

RAE

- 1. TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de investigación realizado acerca de la teología cristiana del pluralismo religioso, por el cual se opta a LICENCIADA EN TEOLOGÍA.
- 2. TÍTULO:** TEOLOGÍA CRISTIANA DEL PLURALISMO RELIGIOSO. UN ACERCAMIENTO A PARTIR DE LA EXPERIENCIA CREYENTE.
- 3. AUTORA:** Jackelin García Garzón
- 4. LUGAR:** Bogotá D.C.
- 5. FECHA:** Junio de 2011
- 6. PALABRAS CLAVE:** Pluralismo religioso, teología cristiana, experiencia creyente, revelación, cultura, lenguaje sacramental, dimensión de profundidad teocentrismo jesuánico, inreligionación, encuentro interreligioso.
- 7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El siguiente trabajo tiene como objeto realizar un acercamiento a la teología del pluralismo religioso, enfatizando de manera particular en la sistematización que desde los fundamentos de la tradición cristiana, se puede hacer de la misma. Buscando de manera específica proponer, por medio de tres capítulos, un camino que oriente la construcción de una teología cristiana del pluralismo religioso.
- 8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Este trabajo se desarrolla en la línea “Biblia, teología y educación” de la Universidad de san Buenaventura, sede Bogotá.
- 9. FUENTES CONSULTADAS:** Dei Verbum En: *Concilio Vaticano II: Documentos Conciliares*. Bogotá: San Pablo, 2000; Dupuis, Jacques. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae, 2000; G. Ravasi, Rossano, Girlanda, A. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid, Paulinas, 2001; Restrepo Sierra, Argiro. *La Revelación según René Latouille*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2000; Mardones, José María. *La vida del símbolo: Dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae, 2003; Tillich, Paul *Teología sistemática I, la razón y la revelación: el ser de Dios*, Salamanca: Sígueme, 1982; Tillich, Paul., *La dimensión perdida: Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970; Torres Queiruga, Andrés, *La Revelación de Dios en la Realización del Hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987; Torres Queiruga, Andrés. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander: Sal Terre. 2001; Torres Queiruga, Andrés. *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Madrid: Trotta, 2008.
- 10. CONTENIDO:** En el trabajo se realiza un acercamiento a la teología del pluralismo religioso, teniendo como presupuesto la experiencia creyente cristiana. En el primer capítulo se evidencia la progresividad de la revelación como fundamento de la pluralidad, a partir de la interpretación creyente que a lo largo de la historia, en el seno de la tradición cristiana, se ha hecho de la revelación de Dios. En el segundo capítulo se profundiza en el carácter antropológico de la experiencia creyente, buscando con ello evidenciar cómo la interpretación y sistematización teológica del encuentro experiencial del ser humano con lo trascendente, está mediado por la interrelación de las dimensiones antropológicas que le son propias. De esta forma, junto a la progresividad de la revelación cristiana y al carácter antropológico de la experiencia creyente, el último capítulo pretende establecer los elementos que fundamentan una teología cristiana del pluralismo religioso, como lo son: el lenguaje sacramental cristiano, el teocentrismo jesuánico y la inreligionación. Finalmente, se presentan las conclusiones del estudio que buscan argumentar el carácter de sentido que para la reflexión teológica actual posee la pluralidad religiosa.
- 11. METODOLOGÍA:** La herramienta metodológica a partir de la cual se realizó esta investigación responde al diálogo correlacional entre el método inductivo y hermenéutico.
- 12. CONCLUSION:** La teología cristiana del pluralismo religioso debe ser identificada como una teología fundamental, cuyo punto de partida y horizonte de reflexión parte del reconocimiento de las otras religiones, como escenarios reales de la revelación del Misterio Común, en cuanto realidad trascendente que ha sido experimentada e interpretada por los cristianos como Dios trinidad de amor.

TEOLOGÍA CRISTIANA DEL PLURALISMO RELIGIOSO.
UN ACERCAMIENTO A PARTIR DE LA EXPERIENCIA CREYENTE.

JACKELIN GARCÍA GARZÓN

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE TEOLOGÍA
2011

TEOLOGÍA CRISTIANA DEL PLURALISMO RELIGIOSO.
UN ACERCAMIENTO A PARTIR DE LA EXPERIENCIA CREYENTE.

JACKELIN GARCÍA GARZÓN

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

BOGOTÁ, D.C. - 2011

TEOLOGÍA CRISTIANA DEL PLURALISMO RELIGIOSO.
UN ACERCAMIENTO A PARTIR DE LA EXPERIENCIA CREYENTE.

JACKELIN GARCÍA GARZÓN
20061153010

Trabajo presentado como requisito para optar al título de profesional en
Licenciada en Teología

Director
Jaime Laurence Bonilla Morales

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
ÁREA DE TEOLOGÍA SISTEMÁTICA
BOGOTÁ D.C - 2011

NOTA DE ACEPTACIÓN

PRESIDENTE DEL JURADO

JURADO

JURADO

Bogotá, Junio de 2011

*A mis maestros y acompañantes
en el camino de formación teológica
Jaime Laurence Bonilla y Olvani Sánchez.*

AGRADECIMIENTO

La autora de esta monografía quiere dar gracias en primera instancia al Dios que se ha revelado a la humanidad como Misterio Común, a Aquel que en la cotidianidad de la existencia se dona como horizonte de sentido a toda la humanidad, al ser trascendente que elige la historia como el seno de su acontecer. A aquel Dios, comunidad de amor, que en la libertad de su ser, ofrece en gratuidad su acción salvadora a todo aquel que cae en cuenta de su acontecer salvífico y lo acoge como parte de su existencia.

De la mano del Misterio Común, fuente, inspiración y horizonte teológico, quiero agradecer el apoyo incondicional y la motivación constante frente a este reto, por parte de mi familia: mi mamá, Nieves Garzón, mi papá, Maximino García, Mis hermanos Luz, Juan, Wilson y Deisy; mí cuñado y amigo Mauricio y mis sobrinos, Dhamar, David y Sergio.

De igual forma quiero agradecer a mis maestros Olvani Sánchez y Jaime Laurence Bonilla, por los profundos y gratos espacios de reflexión académica que me ayudaron a orientar mi reflexión teológica y a decantar el horizonte de este trabajo monográfico. Junto a ellos a los profesores que acompañaron mi proceso de formación en teología, de manera especial, David López, Hernando Barrios Tao y Ángela María Sierra. A mis compañeros de camino Sidifredo Chaparro, Henry Hueso, Anselmus Barú y Manuel Flórez. Y junto a ellos a la comunidad religiosa de hermanas del Ángel de la Guarda.

Por último, quiero agradecer la confianza, el apoyo y la motivación constante e incondicional, del ángel que por este tiempo ha llegado a mi vida, David Vargas.

CONTENIDO

	PÁGINA
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO 1: El carácter progresivo de la Revelación	12
1.1. El carácter progresivo de la Revelación en la Sagrada Escritura	12
1.2. El carácter progresivo de la Revelación en la Constitución Dogmática <i>Dei Verbum</i>	21
1.2.1. Lineamientos de la reflexión teológica en la interpretación histórica de la revelación divina	22
1.2.2. Comprensión “renovada” de la revelación presente en la constitución <i>Dei Verbum</i>	27
1.3. Posibilidad del carácter progresivo de la Revelación Divina en la teología del pluralismo religioso	29
CAPÍTULO 2: Dimensión antropológica de la experiencia creyente	32
2.1. ¿Qué es la experiencia creyente? Una propuesta a partir del método de correlación	32
2.2. Unidad pluridimensional del ser humano	35
2.2.1. Dimensión de Profundidad	35
2.2.2. Dimensión relacional y simbólica	37
2.2.3. Dimensión Cultural	40
2.3. El ser humano y la experiencia creyente: Unidad pluridimensional	42
CAPÍTULO 3: Teología cristiana del pluralismo religioso	44
3.1. Lenguaje religioso cristiano, límite y posibilidad	44

3.1.1. Lenguaje cristiano, en cuanto lenguaje sacramental	44
3.1.2. Límites y posibilidades del lenguaje sacramental para la teología cristiana del pluralismo religioso	47
3.1.3. El lenguaje sacramental cristiano como fundamento mediador de la teología cristiana del pluralismo religioso	51
3.2. Teocentrismo jesuánico	53
3.3. Inreligionación: Camino cristiano de encuentro y hospitalidad con la pluralidad religiosa	57
3.3.1. Encuentro y la hospitalidad, presupuestos para el diálogo	58
3.3.2. Inreligionación	59
3.4. Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso	61
CONCLUSIONES	63
BIBLIOGRAFÍA	67

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo monográfico nace a partir del interés particular que la autora del mismo tiene por la teología del pluralismo religioso. El camino de formación en esta disciplina, a partir de la tradición cristiana, la ha llevado a descubrir que la reflexión teológica posee como punto de partida la experiencia creyente y, junto a ella, la interpretación que a partir de los presupuestos culturales se hace de la misma. De esta forma, la teología se comprende como la reflexión sistemática, por medio de la cual se articula dicha experiencia, como horizonte de sentido para una comunidad de fe particular.

Junto a la definición de teología, conviene también realizar un acercamiento a lo que en éste trabajo se llamará pluralismo religioso. Como bien lo presenta, Jacques Dupuis en la introducción de su libro *hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, la pregunta teológica por aquellas otras religiones que por siglos habían convivido con el cristianismo, siendo estas reconocidas ya no como religiones naturales sino como religiones reveladas, se enmarca históricamente, ad intra de la tradición cristiana, “entre los años inmediatamente anteriores y posteriores al concilio Vaticano II”¹. A partir de este momento histórico se inicia una amplia y profunda reflexión que propende fundamentar el quehacer teológico, de cualquier comunidad religiosa, sobre la base del Misterio Común que a través de la historia se ha revelado a la humanidad.

Sobre la base de estos presupuestos el siguiente trabajo tiene como objeto realizar un acercamiento a la teología del pluralismo religioso, a partir del método inductivo y hermenéutico, enfatizando de manera particular en la sistematización que desde los fundamentos de la tradición cristiana, se puede hacer de la misma, con lo cual se propone, por medio de tres capítulos, un camino que oriente la construcción de lo que el teólogo Jacques Dupuis ha llamado *teología cristiana del pluralismo religioso*.

¹ Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander: Sal Terrae, 1997), p. 13.

El primer capítulo tiene como objeto evidenciar la interpretación creyente que a lo largo de la historia se ha hecho de la revelación de Dios en el seno de la tradición cristiana, teniendo como fundamento específico la Sagrada Escritura, en cuanto experiencia fuente, y la tradición, entendida como el escenario cultural que ha actualizado el mensaje bíblico e interpretado el acontecer libre y dinámico de Dios en la historia. De esta forma, este capítulo se presenta como el fundamento para una teología cristiana de la pluralidad, en cuanto que, su interés radica específicamente en evidenciar cómo a partir de aquello que le da identidad al cristianismo, es decir, el Dios de Jesús revelado en Cristo y sistematizado a su vez por la tradición cristiana como la Trinidad, es posible establecer un puente de encuentro, y por qué no decirlo, de comunión con aquellas otras religiones que, a la luz de su cultura, han interpretado el acontecer de este Misterio Común.

Una vez abordado el carácter progresivo y dinámico de la revelación divina, el segundo capítulo busca ser enfático en la dimensión antropológica de la experiencia creyente, es decir, pretende evidenciar que si bien existe un ser trascendente que se revela, y que *ad-intra* de la tradición cristiana ha sido llamado Trinidad de amor, existe también un ser humano que lo acoge de forma experiencial. Dicho ser humano posee en la integralidad de su ser la capacidad no sólo de acoger tal revelación, sino también de comunicarla, vivirla y celebrarla en comunidad, como horizonte de sentido de su existencia. Por tal motivo, en el camino de construcción de una teología del pluralismo religioso, este capítulo nace con el propósito de fundamentar cómo la génesis de las religiones no solo está en la pluralidad de “formas” por medio de las cuales Dios se revela, sino en la diversidad de interpretaciones que el ser humano, a partir de la unidad de sus dimensión de profundidad, simbólica, relacional y cultural, ha hecho del acontecer del Trascendente.

De esta forma, teniendo presente el carácter progresivo y dinámico de la revelación de Dios y la dimensión antropológica de la experiencia creyente, el tercer capítulo realiza, de la mano de Andrés Torres Queiruga, un acercamiento a los elementos fundamentales de una teología cristiana del pluralismo religioso, a saber: sentido y significado del lenguaje cristiano en cuanto lenguaje sacramental, teocentrismo jesuánico como fundamento de interpretación y formulación teológica que reconoce la pluralidad, y la inreligión

como el pretexto para el encuentro entre el cristianismo y las demás religiones. De esta manera se concluirá reflexionando en torno a la necesidad de acoger la invitación de los teólogos cristianos, que al asumir el pluralismo religioso como elemento fundamental de su reflexión teológica, sienten la necesidad de hablar de la pluralidad no como una teología sectorial, sino como una teología fundamental, como un escenario de la revelación de Dios, del Misterio Común, del Transcendente.

