólo a las diversas mentalidades que marcan actitudes diferentes entre sus fieles, sino que ha de afrontar también *lo que de Dios se dice* en otras tradiciones religiosas, considerando abiertamente *lo que Dios le dice* desde otras tradiciones religiosas. A lo largo de la historia la concepción cristiana de Dios ha tenido que *habérselas* con otras formas de entender lo divino, de expresar su experiencia y de vivir el sentido religioso de la existencia. Hoy se plantea la cuestión de modo más urgente. Y no basta abordar el tema desde el punto de vista cognoscitivo, es decir, saber qué dicen otras personas de Cristo y de los cristianos, sean éstas creyentes de otras religiones o incluso ateas, sino que hemos de considerar también el aspecto pragmático: todas las religiones están en un proceso constante de *renovación creativa*. Las religiones no son estáticas y su evolución puede ser también el resultado de influencias mutuas.

Sin embargo, el diálogo no ha de tender a la homogeneidad y ninguna reconsideración teórica (filosófica o teológica) tiene como objetivo la uniformidad. Quizá haya sido una tentación, sobre todo desde el mundo cristiano, tematizada teológicamente en tesis como la del *cristianismo anónimo*, que más bien habría de ser aplicada a las relaciones que tienen con la Iglesia los miembros de otras religiones, pues de lo contrario parece una proclamación anticipada de la victoria del cristianismo. Tampoco, según mi parecer, las teorías sobre exclusivismo, inclusivismo, pluralismo y relativismo nos aclaran mucho el panorama. Incluso lo que ha sido denominado *tolerancia* no ha pasado en la práctica del aspecto cognoscitivo. El *encuentro* entre las religiones ha de ser *histórico*, porque en el fondo todos somos el resultado de la interacción de pueblos y culturas, es decir, todos nos hallamos enraizados en una *universalidad* e *interculturalidad* que *se va actualizando* en la medida en que cada uno de sus brotes reconoce la verdad de su raíz y se abre a la renovación constante en que consiste también su fidelidad⁶⁴.

El cristianismo se halla en esta situación y en su constante dinamismo de autocomprensión hace bien en buscar similitudes, semejanzas y coincidencias,

63. ZUBIRI, X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 330.

64. Cf. SHORTER, A., *La revelación y su interpretación*, Paulinas, Madrid 1986, pp. 245-248.

mas no para asimilar a sí las demás religiones, sino para cerciorarse él mismo de su verdad, es decir, de que se halla en la senda adecuada en el seguimiento de Cristo, de que es fiel a su origen, como signo de su vocación desde su especificidad en Cristo. Como dice A. Shorter, «el cristianismo no niega a otras religiones sus elementos propios. Por el contrario, los cristianos están obligados a buscar pruebas de que sus ideas son compartidas. Este es el sentido de las frases patrísticas *vestigia Christi* y *semina Verbi* y de lo que el Consejo Mundial de las Iglesias y el concilio Vaticano II llaman escuchar la palabra que habla a los cristianos desde fuera de los límites visibles de la Iglesia»⁶⁵. El problema actual quizá no sea tanto la reflexión que los cristianos hacen sobre su historia, los dogmas y la revelación, sino lo que el cristianismo es «dentro de la historia de las religiones y lo que es el fenómeno de la historia religiosa. Es un examen de conciencia no por lo que afecta a la historia de la revelación cristiana sino por lo que afecta a la teología de la historia en cuanto historia en que Dios se manifiesta. Es la teología cristiana —todavía en ciernes y en balbuces— de la historia de las religiones»⁶⁶.

Para una consideración de este tipo, conviene atender —como ya decíamos anteriormente— no sólo a la revelación de Dios en la historia, sino a la historia misma como revelación. La revelación es un acto histórico y, al mismo tiempo, ese acto manifiesta lo que subyace a la sucesión de hechos. La revelación es intrínsecamente histórica en dos sentidos: es *múltiple*, porque se da a lo largo de la historia, y dice referencia a un *ser histórico*, el hombre, con sus vicisitudes individuales, sociales y culturales. La manifestación de la voluntad divina de liberación y salvación del hombre y del mundo, centrada en una acción peculiar que se constituye en motivo aglutinante de una colectividad y marca decisivamente el acontecer histórico, es lo que configura el núcleo revelativo de las grandes religiones conocidas. Sus diferencias vendrán marcadas por la modalidad revelativa (visión mística, audición profética, manifestación encarnada...) y por su contenido (doctrinal, moral, ritual). Judaísmo, cristianismo, islamismo, vedismo y brahmanismo, budismo y mazdeísmo (zoroastrismo) participan de estas características. Como religiones vivas, les corresponde la responsabilidad histórica de tenerse en cuenta.

Dentro de este marco referencial, el cristianismo aparece como una religión revelada en el sentido genuino de la palabra y con una clave de peculiaridad, porque no revela un contenido doctrinal o un código referencial, sino la perso-

65. *Ibíd.*, p. 248.

66. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, p. 324.

na de Jesús de Nazaret, en cuyo seguimiento se unifican los hombres en comunión de vida entre sí y con Dios. De un modo u otro, todas las religiones citadas hablan de liberación y salvación. Conviene, pues, que se entable el diálogo pertinente entre quienes buscan una *humanidad nueva*. Es lo que sugiero en adelante, desde un punto de partida cristiano. Todo ello suponiendo que las religiones no son algo estático ni su consideración únicamente teórica. «El Evangelio es un estilo de vida, y Cristo revela su señorío y su actividad salvadora por medio de acontecimientos y relaciones de amor, de compasión y de esperanza a través de la libertad del pecado, de la culpa y del sufrimiento; en una palabra, a través de la reconciliación.

Otras religiones son incompletas, pero el cristianismo lo es también. La peregrinación cristiana continúa y su forma futura dependerá, en gran medida, de las repercusiones que experimente desde la interpenetración con otras religiones. Igualmente, el cristianismo no niega a otras religiones el derecho a hacer su propia lectura de la historia de la salvación universal»⁶⁷. Las religiones son como espejos en los que se refleja la luz de la lámpara que no se puede esconder. No son ellas la luz ni la lámpara, sino el reflejo que remite por la luz a la lámpara que no se apaga. No todos los espejos son iguales ni reflejan del mismo modo. Que lo hagan según sus posibilidades depende de mantenerlo lo más limpio posible.

José Demetrio JIMÉNEZ, OSA.

67. SHORTER, A., *La revelación y su interpretación*, p. 248.