CAPÍTULO 1

El carácter progresivo de la Revelación

Este capítulo busca realizar un sencillo acercamiento a la interpretación que, en el marco de la teología cristiana, se ha hecho del acontecer libre y voluntario de Dios en la historia, enfatizando, de manera particular, en el carácter contextual, progresivo y dinámico de dicha revelación. Para ello nos detendremos en los dos marcos de referencia de la reflexión teológica cristiana, en la Iglesia Católica: la Sagrada Escritura y la Tradición (desde la constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II). Cada parte corresponde a un apartado. La primera, como experiencia fuente, y la segunda, íntimamente ligada a la teología bíblica en cuanto experiencia renovada de la Iglesia Católica. En el tercer apartado enunciaremos la posibilidad de leer la progresividad de la revelación en el marco de la teología cristiana del pluralismo religioso.

1.1. El carácter progresivo de la Revelación en la Sagrada Escritura

La pedagogía y progresividad de la revelación escriturística se demarcan en la palabra y la historia, son estos dos aspectos los que nos permiten hacer lectura del encuentro dialogal y de sentido entre Dios, quien de forma gratuita y libre toma la iniciativa para auto comunicarse, y el ser humano, que por fe cae en la cuenta y experimenta la presencia de Dios, encuentro- experiencia que a su vez demanda ser comprendida y comunicada. A la luz de este presupuesto es claro comprender que la Revelación de Dios en la Sagrada Escritura fue haciéndose palabra, palabra concreta y real, palabra en y para la historia.

Si bien el texto sagrado de los cristianos es reconocido como palabra de Dios, primero de recordación oral y luego escrita, esta palabra, al ser parte dinámica y necesaria para expresar el acontecer de la revelación, posee una caracterización: es “interpersonal, dialógica, va de persona a persona, interpela y espera respuesta teniendo por naturaleza el diálogo”².

En este sentido, el carácter progresivo y unitario de la palabra, en cuanto mediación de lenguaje, propio de la revelación escriturística, se hace recurrente, por un lado, en la

² Rossano, G . y A. Girlanda, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Tomo 2 (Madrid: Paulinas, 2001), p. 1675.

expresión veterotestamentaria *palabra de YVWH*, por medio de la cual se busca identificar el carácter revelado del mensaje. Por otro lado, en el Nuevo Testamento el acontecimiento Jesucristo, ya que en él “la palabra aparece sustentada y trascendida por la encarnación, todo él es revelación y todo él es encarnación”³, encarnación en la historia. De esta forma los dos testamentos se unifican teológicamente en la verbalización de la experiencia a través de la palabra, palabra que en cuanto revelación divina “llama al ser humano a la escucha y obediencia, a la fe y a la acción”⁴. Palabra que se hace historia.

Si bien la pedagogía propia de la revelación divina presupone la palabra, la progresividad de la misma encuentra su cuna en la historia, entendida ésta no como la sucesión de acontecimientos al estilo griego, sino como una sucesión de tiempos, como un escenario del obrar de Dios que se repite y que a su vez une el pasado, por lo que hizo, el presente, porque lo está haciendo, y el futuro porque lo puede volver a hacer. Es así como al estilo semita, Dios articula la historia a través de sus acciones, porque aun cuando los tiempos y las circunstancias no sean comunes, el Dios que se revela es el mismo y “las muchas veces y diversas formas son fragmentos complementarios de un único discurso y de una historia única”⁵.

En el marco de la unidad teológica que la palabra y la historia otorgan a la revelación escriturística, ésta adquiere unos matices particulares, que reflejan tanto la unidad en el acontecer de Dios, como la diversidad de los modos y de las formas del acontecer de la revelación, que acaece en los contextos de la historia salvífica. Dichos matices están presentes de manera particular en los bloques literarios que componen la Sagrada Escritura, a saber: pentateuco, histórico, profético, sapiencial, sinóptico, jónico y paulino.

a) Pentateuco:

El acontecer de Dios en el pentateuco se presenta en torno a dos acontecimientos (creación y liberación), que a su vez se despliegan en cuatro direcciones (conocimiento, salvación,

³ Olvani Fernando Sánchez, “Hechos y palabras: hermenéutica de la Revelación a la luz del Vaticano II”, *Franciscanum, revista de las ciencias del espíritu* No. 143, (2006): p. 56.

⁴ Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda, *Op cit* p. 1675

⁵ *Ibíd.*, p. 1676.

ley y promesa)⁶ todas ellas enmarcadas en la iniciativa, libre y gratuita de Dios, que se da y acontece en la historia.

La creación, consignada en los relatos de los orígenes, presenta el inicio de la revelación, Dios se revela para actuar, para crear por la Palabra, hace diciendo. Se revela dando poder al hombre sobre todas las cosas, el poder de Dios llega a su cima en la creación del universo, su imagen se hace trascendente cuando de la nada crea con su Palabra todo lo que existe. Dios no sólo crea al hombre, sino que le da vida, establece un vínculo de relaciones con él, lo elige y hace promesas. El Dios de la promesa, es un Dios que actúa en la historia. Dios es atento a su pueblo, escucha sus plegarias y los *libera*, es el *liberador*, en el acontecimiento del Éxodo se revela como el que siempre libera. Es un Dios que no tolera a ningún otro dios en el ámbito de su poder y dominio, es el Dios que celosamente cuida de que sólo a él se le tribute culto (Ex 20,2). Elige a Israel y pacta con él.

En el marco de estos dos acontecimientos, emergen cuatro direcciones teológicas que, en sí mismas, develan la dinamicidad y progresividad propias de la revelación en los textos del pentateuco. De acuerdo con la primera dirección, Dios ante todo se revela para darse a conocer: *para que sepas que yo soy el Señor* (Ex 10,2). Al obrar Dios revela su misericordia, su justicia y su amor. Dios revela el esplendor que rodea su presencia, la bondad y misericordia que acompaña su acción (Ex 34,6), pero no la plenitud de su ser, porque su revelación no es una mirada en el interior de la verdad atemporalmente estática de Dios, sino una mirada de Dios que se da para entablar un diálogo con el ser humano, aun cuando su ser último sea un misterio inaccesible⁷.

A través de la segunda dirección, Dios se revela no para sí mismo, sino para el ser humano que lo necesita, por tal motivo, con la revelación divina se otorga al hombre un designio de salvación: cómo vivir y para qué vivir, es así como el ser humano encuentra en Dios vida y seguridad.⁸

El cómo vivir otorgado por la revelación salvadora de Dios, recoge a su vez la tercera y cuarta dirección: la ley y la promesa. No se podría entender nada de la experiencia de Israel

⁶ Cf. *Ibíd.*, p 1678-1679.

⁷ *Ibíd.*, p. 1678.

⁸ *Ibíd.*, p. 1679.

con su Dios fuera de la categoría promesa, ella en sí misma no se agota en el tiempo, porque el mismo Dios que ilumina a los profetas se sirve de la experiencia humana para revelar al hombre a sí mismo, el mismo Dios que una vez ha manifestado a Israel su voluntad, las exigencias de la nueva alianza y el camino que ha de recorrer, le otorga las diez palabras escritas por Él (Ex 19-20) como signo de su revelación y de la unificación del pueblo en torno a leyes morales. En este orden de ideas “la revelación de Dios es siempre fiel a sí misma y a la vez nueva, memoria y novedad”⁹.

b) Histórico:

Dios establece un vínculo de relaciones con el pueblo, lo libera, lo acompaña, se revela en la historia del pueblo, cumple sus promesas y entrega una tierra. Es un Dios que se hace presente a través del rey, gobierna y cuida de su pueblo fundando su unidad por medio del rey. Es un Dios que reside en el Templo, lugar donde habita su gloria. El templo es signo de la presencia de Dios. YHWH, es un Dios que imparte justicia.

Dios conduce la historia de todos los pueblos, no sólo de Israel, es Señor de la historia, está por encima de los poderes políticos y no hay lugar para un imperialismo idolátrico.

c) Profético:

En este bloque literario la revelación de Dios es por su palabra. Palabra mediada por la figura del profeta, un llamado, un enviado, un portavoz de Dios, no por iniciativa personal sino por voluntad divina. La palabra del profeta es palabra de Dios y no suya, Dios no es el objeto de su discurso, sino el sujeto¹⁰. La palabra del profeta, en cuanto palabra de Dios, es aquella que denuncia (idolatría, injusticia, abuso de autoridad, etc.), y que anuncia la salvación que sólo proviene de Dios, salvación que genera esperanza. El profeta habla del hoy, pero su pasado es la Torá.

El Dios de Israel es el Señor absoluto, cuya soberanía llena toda la tierra (Is 6,3). No hay más dioses que ese único (Is 41,4). Un Dios al que se le puede aplicar propiedades humanas, sin embargo, no se le puede comparar a un ser humano (Os 11,9). Dios es fiel a la

⁹ Ibíd., p. 1680.

¹⁰ Ibíd., p. 1681.

promesa, la alianza, la bendición, Él no se retracta, mantiene su palabra, el hombre es quien falta.

Es el rey eterno (Is 52,7), dominador sobre todos los reyes del mundo Is 37,16. Es el Santo, predicado de Dios por antonomasia en el Antiguo Testamento (Is 40,25; Hab 3,3; Os 11,9), el Santo sale de su ocultamiento mediante su Palabra y su actuación reveladora. Se comunica a su pueblo mediante pruebas siempre nuevas de su poder y su gloria.

Es un Dios defensor del pobre, la viuda, el huérfano, el forastero. Es un Dios que juzga las naciones, que reina y su gloria llena toda la tierra; es un Dios a cuyo servicio se ha de poner el hombre, con la actitud del siervo descrito en Is. 42,1-4; 49,1-5.

d) Sapiencial:

El mismo Dios que ilumina a los profetas se vale de la experiencia humana para revelarse a sí mismo. Los sabios de la literatura sapiencial crearon un puente entre fe y razón, revelación y experiencia, Israel y humanidad (...) no simplemente razón y revelación como dos caminos paralelos, sino la revelación a través de la razón¹¹, aunque esta última no agota la magnitud de la verdad divina en la comprensión humana.

La revelación se da en la cotidianidad, es descubrir quién es Dios para saber quién es el ser humano. El sabio descubre la presencia dialogal de Dios en las realidades externas: la vertiente sapiencial conoce no sólo la escucha explícita de la Palabra de Dios, sino también la escucha de las cosas, del hombre, de la experiencia y de la razón. Y al final también todo esto es considerado Palabra de Dios.

El sabio es un creyente consciente de que la verdad que proviene del indagar y de la razón, es también siempre una luz que viene de Dios. Es en la vertiente sapiencial que la revelación entra en diálogo con la cultura¹².

El Dios que se revela a los sabios es de un Dios vivo, dueño de la vida, no sujeto al ciclo anual de muerte y renacimiento. Es el Dios al que se confía el israelita (sal 84,3; Job 19,25-

¹¹ *Ibíd.*, p. 1682

¹² Hernando Barrios Tao. *La Revelación en la Dei Verbum y la investigación bíblica postconciliar. Franciscanum, revista de las ciencias del espíritu.* 143. (2006): p. 36

27); es la fuente de la vida (sal 36,10). Es un Dios que siempre es fiel, que con su mismo actuar reclama fidelidad, Dios que educa en el dolor, que habla y hace silencio, pero siempre acompaña (sal 121,4-8).

Hasta aquí hemos abordado el cómo del acontecer de Dios en la tradición veterotestamentaria. Ha sido claro percibir a un Dios que acontece en la historia, un Dios que de manera libre toma la iniciativa y se da al pueblo Israelita como un Dios que crea, que establece una relación dialogal y contextual con el ser humano, que elige, salva, que hace alianza con el pueblo, que habla desde la cotidianidad, un Dios que se hace Palabra. A continuación intentaremos evidenciar la continuidad y progresividad del acontecer de este Dios en el culmen de su revelación, Cristo.

e) Sinóptico:

Jesús es el revelador. Él ha hablado de Dios y sus palabras son una explicación/comentario de la vida que ha vivido. De manera particular, Marcos cuenta la vida de Jesús evidenciando una especie de contradicción: por una parte, palabras y gestos de Jesús en los cuales se manifiesta el poder de Dios; por otra, una desconcertante debilidad que parece desmentir los gestos de poder, por lo cual se hace creíble la cruz, pero ésta revela que el rostro de Dios es diverso de como suelen los hombres bosquejarlo¹³.

En el lenguaje lucano la expresión que refiere la visita de Dios a su pueblo es la manifestación de la presencia divina: “*Bendito sea el Señor Dios de Israel, porque nos ha visitado y redimido a su pueblo (Lc. 1,68)*. Mateo, por su parte, en su inserción profética de Isaías 7,14, desearía convencer a la comunidad que el acontecimiento Jesús está anclado en la revelación salvífica, cuando utiliza el nombre Emmanuel (cf. Mt. 1,23). Es la presencia de Dios que ha obrado la salvación a favor de su pueblo”¹⁴.

En Jesús, según los sinópticos, Dios se ha revelado como misericordia, cercanía que busca a los pobres y pecadores, no establece diferencia entre los hombres y ofrece a manos llenas su perdón. Otra de las convicciones sinópticas es que, *Jesús no es sólo el revelador, es el*

¹³ Cf. Rossano, G. Ravassi y A. Girlanda. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. 2ª (Ciudad: Paulinas, Tomo 2. 2, 1990), p 1683.

¹⁴ Hernando Barrios Tao. *Op cit*, p 38.

revelado, su misterio es inaccesible sin la revelación del Padre: “*nadie conoce al Hijo sino el Padre...*” (Mt. 16,17).

f) Paulino:

Si bien la teología paulina posee un carácter soteriológico, el término que expresa de manera clara la intuición fundamental de la revelación en Pablo es “Misterio”. Junto a éste también se resaltan los términos evangelio, kerigma, conocimiento, palabra de Dios.

Para Pablo, quien está impregnado de la tradición bíblica e inserto en el mundo griego, la revelación se hace Palabra en la Escritura y en la predicación del apóstol:

A aquel que tiene poder para manifestarnos firmes en el evangelio que anuncio y en la proclamación de Jesucristo, conforme a la revelación del misterio, escondido durante prolongados siglos, pero manifestado ahora por las escrituras proféticas y, por disposición de Dios eterno, dado a conocer a todas las naciones por la obediencia en la fe. (Rom. 16,25-26)

La revelación del misterio tiene, a su vez, un carácter trinitario. Los protagonistas son Dios, Cristo y el Espíritu¹⁵.

g) Joánico:

“El logos se hizo carne (...) y vimos su gloria” (Jn 1,14)

De acuerdo con la tradición joánica, cuyo tema central es la revelación de Dios en Jesús, siendo Jesús la misma Palabra (Logos); todo Él es revelación y todo Él es Palabra. Por tal motivo, en la vertiente joánica se da el movimiento del *Logos* pre-existente que se encarna y luego retorna al Padre. Cristo es el pléroma por ser el revelador del Padre, testigo del Padre. Hace lo que ve hacer al Padre. La comunidad es pléroma de Cristo y Cristo es el Padre hablando. Es Cristo pléroma porque es imagen del Padre (Jn. 3,11; 8,38; 5,36).

De esta forma refiriéndose a Cristo como el culmen de la revelación, a la luz del evangelio de Juan, el biblista Hernando Barrios Tao señala que:

La vida de Jesús en el cuarto evangelio es la manifestación clara de la presencia de Dios. Desde la manifestación de Jesús en los primeros capítulos se refiere a la presencia de Dios. Los signos de Jesús en el cuarto evangelio son la señal de la

¹⁵Rossano Ravasi G. y A. Girlanda. *O. cit.*, p.1685.

salvadora presencia divina: *ninguno puede realizar los signos que tú haces si Dios no está con él. (Jn 3,2)*¹⁶

Por tal motivo en la cristología joánica Dios actúa y obra en la persona de Jesús, más aún, es Jesús mismo. Esto queda evidenciado en el continuo uso del “YO SOY” “*Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy. (Jn 8,28; 13,19)*”.¹⁷ De esta forma es claro determinar que para la teología joánica la revelación acontece en Jesús mismo, Jesús es el culmen de la revelación en cuanto Él es el Logos preexistente, la Palabra que estaba que estaba junto a Dios, la Palabra que era Dios (cf. Jn.1,1-2).

Luego del recorrido por la teología bíblica es posible afirmar que, en el marco de los dos testamentos que componen la Sagrada Escritura, la revelación posee una estructura histórica, aunque pretende ser universal y está destinada a los seres humanos de todos los tiempos. La Biblia registra un discurso de Dios situado: sucedido en un tiempo y en un ambiente, encarnado en un determinado lenguaje y en una determinada cultura. Junto a ello el acontecer de Dios es progresivo y coherente, posee un inicio y un camino que encuentra su plenitud en Cristo.

El carácter progresivo de la revelación ha tenido un lugar mediante la historia y la palabra, estrechamente unidas, la palabra de Dios hace la historia, la dirige y la interpreta. De igual manera, la revelación tiene una estructura dialógica y personal, es un encuentro entre dos personas que hablan y se comunican entre sí, Dios como el que toma la iniciativa y se da en pro de la salvación humana, revelándose a sí mismo y el ser humano como escucha obediencial. Esta relación es experiencial, dialógica, interpretada y comunicada.

La pluralidad teológica, inherente a la Sagrada Escritura, denota, a su vez, la progresividad de la revelación, ya que se encuentra inmersa en la diversidad de contextos desde los cuales, por mediación de la fe, el ser humano interpreta dicho acontecer, por tal motivo “Israel se comprende desde la fe; la fe moldea su pensamiento, empapa su vida y traspasa su historia”¹⁸. De igual forma por la fe en Jesucristo, en su pasión, muerte, resurrección y

¹⁶ Hernando Barrios Tao. *O cit.*, p 38

¹⁷ Cf. *Ibíd.*

¹⁸ Andrés Torres Queiruga. *La Revelación de Dios en la Realización del Hombre*. (Madrid: Cristiandad. 1987.), p. 60.

en la esperanza de salvación otorgada por Él, las comunidades neo-testamentarias, dinamizan su ser y quehacer.

De esta manera, “cada una de las etapas de su historia, desde la liberación en Egipto (experiencia fundente) hasta el contacto con la cultura grecorromana (momento de la universalización de la experiencia espiritual) le permite al pueblo, que se lee desde su experiencia religiosa, ir adentrándose en la comprensión de su Dios y de la relación con él”¹⁹. Un Dios que “no se dona como una revelación directa de verdades atemporales, sino como un testimonio escrito de una serie de manifestaciones por las cuales se da a en la historia”²⁰. Por tanto, es claro que la experiencia creyente nunca está al margen de los contextos en los cuales se encuentra inmersa la fe, y que el acontecer libre y dinámico de Dios no puede ser agotado por la interpretación del creyente, de tal manera que aun cuando Cristo ha sido el culmen de la revelación escriturística cristiana, la revelación no se agota allí, y está es, sin embargo, referente creyente para la interpretación del acontecer de Dios en el marco de la tradición cristiana venidera, de los contextos y las comunidades que en el transcurrir de la historia releen el texto sagrado a luz de su realidades concretas.

1.2. El carácter progresivo de la Revelación en la Constitución Dogmática *Dei Verbum*

El aporte del Concilio Vaticano II a la reflexión teológica, en torno a la revelación divina, es presentado de forma precisa y clara en la constitución *Dei Verbum*. Esta constitución, sin negar las reflexiones teológicas realizadas con anterioridad, en el seno doctrinal de la comunidad cristiana católica, presenta una comprensión renovada sobre cómo acontece la revelación divina sin desconocer, y precisando en sus primeras líneas, la iniciativa divina, el carácter trinitario de la misma y la manifestación de ésta a los hombres por medio de hechos y palabras.

Ahora bien, no es posible evidenciar la pedagogía y el carácter progresivo de la revelación divina en la constitución *Dei Verbum*, sin antes hacer una sencilla mención de la manera

¹⁹ Olvani Fernando Sánchez. *Módulo de Teología Fundamental*, (Medellín: FUCLA, 2009), p.21. (texto sin editar).

²⁰ Cf. Hernando Barrios Tao. *Op cit.*, p.43

como fue interpretado y formulado el acontecer de Dios en la historia doctrinal, que sustentó la reflexión teológica desde los padres de la iglesia hasta el concilio vaticano I.

1.2.1. Lineamientos de la reflexión teológica en la interpretación histórica de la revelación divina

a) Revelación en los padres de la iglesia:

Para los Padres de la Iglesia la revelación tuvo una preparación en los profetas y una continuación en los apóstoles, siendo Cristo el contenido de la revelación y el mediador de la salvación para los seres humanos.

En el marco de este presupuesto, los Padres afirmaron que existe una unidad y progreso en toda la economía de la revelación, en ella se da un proceso que se inicia por la creación, pasando por la ley y los profetas, y llega a su plenitud en el verbo encarnado. De esta manera, en los dos testamentos hay unidad porque Dios por medio del verbo se ha manifestado en la historia, y también diversidad puesto que en el primer testamento la auto-comunicación divina se da en clave de promesa y el segundo testamento en clave de cumplimiento²¹.

Si bien la exposición teológica de los Padres de la Iglesia posee un carácter profundamente cristológico, el desarrollo de su reflexión da a su vez una importancia a la Trinidad, reconociendo que “la revelación es obra de la Trinidad a la cual el ser humano debe responder con la fe”²². De esta manera, siguiendo a San Agustín, “Cristo es el revelador del Padre por la Palabra, por las obras, por el signo, frente a esta predicación viene la intervención de Dios, fruto del Espíritu, que actúa internamente en el individuo iluminándolo para que pueda responder por la fe al misterio de la manifestación de Dios”²³.

Ahora bien, las reflexiones y formulaciones teológicas de los Padres de la Iglesia surgen en el marco de una serie de corrientes de reflexión que, a la luz de la interpretación del texto bíblico, pretendían precisar el “qué”, el contenido de lo que debían creer las comunidades

²¹ Argiro Restrepo. *La Revelación según René Latouille*. (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana. 2000),p. 89.

²² *Ibíd.*, p. 90

²³ *Ibíd.*, p 92

cristianas de los primeros siglos. Es así cómo en la dinámica de pensar la fe a la luz de la propia cultura, al ser herederos del instrumental teórico del judaísmo, de la cultura grecoromana²⁴ y estando inmersos en la filosofía platónica, neoplatónica y estoica propia de la época, los Padres inician un camino de reflexión que, a su vez, es acogido por el magisterio eclesial en los concilios ecuménicos de Nicea y Constantinopla, principalmente.

La formulación magisterial de estos dos concilios, al intentar dar respuesta a las diversas corrientes de reflexión teológico-trinitaria, llamadas en su momento herejías²⁵, presenta sistemáticamente, de la pluma de San Agustín, el tema de la revelación de Dios precisando:

Creemos en un solo Dios, padre omnipotente, creador del Cielo y de la Tierra, de todas las cosas visibles e invisibles.

Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consubstancial al Padre; por quien fueron hechas todas las cosas; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó de los cielos, y se encarnó por obra del Espíritu Santo de la Virgen María y se hizo hombre. y por nuestra causa fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, padeció y fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras, y subió a los cielos, y está sentado a la derecha del Padre, y hade venir otra vez con gloria, para juzgar a vivos y muertos y su reino no tendrá fin.

Y en el Espíritu Santo, Señor y dador de Vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado y que habló por los profetas.

En una única santa Iglesia católica y apostólica. Confesamos un solo bautismo para le perdón de los pecados. Esperando la resurrección de la carne y la vida del mundo futuro. Amén.(Ds 150)²⁶

Si bien esta formulación doctrinal recoge el qué del acontecer de la revelación, dicha formulación no es ajena al entorno cultural en la cual nace, por tal motivo es coherente precisar que la experiencia del Dios de Jesús, testimoniada en la Sagradas Escritura, anunciada por los apóstoles e interpretada por la comunidad magisterial de los primeros siglos, enuncia a un Dios Trinidad, un “Dios que es tres personas o hipostasis y una substancia o *ousía* (esencia).

b) Revelación en la Escolástica.

Si para los padres y el magisterio eclesial de los primeros siglos lo importante era precisar el qué se creía, para los teólogos de la escolástica el énfasis de la reflexión se centraba en el

²⁴Leonardo Boff. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. (Madrid. Paulinas (2da) 1987), p. 60.

²⁵ A saber: Modalismo: ¿Tres modos de aparecer del mismo Dios?. Subordinacionalismo: ¿El padre el único Dios, el Hijo y el Espíritu criaturas?. Triteísmo: ¿Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres dioses? entre otros.

²⁶ Leonardo Boff. *Op. cit.*, p.88

cómo creer. En este punto de la historia la dicotomía entre fe y razón encuentra su génesis. Para los teólogos de la Escolástica la teología se construía en torno a la capacidad para preocuparse partiendo, no tanto de las respuestas elaboradas, como sí de las preguntas (quaestio) planteadas, que buscaban cuestionar la relación existente entre razón y fe. Cabe resaltar que, para la época, la fuente para dar una argumentación más sistemática a la teología era la apropiación de la filosofía griega de la escuela aristotélica.

Es así como en torno a estas mediaciones de cuño filosófico, la reflexión teológica de la escolástica demarca la revelación en tres términos, respectivamente: pedagogía divina, economía de la salvación y revelación e historia. Sobre estos tres presupuestos se afirmó que a la revelación natural, es decir, a las cosas creadas se accede a través de la razón y que a la revelación sobrenatural, en cuanto naturaleza propia de la auto-comunicación de Dios en Cristo, se accede por la fe, siendo ésta un nivel de conocimiento, un existencial sobrenatural que viene con el ser humano.

Los dos grandes representantes de la reflexión teológica de la escolástica, que desde su contexto concreto se dan a la tarea de interpretar y formular teológicamente el cómo del acontecer de Dios, son San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Para el doctor seráfico la revelación posee tres elementos característicos: es una acción común a toda la Trinidad, teniendo como plenitud la persona de Jesucristo, es profética y se da en la relación fe y revelación; siendo la fe el fruto de la audición interior que viene por la revelación.²⁷

Para Santo Tomás, Dios ha querido manifestarse al hombre con el fin de expresarle la salvación a la cual ha sido llamado. Dicha revelación posee un carácter histórico, en cuanto acaece en tres momentos, hablando de diversos modos y en diversas épocas, a saber: una revelación patriarcal en Abraham; una revelación profética, cumplida en Moisés; y la revelación en Cristo, que aun cuando ha sido plena y a la luz de ella se le ha indicado al ser humano el camino de la salvación, éste accede a ella por pasos, puesto que la plenitud del conocimiento de Dios será cuando el ser humano pueda contemplarlo cara a cara. Sin embargo, aun cuando el conocimiento no sea del todo perfecto, éste se inicia cuando a la luz de la revelación, por medio de la creación, el ser humano se remonta a Dios; cuando

²⁷ Argiro Restrepo. *Op cit.*, p. 92

Dios desciende hasta el hombre y lo llama a la fe y cuando la mente del hombre se eleva para llegar a la contemplación perfecta de las cosas reveladas.

Es así como en estos dos grandes teólogos escolásticos, es posible evidenciar que el acontecer de Dios no se agota en las formulaciones racionales de tipo filosófico, antes bien, respondiendo a su contexto, éstas son acogidas como mediación interpretativa y dialogal entre la fe y la razón, entre el Dios que continúa manifestándose y la necesidad de formular teológicamente dicho acontecer.

c) Concilio de Trento

Como respuesta a los presupuestos teológicos hechos por la corriente protestante, principalmente de Lutero y Calvino, quienes a la luz de presupuestos fideistas exaltaban el carácter trascendente de la revelación, afirmando que no existe ninguna mediación entre Dios y los hombres, y que la razón no tiene ninguna entrada en el conocimiento de las cosas reveladas, ya que ella está viciada por el pecado, el concilio de Trento emite un documento en el cual afirma:

Evangelio prometido a los profetas en las Escrituras, fue promulgado primero por boca del Señor Jesucristo Hijo de Dios el cual ordenó a sus Apóstoles predicar a todo el mundo, siendo la fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de costumbres... esta verdad y esta norma son contenidas en los libros sagrados y en las tradiciones no escritas²⁸

En este decreto titulado “aceptación de los libros sagrados y la tradición de los apóstoles” el concilio empleó el término evangelio para referirse a la revelación, junto a ello “verdad salvadora” y “norma de costumbres” para determinar que la obra de la salvación se contiene tanto en las Escrituras como en las tradiciones eclesiásticas.

d) Concilio Vaticano I:

Frente al progresivo crecimiento del racionalismo del siglo XIX, que cuestionaba cualquier recurso a la revelación como fuente de autoridad en el pensamiento y en el marco del planteamiento hecho por la iglesia, en torno a la revelación sobrenatural de Dios en la

²⁸ Salvador Pie ni Not, *La Teología Fundamental*. 4ª (Secretariado Trinitario. Salamanca: 2001), p. 246.

historia de los hombres, nace en el seno del Concilio Vaticano I (1869-1870) la constitución *Dei Filius* promulgada el 24 de abril de 1870.

La *Dei Filius* no se detiene en afirmar que es la Revelación, sin embargo, según Salvador Pie i Not:

El sentido que le da, transparenta el uso que hace de ella relacionándolo con la fe. En efecto la palabra “revelar” designa el acto revelador de Dios y la expresión “revelación sobrenatural” designa el conjunto de misterios contenidos en la palabra de Dios escrita y transmitida, propuestos por el Magisterio de la Iglesia.²⁹

Sobre este presupuesto resulta conveniente abordar cómo, en el capítulo II “*Sobre la revelación*” y III “*Sobre la fe*” confluye la dinámica de encuentro entre Dios que se revela y el hombre que por la fe cree en dicha revelación. Aun cuando el objeto de la revelación es el mismo Dios en su sabiduría y bondad, el acto revelador de Dios surge como una iniciativa divina en pro del conocimiento que el ser humano necesita tener de Dios. “Dios se revela para que el ser humano lo conozca”. En este orden de ideas “el ser humano cree no simplemente por la verdad que intrínsecamente tiene, sino por la autoridad misma del Dios que se revela como la fuente de la verdad”³⁰.

Sin embargo, aun cuando toda la constitución está permeada por la relación que existe entre la revelación y la fe, la expresión “revelación sobrenatural” demarca la particularidad con la que ésta aborda tal relación. Es así como, aun cuando la iniciativa de la revelación es de Dios, autor y causa de su manifestación, al momento de explicitar la fe del hombre manifiestas que esta fe trae implícita una iniciativa divina, por este motivo Dios le da unos elementos externos de la revelación como son los milagros y las profecías, que a su vez están consignados en la Escritura y en las tradiciones no escritas, como verdades sobrenaturales a las cuales sólo es posible acceder por medio de la fe, dada al ser humano por gracia divina.

Sumado a ello, como respuesta directa al racionalismo de la época, la constitución *Dei Filius* en el capítulo IV “*Sobre la fe y la razón*” desarrolla con mayor precisión, la relación entre fe y razón. En él se afirma que existen dos clases de conocimiento, uno se obtiene por

²⁹ *Ibíd.*, p. 248

³⁰ Argiro Restrepo. *Op. cit.*, p.104.

la razón natural y otro por la fe divina. Las verdades divinas, por su naturaleza, sobrepasan la razón. Sin embargo, en cuanto realidades humanas no existe una ruptura entre ellas, sino una ayuda mutua: “la recta razón demuestra los fundamentos de la fe (...) y la fe por su parte libra y defiende la razón de los errores y la provee de múltiples conocimientos”³¹.

De esta manera los lineamientos teológicos abordados por la *Dei Filius* dan cuenta de la revelación como el conjunto de verdades (misterios) que, contenidos en la Palabra escrita y transmitida, han de ser formuladas en proposiciones discursivas (dogmas), para ser aceptadas, proclamadas y custodiadas por los creyentes para que no se “pervierta” su formulación. Verdades de naturaleza “superior” añadidas a la naturaleza “humana”.

1.2.2. Comprensión “renovada” de la revelación presente en la constitución *Dei Verbum*

La riqueza y la renovación teológica que caracterizó al concilio vaticano II, en lo concerniente a la revelación, se devela de forma clara en la *Constitución dogmática sobre la divina revelación*, promulgada el 18 de noviembre de 1965. Esta constitución nace en el seno de un contexto que demandaba responder a la lectura real de los signos de los tiempos, a un *aggiornamiento*, a un espíritu dialogal frente a las religiones e iglesias no católicas, entre otras realidades. Es así como, en el marco de estas necesidades contextuales, en sus seis capítulos la *Dei Verbum* logra desarrollar con precisión lo que en sus primeras líneas enuncia y que resulta ser el eje transversal que da unidad a toda la constitución: *Dios se revela a sí mismo, Dios es el origen y objeto de la revelación*. De esta forma siempre que Dios se comunique con el ser humano, será para comunicarle algo de su persona.

Sin embargo, no es necesario detenerse en cada uno de los capítulos para enunciar los aspectos esenciales de la renovación teológica presentes en dicha constitución, para ello basta con realizar una mirada detenida, de la mano del análisis hecho por Alonso Schökel, al primer capítulo “*de ipsa revelatione*”, específicamente el numeral dos, puesto que en él se recogen los aspectos esenciales que sustentarán el desarrollo de toda la constitución:

Quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer los designios de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo,

³¹ *Ibíd.* p. 105

Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen partícipes de la naturaleza divina.³²

Es así como:

- I. El principio de la revelación es Dios mismo cuya iniciativa lo hace sujeto revelador.
- II. El objeto de la revelación es el mismo Dios y el misterio de su voluntad, lo primero da un carácter personal no objetivamente a la verdad revelada, y lo segundo, al ser presentado como proyecto salvífico trinitario, refuerza la dimensión personal y relacional de la revelación.
- III. El fin de la revelación es llevar a la comunión personal con Dios a los seres humanos, a quienes Él considera amigos y les habla como tales.
- IV. El destinatario de la revelación es el ser humano.
- V. El modo de realización de la revelación son las obras y las palabras de Dios acontecidas en la historia, que se relacionan de forma orgánica en la confirmación y la proclamación.
- VI. El centro y plenitud de la revelación es Cristo, en quien resplandece la verdad de Dios y del ser humano.³³

Cada uno de estos ítems da cuenta de la manera renovada como el Vaticano II, en la Constitución *Dei Verbum*, asume la revelación sobre el presupuesto de auto-comunicación divina, superando a su vez el énfasis conceptual de la escolástica y el modelo instructivo del Medioevo. De tal manera que, la iniciativa de auto-comunicación no se sustenta en la revelación de verdades ocultas asumidas por el hombre en cuanto realidad sobrenatural, sino como la autocomunicación salvífica de Dios Trinidad al ser humano, en quien mora, por medio de hechos y palabras íntimamente unidas y acaecidos en la historia.

De esta manera la *Dei Verbum*, sin negar o relegar la tradición teológica que la antecede, retoma de manera clara tanto los principios teológicos de la Sagrada Escritura: Palabra e historia, como la relación íntima y dialogal que existen entre Escritura, Tradición y

³²Dei Verbum. En: *Concilio Vaticano II: Documentos Conciliares* (Bogotá: San Pablo, 2000), p.81.

³³Cf. Luis Alonso Secökel, *Unidad y composición de la Dei verbum*. En: AA. VV. Concilio Vaticano II, Comentarios a la constitución Dei Verbum. (Madrid: BAC, 1969), pp.130-132.

Magisterio, como mediaciones de la revelación de quien Cristo es el culmen, para dar cuenta así de la progresividad y pedagogía propia y autónoma de la revelación divina, del acontecer que desde el principio de los tiempos y en la sucesión de la historia se ha auto-comunicado de forma personal y salvífica.

1.3. Posibilidad del carácter progresivo de la Revelación Divina en la teología del pluralismo religioso

Hasta este momento hemos intentado evidenciar la estrecha relación que existe entre los contextos y las formulaciones teológicas que en ellos se gestan, en torno a la revelación divina, denotando el carácter progresivo que a la luz de la interpretación contextualizada se ha precisado en cada momento histórico. En este mismo orden de ideas, es posible descubrir cómo, sin limitar el acontecer de Dios a la interpretación humana, cada contexto de manera renovada y dinámica ha hablado de la revelación divina a partir de un lenguaje simbólico-cultural particular.

De esta manera, una vez planteados los presupuestos teológicos, que han sustentado la interpretación que a luz de la fe se ha hecho del acontecer libre y autónomo de Dios en la historia, que a su vez han dinamizado el ser de la comunidad cristiana, nos permitimos realizar en este apartado una sencilla reflexión en torno a la posibilidad que existe de fundamentar el carácter progresivo de la revelación, abordado en los ítems anteriores, en el marco de la teología cristiana del pluralismo religioso. Para ello creemos conveniente realizar una aclaración conceptual en la que precise a qué nos referimos cuando hablamos de progresividad y de teología cristiana del pluralismo religioso, resaltando la manera cómo estas dos realidades se enlazan y relacionan.

Si bien el acontecer de Dios en la historia posee un carácter autónomo y libre, es también claro que dicho acontecer necesita, no de manera ontológica sino hermenéutica, de la fe del ser humano que lo experimenta. De igual forma, la interpretación y comunicación de esta fe requiere de un lenguaje simbólico cultural, por medio del cual pueda ser comprendida. Bajo este presupuesto es posible percibir y plantear que el Dios revelado a las comunidades veterotestamentarias es el mismo Dios revelado en Cristo y acogido por la comunidad cristiana de la época de los padres, de la escolástica, de Trento, del Vaticano II y de las

teologías posteriores³⁴, el mismo Dios que a la luz de una pedagogía propia se da como Palabra y como historia para morar en los seres humanos, no de manera absoluta y definitiva, sino dinámica y renovada, es decir progresiva.

Ahora bien, en la teología cristiana el carácter progresivo de la revelación divina, se devela de forma creativa y real en Cristo quien, sin agotar la revelación en la plenitud de la Encarnación, abre la posibilidad escatológica de la resurrección como una tensión, al decir de Queiruga, “entre la pertenencia y no pertenencia a la historia, una plenitud relativa y abierta”³⁵. Una plenitud no agotada sino acaecida en la historia de manera pedagógica, autónoma y libre; una plenitud que toma la mano de la experiencia creyente para dinamizar en los escenarios de la humanidad lo real y concreto del acontecer de Dios, un acontecer nunca totalmente realizable en la historia, un acontecer por tanto pedagógico, dinámico y progresivo.

La progresividad del acontecer de Dios, interpretada y vivida en y desde un lenguaje cultural particular por la humanidad religiosa a la luz de Cristo, enmarca a la teología cristiana del pluralismo religioso, en cuanto teología que “estudia las diferentes tradiciones en el contexto de la historia de la salvación y en su relación con el misterio de Jesucristo (...), una teología, cuya importancia no radica en las definiciones dadas, sino en la experiencia viva de las personas en las circunstancias concretas en que Dios las ha puesto”³⁶. Una teología que, al ser cristiana y plural, se abre un camino hermenéutico en el que interactúa la memoria cristiana junto con la realidad cultural y religiosa circundante.

De esta manera la progresividad de la revelación divina no es una posibilidad en la teología cristiana del pluralismo religioso, es una realidad teologal con carácter hermenéutico, que da cuenta de una experiencia de encuentro entre el acontecer libre, dinámico y autónomo de Dios, y el ser humano que a la luz de su fe, vive e interpreta desde su contexto, el ser y quehacer de Dios en la historia.

³⁴ Tales como: Teología Dialéctica, Teología Existencial, Teología Hermenéutica, Teología de la cultura, Teología de la historia, Teología de la esperanza, Teología Política, etc.

³⁵ Andrés Torres Queiruga. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. (Santander: Sal Terrae. 2001.), p.95.

³⁶ Jacques Dupuis. *Op cit.*, p. 35

Por esta razón podemos hablar, al estilo de Queiruga, de la interpretación de la revelación divina como una mayéutica histórica, es decir, como la partera que saca a la luz, a través del contexto simbólico-cultural, la gratuidad de la donación divina, que es en últimas la respuesta a los interrogantes de sentido del ser humano; a aquellos que se resuelven cuando el ser humano cae en la cuenta del acontecer real y cotidiano de Dios en su historia, no como algo dado sino experimentado, como aquello que sobrepasando la razón busca ser comunicado como horizonte de sentido.

CAPÍTULO 2

Dimensión antropológica de la experiencia creyente

En el marco del método teológico de correlación propuesto por Paul Tillich, en este capítulo queremos ahondar en la noción de experiencia creyente y abordar, a la luz de ella, los elementos antropológicos sobre los cuales se construyen las formulaciones teológicas en torno al acontecer de Dios y al carácter de sentido que, a la luz de la fe, otorga éste (Dios) al ser humano, a saber: dimensión de profundidad, dimensión relacional y simbólica y, por último, dimensión cultural.

2.1. ¿Qué es la experiencia creyente? Una propuesta a partir del método de correlación

La categoría experiencia, en primera instancia, nos sitúa de cara a un sujeto y un objeto, frente a algo o alguien que es experimentado y algo o alguien que experimenta. Pero, ¿qué es experiencia? Desde la reflexión fundada en la filosofía y en la teología ésta categoría ha sido una de las más difíciles de definir. Sin embargo, de la mano de Torres Queiruga, podemos afirmar que:

En su significado fundamental la experiencia resulta indefinible, en cuanto que ella es justamente lo primario, lo que está al comienzo de todo comienzo; constituye el choque que desencadena los diversos procesos por los que de mil maneras el sujeto toma contacto con el mundo. Por eso cuando se le advierte ya estaba ahí. Solo cabe mirarla cuando ya está presente; y solo quien tiene una experiencia puede de algún modo saber o que es, (...) en cuanto que ella es estrictamente coextensiva con el ser. (...) es una continuación del ser en una forma nueva.³⁷

Ahora bien, aun cuando “la experiencia” es una categoría profundamente compleja, en el momento de acercarnos a ella, sin limitarnos a las pretensiones positivistas que afirman que sólo lo verificable empíricamente es verdadera experiencia, partiremos afirmando que la experiencia es una realidad profundamente humana, que recrea el ser y quehacer cotidiano de la persona. No obstante, otorgándole a dicha realidad antropológica el adjetivo “creyente” esta afirmación adquiere un matiz aun más amplio y complejo, en cuanto que nos abre a las diversas interpretaciones dentro del campo teológico.

³⁷ Andrés Torres Queiruga, “La experiencia de Dios: posibilidad, estructura y verificación”, *Pensamiento* Vol. 55 (1999): p. 37.

¿Qué significa afirmar que el ser humano tiene experiencia de Dios? Aunque la experiencia es una posibilidad profundamente humana, para responder a este interrogante es pertinente partir de Dios mismo, en cuanto que “sólo a partir de él podremos preguntarnos por su posibilidad”³⁸. De esta manera, es pertinente hablar de experiencia de Dios como algo *a posteriori*, que remite a algo ya acontecido, a una *instancia real* que la origina y la sustenta, que se da no al modo de las realidades mundanas, sino en ellas y valiéndose de ellas. Se da como un ofrecimiento mayéutico, aceptado si y sólo si, a su luz el receptor la reconoce y la acoge como experiencia propia y apropiable. Dicha acogida emerge en el marco de la fe, en cuanto que es ella misma, el modo preciso de la experiencia de Dios, ella es lo simple y originario que no puede reducirse a algo distinto, sino que consiste en mostrarse en sí misma.³⁹

De esta manera es claro que cuando hablamos de experiencia creyente, nos estamos refiriendo a un encuentro dialéctico entre Dios y el ser humano, un encuentro dialogal de correlación ontológica que emerge tanto de la iniciativa libre de Dios para darse, como de la aceptación autónoma del ser humano para acogerla como horizonte de sentido de su existencia, ya que aún cuando “Dios en su naturaleza abismal, no depende de modo alguno del hombre, en su automanifestación al hombre depende de la manera como el hombre recibe su manifestación”⁴⁰.

Por tanto, en el marco de la experiencia creyente, no debemos hablar en términos sujeto-objeto, puesto que esto nos llevaría a argumentar que el hombre “es un objeto de la voluntad de Dios que ha decidido mostrarse”⁴¹ o Dios un objeto de idealización humana. Debemos hablar, por el contrario, de una relación sujeto a sujeto sobre la cual se gesta una fusión de horizontes libre y autónoma entre Dios y el ser humano.

Esta relación, presente en el horizonte de la tradición cristiana, refleja una dinámica de encuentro entre Dios y el ser humano, que fue sistematizada por Paul Tillich desde el

³⁸ *Ibíd.*, p. 45.

³⁹ *Cf. Ibíd.*, pp. 46-54.

⁴⁰ Paul Tillich, *Teología sistemática I, la razón y la revelación: el ser de Dios*, (Salamanca: Sígueme, 1982), p. 87.

⁴¹ Olvani Sánchez Hernández, “Perspectiva católica: la experiencia de la Revelación en la tradición cristiana”, en *II Seminario Franciscano sobre Ecumenismo y Diálogo interreligioso en América Latina*, (Bogotá: Bonaventuriana, 2010), p.78.

método que él ha llamado de **correlación**. Este “explica los contenidos de la fe cristiana a través de una mutua interdependencia de las cuestiones existenciales y de las respuestas teológicas”⁴².

Para Tillich el término “correlación” se puede usar de tres maneras distintas:

- La correlación entre los símbolos religiosos y lo que simbolizan, que a su vez hacen referencia al problema central del conocimiento religioso.
- La correlación en el sentido lógico entre los conceptos que designan lo humano y los que designan lo divino, lo cual determina las afirmaciones acerca de Dios y del mundo.
- La correlación en el sentido fáctico entre la preocupación última del ser humano y aquello por lo que se preocupa últimamente, cualificando así la relación Dios-hombre en el seno de la experiencia religiosa⁴³.

Frente al objetivo de este capítulo y a la propuesta de teología sistemática hecha por Paul Tillich, el método de la correlación sobre la base de la tercera utilización, antes enunciada, plantea una mutua interdependencia entre la automanifestación divina y la existencia humana, de tal manera que, si bien hay un Dios que se automanifiesta y embarga y un ser humano que es embargado, dicho encuentro emerge a medida que el ser humano es capaz de preguntar por su existencia, en cuanto que en ella se refleja la unidad esencial con el misterio y la vinculación fundamental en relación con Él. Por tanto, de cara al quehacer teológico, la revelación divina posee respuestas, si y sólo si, están en correlación con las preguntas de sentido sobre el conjunto de la existencia humana, por lo cual nunca se podrán encontrar las respuestas a las propias preguntas de la existencia, estando al margen de los hechos revelados, de aquellos que emergen en relación con la existencia humana⁴⁴.

Sobre la base de la propuesta del teólogo luterano, es posible afirmar que aun cuando la experiencia del creyente pasa por un momento subjetivo de interpretación, en sí misma esta

⁴² Paul Tillich, *Op cit.*, p.86.

⁴³ Cf. *Ibíd.*, p. 87.

⁴⁴ Con esta propuesta, de la mano de Tillich, no se pretende deducir el mensaje teológico del estado natural del ser humano (método naturalista o humanista), ni ser abordado como una suma de verdades reveladas que han caído en la situación humana como cuerpos extraños procedentes de un extraño mundo (método supranaturalista), como tampoco construir un cuerpo de verdades teológicas que el ser humano puede alcanzar por sus propios esfuerzos. *Ibíd.*, p. 93.

puede llegar a ser teológicamente verificable, no en términos de veracidad científica, sino en términos existenciales de remisión a la experiencia misma, en cuanto que en categorías cristianas “sólo quienes han experimentado las ambigüedades trágicas de la existencia histórica (...) puede comprender el símbolo del Reino de Dios”⁴⁵.

2.2. Unidad pluridimensional del ser humano

Teniendo presente este presupuesto metodológico, a saber la correlación teológica Dios y ser humano, para continuar ahondando en la verificabilidad del mismo, de cara al ser mismo de la religión, abordaré a continuación la unidad pluridimensional del ser humano, a partir de las dimensiones de profundidad, relacional, simbólica y cultural; con el fin de profundizar en la dimensión antropológica de la experiencia creyente.

2.2.1. Dimensión de Profundidad.

A la luz de la propuesta que Paul Tillich hace en su teología sistemática:

La revelación es un acontecimiento objetivo y un acontecimiento subjetivo en estricta interdependencia. Alguien se siente embargado por la manifestación del misterio; éste es el lado subjetivo del acontecimiento y algo ocurre a través de lo cual el misterio de la revelación embarga a alguien; éste es el lado objetivo del acontecimiento. Es imposible separar estos dos aspectos.⁴⁶

La dialéctica de encuentro entre el misterio que embarga y aquel que es embargado por el misterio suscita no sólo una reflexión frente a aquel que se revela y embarga, sino también a aquel que cae en la cuenta y acoge en la libertad de su ser, tal revelación, aquel quien ontológicamente es una unidad pluridimensional, el ser humano.

Para profundizar en la unidad pluridimensional, en cuanto opción antropológica que intenta rebatir la dualidad platónica cuerpo –alma, Tillich realiza una precisión conceptual sobre el término “dimensión”⁴⁷. De él afirma que es necesario sobrepasar el lenguaje sectorial jerárquico que, generalmente divide al ser humano en sectores que confluyen en sí mismo,

⁴⁵ Jürgen Moltman. *¿Qué es teología?* (Salamanca: Sígueme 1992): p.119 -120.

⁴⁶ Alberto Fernando Roldan, “El concepto de revelación en Paul Tillich”, *Teología y cultura* Vol. 3 año 2 (2005): 1.

⁴⁷ La palabra *dimensión* es tomada por Tillich de la geometría, en donde se distinguen tres dimensiones reales, partiendo de ellas, otras muchas irreales (...). Las dimensiones tienen la particularidad de que se encuentran en un punto pero no intervienen las unas en las otras. No están yuxtapuestas ni sobrepuestas. Están entrecruzadas y se unen en un punto en que se encuentran. Cf. Paul Tillich, *Dimensión Perdida: Indigencia y esperanza en nuestro tiempo*. (Bilbao: Desclée de Brower, 1970), p.85.

para llegar a hablar de la unidad del ser sustentada en dimensiones, las cuales “tienen la particularidad de encontrarse en un punto sin intervenir las unas en las otras, puesto que no están ni yuxtapuestas ni superpuestas. Están entreveradas y se unen en el punto en el que se encuentran”⁴⁸. A partir de esta noción, es posible delimitar a la luz de la propuesta del teólogo luterano, una de las dimensiones que si bien es propia del ser humano, lo es también de aquella experiencia de encuentro que embarga su ser y existir en cuanto experiencia de sentido.

Por tanto, frente a la experiencia de encuentro entre el misterio que se revela y embarga y el ser humano que es embargado por el misterio, el filósofo y teólogo Paul Tillich presenta como mediación antropológica de dicho encuentro, la dimensión que él llama de *profundidad*, aquella que no es lo opuesto a lo “superficial” o lo contrario a lo “alto”, sino la profundidad que existe en Dios, una dimensión del espacio pero a la vez símbolo de una realidad espiritual.⁴⁹ Una dimensión propia e inherente al ser humano que lo atañe incondicionalmente, en cuanto que es aquella que posibilita la pregunta por el sentido de la vida humana, la pregunta por el donde viene y a donde va, la pregunta por lo que hace y debe hacer en el lapso entre el nacimiento y la muerte⁵⁰.

Junto a ello, la dimensión de profundidad, es equiparada por Tillich con la dimensión religiosa, la cual es a su vez, fundamento y profundidad de la vida del espíritu humano, cuya profundidad infinita es Dios quien como aspiración última aprehende al ser humano.

De esta forma, la dinámica de encuentro entre Dios, que se da y embarga al ser humano por iniciativa libre y autónoma, y el ser humano que por la dimensión de profundidad que lo atañe incondicionalmente se siente embargado; a lo largo de la historia se ha enmarcado, según Tillich, en dos metáforas espaciales intrínsecamente unidas, que se sustentan en la unidad del ser: el ser y el quehacer, la dimensión vertical y la horizontal, en la primera, el ser humano experimenta lo eterno en cuanto fundamento, siempre presente en el ser y en el sentido de la vida; en la segunda, por su parte, se hace énfasis en la experiencia humana de lo eterno como fuerza que transforma lo que por ella es aprehendido.

⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, p. 85

⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 86/108.

⁵⁰ Cf. *Ibíd.*, p.12.

Es así como las dos metáforas, ser y deber ser, son partes constitutivas de la dimensión religiosa o de profundidad, de tal manera que, cuando el ser humano se dirige hacia lo incondicionado actúa en él tanto el ser, como el deber ser, siendo a su vez estas dos “metáforas” el camino antropológico que conduce a la respuesta de profundidad que habla a la profundidad, al sentido de la vida.

Por ello, según Tillich, identificar la dimensión de profundidad con el sentido de la vida, equiparándola a su vez con la dimensión religiosa, como símbolo de una realidad espiritual que sobrepasa las conceptualizaciones cotidianas que la presentan como lo opuesto a lo superficial, requiere de un camino que rompa con la rutina que domina a la “vida cotidiana” y que, a su vez, conduzca a escuchar aquella voz de la profundidad que habla a la profundidad y que devela la verdadera profundidad, Dios, puesto que es Él quien, en el camino que conduce a la profundidad infinita, logra sobrepasar todos los obstáculos superficiales que se le presentan en el camino de búsqueda al ser humano, para abrirlo al sentido de la vida, a la dimensión religiosa.

2.2.2. Dimensión Relacional y Simbólica.

Si bien la experiencia creyente no es ajena al ser de Dios y a su manifestación en la revelación, tampoco lo es, al ser del hombre y su relación con lo Otro (dimensión de profundidad) y los otros (dimensión social). De esta manera el ser humano, en cuanto ser en el mundo, en busca de sentido, es un ser en relación, en encuentro.

José María Mardones afirma que, la relación, encuentro o sociabilidad se denomina diálogo, en cuanto que, atraviesa las dos intimidades denominadas <<yo>> y <<tu>>, y posibilita, a su vez, abrirse a una co-presencia o sociabilidad que hace o constituye a las personas. En este sentido, desde el punto de vista antropológico, el encuentro con el otro posee un decálogo dialógico, a saber: la receptividad de las personas, una co-presencia afectante, la preeminencia del tú sobre el yo, la constitución como persona, una relación intersubjetiva radical, el trascendimiento como la capacidad espiritual de ponerse en relación, la comunidad de encuentro, la acogida, la mediación corporal y por último el ir más allá del pensamiento. En el desarrollo de cada una de las características antropológicas propias del encuentro, Mardones, deja en claro que aun cuando la dimensión relacional es

propia del ser humano, de cara a la religión, el quehacer de la misma muestra elementos simbólicos que sobrepasan las relaciones sujeto-objeto develando, a la luz de su dinámica experiencial, un encuentro entre sujetos: el Misterio – lo Otro- Dios y el ser humano⁵¹.

En la experiencia religiosa el encuentro entre sujetos surge por una receptividad afectante, es decir, el sujeto humano se ve afectado por una Presencia misteriosa que lo confronta, lo embarga, no como objeto receptor, sino como sujeto religioso. Por tal motivo, el encuentro es vivido por el creyente como un estar en presencia de ese que es reconocido como Misterio, como la presencia que siempre ha estado ahí sustentando su ser, revelándose y embargando su historia como sentido último de la existencia.

En este orden de ideas la experiencia religiosa es una experiencia de trascendencia entre el ser humano y el Misterio. El Misterio en cuanto *trascendencia inmanente* que habita las entrañas de lo real, y el ser humano quien posee la capacidad de asumir y establecer una relación, un encuentro con esa presencia interpelante de la realidad, no como objeto pasivo, sino como sujeto actuante abierto a la escucha, al encuentro dialogal, a ser uno en el Otro, el Misterio⁵².

Ahora bien, de la dinámica de encuentro, relación, o sociabilidad emergen experiencias humanas que, en cuanto experiencias de sentido, demandan ser interpretadas y comunicadas. Este ejercicio antropológico es inherente a otra de las dimensiones constitutivas del ser humano: la dimensión simbólica, por medio de ella, la persona expresa y hace cercana a los otros sus experiencias de sentido, aquellas no conceptualizables, aquellas que las ideas y las palabras no logran abarcar en su totalidad.

La demisión simbólica tiene como mediación y herramienta antropológica al símbolo, el cual, al decir de José María Castillo “es, en su constitución más elemental, la expresión de una experiencia”⁵³, de una realidad o situación que compromete la existencia humana. Por

⁵¹ Cf. José María Mardones, *La vida del símbolo: Dimensión simbólica de la religión* (Santander: Sal Terrae, 2003), p.109-125.

⁵² Cf. *Ibíd.*, p 120.

⁵³ José María Castillo. *Símbolos de libertad: Teología de los sacramentos* (Salamanca: Sígueme, 1992), p.176.

ello, donde hay una experiencia de sentido no tematizable e inefable, pero a su vez profundamente humana, que “revela una modalidad de lo real o una estructura del mundo (trascendencia) que no es evidente en el nivel de la experiencia inmanente”⁵⁴ hay un símbolo. El símbolo, en palabras de Paul Tillich, “representa otra cosa distinta de él mismo, a la que sin embargo reemplaza, y de cuya potencia y significado participa”⁵⁵. En cuanto religioso los símbolos hacen referencia a algo que los trasciende, participan de la santidad de lo sagrado, pero ellos mismos no son lo sagrado.

De cara al tema que nos ocupa, esta sencilla y, a la vez, profunda definición nos pone frente a uno de los elementos más importantes de la religión, en cuanto que, “la interpretación que hagamos del acontecer de Dios, debe ser coherente con la que el ser humano hace de sí mismo”, por lo cual, la dimensión simbólica, propia e inherente al ser humano, es a su vez, una dimensión propia e inherente a la experiencia religiosa del creyente, ya que una vez acaecida da cuenta no sólo del ser humano en cuanto tal, sino de la relación de éste con lo trascendente, con aquel misterio que lo ha embargado.

La experiencia de encuentro dialogal entre el misterio que embarga y el ser embargado por el misterio es inefable, en tanto que remite a lo indefinible, por lo cual sólo puede ser expresada a través de un lenguaje que *ad intra* de la religión se lee como simbólico. Este lenguaje sobrepasa el lenguaje cotidiano en cuanto busca expresar, a través de símbolos, lo inexpressable, aquella experiencia que al ser interpretada por aquel que se siente embargado, demanda ser comunicada por medio de símbolos que a su vez se constituyen en un lenguaje religioso, de carácter trascendente e inmanente; “trascendente en cuanto sobrepasa la realidad empírica, al tener como símbolo fundamental a Dios, sus atributos y acciones; e inmanente, por cuanto se haya dentro de la realidad que sale al encuentro, siendo este es el sector de las manifestaciones de lo divino en el tiempo y en el espacio”⁵⁶.

Sobre este último presupuesto es claro que el lenguaje religioso, aun cuando expresa las experiencias profundamente humanas, también da cuenta de aquella dimensión de

⁵⁴ José María Mardones, *Op cit.*, p. 93.

⁵⁵ Paul Tillich, *Dimensión Perdida: Indigencia y esperanza en nuestro tiempo*, p 48.

⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, p.54-58.

profundidad que atañe incondicionalmente al ser humano, aquella que posibilita la aprensión de la revelación divina. Es por ello que, este lenguaje simbólico sólo puede entenderse desde una concepción profundamente mística de la vida y de la existencia humana.

Ahora bien, como se ha intentado expresar en los párrafos anteriores, al ser la religión la dimensión de profundidad propia de la vida espiritual del ser humano, el carácter simbólico de esta dimensión está enmarcado en referentes humanos de carácter cultural, estos referentes culturales transforman el lenguaje simbólico en lo que lo que Javier Melloni llama catedrales semióticas, es decir, “la organización de símbolos, signos y significados, que constituyen la matriz de significación que permiten dinamizar y actualizar la experiencia creyente”⁵⁷. De esta manera las catedrales simbólicas no constituyen en sí mismas la experiencia de correlación entre el misterio y el ser embargado, sino que “develan un sector de la realidad experiencial que, a la manera no simbólica de expresarlo, resultaría inaccesible”⁵⁸.

Siguiendo con Melloni, las catedrales simbólicas buscan dar forma y lenguaje a la revelación, valiéndose de la cultura para ofrecer un marco interpretativo en el que la comunidad asimile, acoja y recree dicha revelación. En este orden de ideas la dimensión simbólica de la religión posee un carácter profundamente humano y a la vez trascendente, es decir, logra otorgar un sentido al símbolo más allá de él mismo y a su vez adquiere carácter de hierofanía, es decir, manifiesta lo sagrado, aquello que ha embargado al ser humano como horizonte de sentido.

2.2.3. Dimensión Cultural

El lenguaje religioso por medio del cual el ser humano comunica su experiencia de sentido con el Misterio que lo ha embargado, está a su vez íntimamente ligado a la cultura, en

⁵⁷ Javier Melloni, *Vislumbres de lo real: Religiones y revelación*. (Barcelona: Herder, 2007), p.87.

⁵⁸ Cf. Paul Tillich. *Dimensión Perdida: Indigencia y esperanza en nuestro tiempo*. p. 49.

cuanto que está es, al decir de Tillich, *la forma de la religión*⁵⁹, siendo la religión la dimensión de profundidad que atañe incondicionalmente al ser humano.

Para el teólogo Luterano la base fundamental de dicha concepción se encuentra en la fe, entendida no como el convencimiento dogmático ni un sentimiento religioso sin más, sino como la cautividad de toda la persona por aquello <<que de verdad lo atañe>>, como su preocupación última, su esencia⁶⁰.

En este orden de ideas la noción de cultura dada por Tillich nos permite ahondar en la íntima relación que existe entre, las preguntas de sentido y las características propias de la cultura, a saber: lengua, costumbres y valores, en cuanto que es en el marco de ellas en las que el ser humano dinamiza sus propias formas de vida.

Para ahondar en dicha relación antropológica es bueno clarificar de manera sencilla cada una de estas categorías culturales. “Por tanto, en cuanto a la lengua podemos decir que es aquella forma de comunicación simbólica que se da a través de la palabra, que resulta ser una mediación fundamental para la agrupación social. Las costumbres podrían definirse como comportamientos estables forjados por motivaciones éticas o religioso-pedagógicas que encarnan y expresan el estilo de vida de un pueblo, su modo de concebir y de afrontar la existencia, la visión y la actitud particular que asume frente a la realidad. Por último, los valores que conjugan en ellos mismos el marco moral de los comportamientos de un determinado grupo humano, en ellos se reúnen los criterios, normas e ideales que determinan el valor positivo o negativo de la realidad. En este sentido la lengua, las costumbres y los valores son los elementos fundamentales de la cultura, sobre la base de estos elementos cada pueblo desarrolla todos los demás aspectos que le confieren identidad propia, llámese ciencia, política, arte, literatura, etc”⁶¹.

Ahora bien, cada uno de estos elementos propios de la cultura vistos a la luz de la fe adquieren una connotación aun más profunda, puesto que cada uno de ellos de manera particular y/o conjunta son la “forma” de la religión, la expresión de la dimensión más profunda en todas las funciones de la vida espiritual del ser humano, por cuanto es en ella

⁵⁹ *Ibíd.*, p.66.

⁶⁰ Cf. Jürgen Moltman, *¿Qué es teología?* (Salamanca: Sígueme, 1992), p.126.

⁶¹ Cf. Batista Mondin, *Teologías de la praxis* (Madrid: BAC, 1974), pp.17-18.

en la que el ser humano encuentra las respuestas de sentido en los momentos de sin sentido, en aquellos en los que el no ser aflora como una realidad ajena al ser mismo de la persona, allí en esos momentos de preguntas límite para la existencia, la experiencia de encuentro correlacional y ontológico entre Dios y el ser humano emerge como la respuesta de sentido que atañe incondicionalmente como dimensión de toda la cultura. Por tal motivo es sobre la base de esta experiencia, que la cultura adquiere un matiz distinto en cuanto que no es sólo el conjunto de valores costumbres y lenguas que le dan identidad a un pueblo, sino el conjunto de formas en las que la religión encuentra su expresión más alta.

De esta manera la experiencia creyente, en cuanto experiencia de sentido, es para la cultura su génesis (origen) y su éxodo (camino de liberación e identidad), en cuanto que la cultura es desde donde los seres humanos, en cada tiempo y en cada lugar, responden a las preguntas clave acerca de su situación fundamenta, a la vez que van creando sus propias formas de vida. Por tanto, la cultura es la verdadera portadora de lo religioso y la manifestación más generalizada de lo absoluto. En este sentido la cultura, vista a partir de la mediación creyente, es la expresión, la forma de las respuestas del Misterio Trascendente a las preguntas límites de la existencia histórica del ser humano.

2.3. El ser humano y la experiencia creyente: Unidad pluridimensional

Hasta aquí es posible notar que la experiencia de encuentro entre Dios y el ser humano, nunca pueden estar al margen de lo que es el ser humano, por tanto, siguiendo con la propuesta del Tillich, cuando hablamos de religión estamos hablando de una dimensión de profundidad que atañe incondicionalmente al ser humano, hablamos también de una dimensión relacional que a partir de la experiencia de encuentro con la trascendencia, Misterio o lo Otro, abre a la persona a un encuentro trascendente con los otros. Hablamos de una dimensión simbólica que sobrepasando el lenguaje cotidiano construye un lenguaje de sentido que permea el ser y que hacer cotidiano; y hablamos también de una dimensión cultural que da forma a lo que llamamos religión.

En este sentido podemos comprender que cuando hablamos de la experiencia creyente, como el fundamento de lo que entendemos por religión, hablamos a su vez de una experiencia de encuentro dialéctico que ha sido vivida, interpretada y comunicada por el ser

humano, en la unidad de las dimensiones antropológicas que le son propias, por lo cual el ejercicio interpretativo de la misma da cuenta de una unidad pluridimensional que habla de una experiencia de sentido en la que confluyen en un solo ser las dimensiones de profundidad, relacional, simbólica y cultural.

En este orden de ideas de cara a una teología cristiana del pluralismo religioso el carácter antropológico de la experiencia creyente demarca un horizonte dinámico y progresivo sobre el cual, la interpretación del acontecer de Dios no debe estar al margen de la realidad pluridimensional propia del ser humano, por cuanto es inherente a ella, ya que a la luz de esta antropología será más clara la argumentación que afirma que la persona humana en su unidad pluridimensional no es un ser separada de Dios, sino un ser sustentado y habitado por su acción creadora, que se da para todos, que no llega de fuera ni se impone, por el contrario emerge como la profundidad, como don gratuito en espera de que el ser humano caiga en la cuenta no por un conocimiento intelectual sino teologal del amor que abarca la integridad de su persona e historia.

Por tanto no es ilógico afirmar que la experiencia creyente acontece a la luz de un encuentro dialectico que abre a la persona al reconocimiento de su ser finito y creatural de cara al Misterio, aquel que constantemente ha estado dándose, en cuanto revelador de sentido, afectando radicalmente “la concreción de su vida de fe, la estructuración de su comunidad de sentido, y el accionar de cara al momento concreto y a sus proyectos históricos”⁶². Dicha afectación se devela en la religión, siendo ésta la esencia de la cultura en la cual el ser humano se comprende como “*ser en el mundo desde Dios*”⁶³.

⁶² Olvani Sanchez. *La Experiencia de la Revelación Cristiana*, Seminario Franciscano sobre Ecumenismo y Diálogo interreligioso en América Latina. Bogotá: En edición. 2009.

⁶³ Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid: Cristiandad, 1987), p.133.

CAPÍTULO 3

Teología cristiana del pluralismo religioso

Cuando hablamos de teología cristiana del pluralismo religioso, estamos hablando de aquella reflexión creyente que, a la luz de la revelación de Dios hecha en Jesucristo formula la experiencia de correlación entre Dios y ser humano, de aquella teología que se abre a la pluralidad religiosa en cuanto que, como ya lo hemos enunciado en el primer capítulo, “su importancia no radica en las definiciones dadas, sino en la experiencia viva de las personas en las circunstancias concretas en que Dios las ha puesto”⁶⁴. De esta forma, con el objeto de fundamentar el carácter interpretativo que ha llevado a formular sistemática y sacramentalmente estas experiencias, a continuación intentaré desarrollar los límites y posibilidades que el lenguaje religioso cristiano aporta en la construcción de la teología cristiana del pluralismo religioso. Seguidamente, de la mano de Andrés Torres Queiruga, realizaré una sencilla presentación en torno al teocentrismo jesuánico en cuanto punto de partida para dinamizar el camino de reflexión teológica cristiana de la pluralidad, culminando con la propuesta teológica de Inreligionación como camino de encuentro entre la teología cristiana y el pluralismo religioso.

3.1. Lenguaje religioso cristiano, límite y posibilidad.

Ya hemos enunciado en el capítulo anterior la relación inherente que existe entre la experiencia creyente y el lenguaje simbólico, por medio del cual se comunica el encuentro experiencial entre el Misterio y el ser humano. Hemos afirmado también que dicho lenguaje posee como mediación a la cultura siendo esta, a su vez, la forma de la religión. Sobre estos presupuestos, abordaremos a continuación, el carácter sacramental y hermenéutico del lenguaje religioso cristiano, resaltando junto a ello los límites y las posibilidades que éste brinda a la teología cristiana del pluralismo religioso.

3.1.1. Lenguaje cristiano, en cuanto lenguaje sacramental:

El lenguaje religioso es la forma como la persona de fe interpreta y expresa la experiencia religiosa. Dicho lenguaje posee un carácter explicativo, que a su vez es asertivo, descriptivo

⁶⁴ Jacques Dupuis. *Op cit.*, p. 35.

y expresivo, ya que al hablar de su fe el creyente, no solo se refiere a sentimientos o emociones, sino que realiza afirmaciones acerca de la realidad. Este tipo de lenguaje, de igual forma, posee una consistencia lógica, es decir, unas proposiciones válidas o contenido objetivo, una regla heurística y un supuesto básico que en su unidad le otorgan un carácter armónico, en el que todo está relacionado con la experiencia de fe vivida por el ser humano, con el sujeto lógico del lenguaje (Dios) y con la realidad en la cual está inmersa la persona creyente⁶⁵.

De igual forma el lenguaje religioso posee tres dimensiones que le son propias: La dimensión *emotiva, conativa y cognoscitiva*. La primera es capaz de originar sentimientos y actitudes; la segunda, invita al creyente a la acción y la tercera es aquella que lo lleva a realizar, a la luz de su fe, una interpretación de la realidad. La articulación de estas tres dimensiones otorga al lenguaje creyente un carácter autoimplicativo, lo cual significa que el creyente no solo se compromete con la verdad de lo que dice, sino también a realizar acciones ulteriores. Es por ello que, en el lenguaje religioso, no es posible separar la palabra de la realidad, ya que el que habla de Dios sabe también que dice algo decisivo del ser humano, por tanto, la autoimplicación hace del hablar y del obrar una unidad indisoluble⁶⁶.

Para el cristiano, el lenguaje religioso de la mano de los criterios antes presentados, es ante todo sacramental, es decir, “es expresión de una experiencia profunda (dimensión simbólica) que se estructura como un sistema de significación (dimensión sígnica)”⁶⁷. Dicha experiencia tiene la particularidad de ser experiencia personal de fe, de encuentro con Dios en Cristo Jesús, que se hace vida en la comunidad. El lenguaje sacramental cristiano, al decir de Leonardo Boff, es por esencia, evocación de un pasado y de un futuro vividos en un presente, está dinámica sacramental que vincula a través de símbolos pasado, presente y futuro posee una dimensión cristológica, eclesiológica, soteriológica y semiológica⁶⁸.

El lenguaje sacramental cristiano en las dimensiones que lo caracterizan da cuenta de sentimientos y emociones, praxis de vida y lectura de la realidad, lo hace de manera

⁶⁵ Cf. Francisco Conesa, Fernando Nubiola. *Filosofía del Lenguaje*. (Barcelona: Herder, 1999)

⁶⁶ Cf. *Ibíd.* pp.293-295.

⁶⁷ Isabel Corpas, *Teología de los sacramentos*. (Bogotá: San Pablo, 2005), p.80.

⁶⁸ Cf. *Ibíd.* pp. 84-85.

concreta en la correlación de la dimensión cristológica, que e-voca a Cristo mismo, quien llama al ser humano a su encuentro; la dimensión eclesiológica, al hablar de la experiencia de comunión, de encuentro con el otro que con-voca a la vivencia de la fraternidad en Cristo; la dimensión soteriológica, que pro-voca en el creyente una forma de vida particular, es decir, una vida de comunión con Dios y con los otros siendo portador de la salvación; y, por último, en la dimensión semiológica, que in-voca al ser humano a adentrarse en el sistema de significación, que en la mediación eclesial le permite identificar y manifestar la comunión del amor salvador de Dios.⁶⁹

Esta última dimensión, la soteriológica, en unidad teológica con las demás, nos da la posibilidad de adentrarnos en el carácter hermenéutico de dicho lenguaje, es decir, penetrar en el contenido de la fe cristiana, a partir de una comprensión e interpretación creyente de la revelación de Dios, como revelación acaecida en la historia, en el hoy real, contextual y cultural del creyente, revelación que aun cuando ha alcanzado su plenitud en Cristo, no es estática ni acabada, por el contrario, es progresiva, dinámica y sacramental, en cuanto e-voca el pasado y el futuro a la luz de un presente histórico.

Por ello, hablar de una hermenéutica teológica, teniendo como referencia el lenguaje sacramental cristiano, es hablar de:

- “La fe, en cuanto que sin fe nos es posible una comprensión de la misma
- Jesucristo como punto de partida, centro y medida de toda la interpretación [del Dios trinitario]
- La unidad de toda la Revelación escriturística y la fe de la Iglesia
- Del ser humano en cuanto destinatario de la Revelación⁷⁰ y constructor del lenguaje sacramental a la luz del lenguaje simbólico cultural.

De esta forma, la interpretación del lenguaje sacramental cristiano nace, no del acercamiento literal al texto sagrado, sino de la unidad teológica y la lectura contextual del mismo. No de la explicación racional de una dimensión antropológica, sino de la experiencia creyente que abre a la comprensión existencial y teologal del acontecer dinámico de Dios en la historia. No de la profesión de fe cristocentrista, sino teocentrista, es

⁶⁹ Cf. Isabel Corpas. *Op. cit.*, p.167

⁷⁰ Francisco Conesa, Fernando Nubiola. *Op cit.* p.257.

decir, de Jesucristo como revelador del Padre, como Palabra de Dios hecha carne. No de una revelación estática, limitada por la escritura o por las tradiciones dogmáticas, sino por la unidad indisoluble y continua de la Revelación de Dios narrada en el texto bíblico y la formulada, a la luz del contexto cultural, por la fe de la iglesia. Y, por último, no por el deseo antropocéntrico de fundamentar el acontecer de Dios como una realidad ajena al hombre o como una proyección de sus deseos, sino como una experiencia teologal que configura el ser del creyente en el mundo.

De esta forma, el carácter hermenéutico propio del lenguaje sacramental cristiano está fundamentado en el ser y quehacer del creyente, es decir, en el ejercicio teológico, místico y espiritual de caer en la cuenta del acontecer salvífico de Dios en su historia, una historia que a la luz de su contexto emerge como historia de salvación vivida, que a su vez exige ser narrada y profesada, una historia contextualizada e interpretada que leída con ojos de fe se convierte en escenario de la revelación de Dios en el presente, a la luz del pasado y de cara al futuro.

3.1.2. Límites y posibilidades del lenguaje sacramental para la teología cristiana del pluralismo religioso.

Sin desconocer las dimensiones propias del lenguaje sacramental cristiano, a saber cristológica, eclesiológica, soteriológica y semiológica, para plantear los límites y posibilidades que éste otorga en la construcción de la teología cristiana del pluralismo religioso, tendré como punto de referencia la experiencia creyente, en un primer momento, en cuanto donación y acogida, que demarca el encuentro dialéctico y dialogal entre Dios y el creyente; y, en un segundo momento, a partir de la revelación en cuanto palabra histórica que, al ser interpretada a partir del contexto en el que ha sido narrada, se abre como posibilidad teológica de unidad entre la experiencia de fe referida en la sagrada escritura y aquella que desde la fe, contextualizada a lo largo de la historia, ha sistematizado la iglesia cristiana.

Antes de iniciar con el desarrollo de este apartado quiero precisar que cuando hablamos de límite, nos referimos a los criterios teológicos, que en el ejercicio interpretativo podrían coartar el encuentro dialéctico y dialogal de la teología cristiana con la teología del

pluralismo religioso. De igual forma, cuando hablamos de posibilidades, haremos referencia a los lineamientos válidos para fortalecer y/o fundamentar el ser y quehacer de la teología cristiana del pluralismo religioso.

a) Experiencia creyente: Donación y acogida

Abordar la teología cristiana del pluralismo religioso, teniendo como presupuesto el carácter sacramental de la misma, nos abre el horizonte hacia la primera gran posibilidad, puesto que, si bien, el punto de partida de cualquier elaboración teológica es la experiencia de encuentro entre el Dios que se revela y el ser humano que cae en la cuenta de dicha revelación, esta experiencia es ya una interpretación, que se construye a la luz de unos presupuestos contextuales de fe específicos, que hablan, a su vez, de una noción de Dios y de ser humano, lo cual permite también hablar de una revelación dinámica progresiva, una revelación que se hace historia narrada y contextualizada en la particularidad de la vida del creyente, de aquel que cae en la cuenta de dicha revelación y la acoge.

Sin embargo, cuando la interpretación de la experiencia se realiza enfatizando única y exclusivamente en Dios, como fundamento de pretensiones de verdades absolutas y excluyentes, el ejercicio aparentemente hermenéutico, en sí mismo, podría avalar fundamentalismos teológicos⁷¹ que limitan el acontecer dinámico, progresivo e histórico de la revelación y la aprehensión que de esta tiene el creyente. Prueba de estas afirmaciones, son las interpretaciones teológicas que limitan el acontecer del misterio de la revelación, a una donación mágica que cae del cielo y que se consigna literalmente en un libro sagrado⁷² a partir del cual Dios habla a los distintos escenarios de la historia. Este tipo de interpretaciones que en ocasiones resultan ser válidas ad-intra de la comunidad creyente,

⁷¹ Cuando hablamos de fundamentalismo de la mano de Leonardo Boff, afirmamos que este “no es una doctrina, sino una forma de interpretar y vivir la doctrina. Es asumir la letra de las doctrinas y las normas sin atender a su espíritu y a su inserción en el proceso siempre cambiante de la historia, que obliga a efectuar continuas interpretaciones y actualizaciones precisamente para mantener su verdad esencial. El fundamentalismo representa la actitud de quien confiere un carácter absoluto a su personal punto de vista”. Leonardo Boff. *Fundamentalismo: La globalización y el futuro de la humanidad*. (Santander: Sal Terrae 2002), p. 25.

⁷² Abordando el tema del fundamentalismo como renuncia a la mediación hermenéutica, Juan José Tamayo afirma que: “La verdad de la Biblia se extiende a la doctrina y a la moral, a los aspectos históricos y a la práctica. Su autoridad es definitiva y completa en todos los campos, incluso el científico. Por eso se opone al evolucionismo. Lee la Biblia <<desde arriba>>, y no arranca de las realidades concretas que describe el texto sagrado. Parte de una posición dogmática desde donde interpreta la Biblia. De esta forma la secuestra y le impide poder expresarse libremente, cuando si algo caracteriza la palabra de Dios es no estar encadenada”. Juan José Tamayo. *Fundamentalismos y diálogo entre las religiones*. (Madrid: Trotta 2004), p. 88.

son contradictorias inclusive con la revelación de Dios hecha en Jesucristo, una revelación que habla del misterio de la encarnación en pro de la salvación humana, no del acto mágico y caprichoso del Dios que se hace hombre para comunicarle verdades al ser humano; una revelación plena pero no acabada.

Por otro lado, se puede caer también en argumentos antropocéntricos en donde el ser humano, lejos de comprender la revelación como un regalo que emerge de su propia historia y es acogido por la fe, se aleja de su papel de receptor, situándose como el protagonista creador de la experiencia a partir de sus necesidades subjetivas de subsistencia humana. De esta forma, el ser humano, de cara a la revelación divina, no sería el ser que en la pregunta por su finitud encuentra en Dios una respuesta de sentido, sino el ser que, desde la pregunta por su existencia, encuentra en Dios una respuesta asistencialista a sus necesidades de finitud humana⁷³, de tal forma que la experiencia creyente no tendría el carácter de encuentro sino de proyección⁷⁴.

En este orden de ideas el límite no está en la experiencia que ha sido interpretada y formulada a través del lenguaje sacramental, sino en la polarización fundamentalista que opta o prioriza, en el ejercicio hermenéutico, por uno de estos aspectos, bien sea Dios o el creyente, sin reconocer la correlación de estas realidades propias e inherentes a la interpretación de la experiencia de donación y acogida por Dios y el ser humano.

b) Revelación como palabra histórica.

Otra de las posibilidades que presenta el lenguaje sacramental cristiano, nace del carácter histórico en cuanto escenario contextual que posibilita la interpretación de la revelación. Esta afirmación abre el horizonte a una vinculación de sentido entre la interpretación de la

⁷³ Marx en su crítica a la religión y en el intento de dar respuesta a ¿por qué el hombre es un ser religioso? Afirma que: Los hombres enajenan su ser proyectándolo en un Dios imaginario, sólo cuando la existencia real de la sociedad clasista impide el desarrollo y la realización de su humanidad. (...) El mundo fantástico de los Dioses existe porque hay un mundo irracional e injusto de los hombres (...). La religión, es el suspiro de la criatura oprimida, (...) la obra de una humanidad sufriende y oprimida. Ella es el opio del pueblo. (Cf. Giovanni Reale, Darío Artiseri. *Historia de la filosofía V: Del romanticismo al empirismo*. (Bogotá: San Pablo y Universidad Nacional. 2010), p. 280.

⁷⁴ Al respecto Feuerbach afirma: Tal como el hombre siente y piensa así es su Dios; lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios: es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre, es su espíritu, su alma y lo que es el espíritu del hombre, su alma su corazón es su Dios. Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en cuanto expresado. (Giovanni Reale, Darío Artiseri. *Historia de la filosofía V: Del romanticismo al empirismo*. (Bogotá: San Pablo y Universidad Nacional. 2010), p. 265.

experiencia creyente narrada en la sagrada escritura y la formulación teológica que a la luz de ella ha hecho la comunidad cristiana a lo largo de la historia, ya que la comprensión de la revelación como palabra histórica, por la cual “*Dios habla a todos los hombres como amigos, movido por su gran amor (...) con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí*”⁷⁵, es una realidad de fe que no habla tan solo de la sagrada escritura, por el contrario, a partir de lo que ella narra permite entender cómo la fe de la iglesia, desde su dimensión humana, comunitaria, histórica y contextual, es también escenario de esta revelación.

De esta manera, como ya lo hemos enunciado en el primer capítulo, la revelación narrada en la sagrada escritura no es estática, puesto que está íntimamente ligada a una realidad histórica y cultural, a partir de la cual el creyente interpreta y describe su experiencia de Dios como creador, liberador, misericordioso, salvador, acompañante de las realidades históricas y cotidianas del ser humano. De cara a la teología cristiana del pluralismo religioso, este ejercicio de interpretación creyente (en el marco del círculo hermenéutico del texto, contexto y pretexto) se muestra como una posibilidad en cuanto que la historia y el contexto particular determinan el ejercicio de construcción interpretativa del lenguaje sacramental. Por tanto, no es posible hablar de un presente creyente, sin evocar el carácter de sentido que otorga el pasado histórico, un pasado que se ha constituido a la luz de una revelación histórica que se ha hecho palabra vivida, proclamada y profesada.

En este orden de ideas podemos afirmar que la teología cristiana (en coherencia con el acontecer de la pluralidad y con el carácter hermenéutico que le es inherente), al decir de Claude Geffré,

se puede definir como el esfuerzo por hacer más inteligible y más significativo para el hoy el lenguaje ya constituido de la revelación. Este lenguaje es ya interpretativo. La teología como, nuevo lenguaje interpretativo, se apoya también en él para desplegar las significaciones del misterio cristiano en función del presente de la iglesia y de la sociedad (...). La teología, sin embargo, arranca de una objetividad histórica: Los acontecimientos fundantes del cristianismo. Y, por eso, uno de los criterios de verificación propios del trabajo teológico consistirá justamente en confrontar las nuevas experiencias de fe con el lenguaje inicial de la revelación que se refiere a estos acontecimientos

⁷⁵ Dei Verbum En: *Concilio Vaticano II: Documentos Conciliares* (Bogotá: San Pablo, 2000), p. 81.

fundantes, así como con los diversos lenguajes interpretativos que se encuentran en la tradición⁷⁶.

Ahora bien, a partir de la propuesta Claude Geffré, el límite en la interpretación del lenguaje sacramental cristiano, lo encontramos cuando el ejercicio hermenéutico se transforma en un fundamentalismo ocasional que, al querer enfatizar en el pretexto de la interpretación, olvida el contexto en el cual nace el texto sagrado. O en un fundamentalísimo dogmático en el que prima el texto sagrado, olvidando el pretexto de la interpretación y el contexto en el que éste nace. De igual forma, el límite se presenta cuando, en el afán de privilegiar el contexto, se empieza a avalar un fundamentalismo histórico en el que se pierde el sentido y la pretensión del texto y el horizonte del pretexto.

Así pues, la comprensión de la revelación como palabra histórica y el ejercicio interpretativo propio del lenguaje sacramental cristiano, no pueden estar al margen de la interrelacionalidad del texto, contexto y pretexto, puesto que es este ejercicio hermenéutico el que da la posibilidad de fundamentar la unidad que existe entre el acontecer de la revelación escriturística, la contextualización interpretativa de la fe de la iglesia cristiana, así como también la correlacionalidad teológica entre las dimensiones propias del lenguaje sacramental.

3.1.3. El lenguaje sacramental cristiano como fundamento mediador de la teología cristiana del pluralismo religioso.

Hasta este punto es claro que el lenguaje sacramental cristiano posee un carácter interpretativo que es inherente a él mismo, puesto que es expresión de la experiencia que el creyente, desde su contexto, vive con el Dios que se le revela como horizonte de sentido, un horizonte que para los cristianos es sacramental, en cuanto que evoca el pasado teológico de la comunidad cristiana, a la luz de un presente creyente e histórico y de cara a un futuro salvífico.

Por tal motivo, en el ejercicio interpretativo del lenguaje sacramental, no hay que perder de vista el carácter cristológico que este posee, puesto que es a la luz del Dios anunciado por Cristo, testimoniado en la sagrada escritura y por la iglesia a lo largo de la historia, que el

⁷⁶Claude Geffré, *El cristianismo ante el límite de la interpretación: Ensayos de Hermenéutica teológica*.(Madrid: Cristiandad.), p. 89.

creyente dinamiza su existencia y recrea su experiencia comunitaria como una experiencia salvífica de amor. Así como tampoco debe olvidar el carácter eclesiológico, puesto que es en la construcción y celebración de la vida comunitaria que el creyente relee y resignifica su encuentro con Dios, a partir de la experiencia de comunión con los hermanos.

Junto al carácter cristológico y eclesiológico en la interpretación del lenguaje sacramental, también es necesario concebir, las dimensiones soteriológica y semiológica, puesto que a la luz de ellas el creyente configura su proyecto de vida bajo el horizonte de transformación, aquel que en palabras de Pablo se comprende como el despojarse del hombre viejo y revestirse del hombre nuevo en Jesucristo, para vivir una vida que es comunión con Dios y con los otros como un ejercicio que no termina, por el contrario, se dinamiza y plenifica en la vida del creyente, a partir del “sistema de significación que bajo la mediación eclesial le permite identificar y comunicar el amor salvador de Dios a partir de su historia cotidiana”⁷⁷.

Teniendo presente estos presupuestos, podemos reafirmar que los límites del lenguaje sacramental, que podrían coartar la construcción de una teología cristiana del pluralismo religioso, emergen cuando en el ejercicio hermenéutico el creyente toma posturas fundamentalistas y radicales que anulan la correlación teológica existente entre cada una de las dimensiones propias de la sacramentalidad cristiana, enfatizando ya sea la cristológica, la soteriológica, la eclesiológica o la semiológica. Por el contrario, cuando el ejercicio hermenéutico se dinamiza a partir de la unidad teológica de las dimensiones del lenguaje cristiano, junto con las características propias de la interpretación ya descrita, el sentido propio de la teología cristiana del pluralismo religioso emerge de forma natural, en cuanto que dicha teología no se gestaría en pro de verdades absolutas o definiciones dadas, sino a la luz de experiencias interpretadas de manera sacramental.

De tal forma, frente a la construcción de una teología cristiana del pluralismo religioso, el lenguaje sacramental, en el marco de sus límites y bajo el horizonte de sus posibilidades, se presenta como la mediación de posibilidad en la construcción de una teología contextualizada que, reconociendo la pluralidad religiosa se abre a ella a partir de los fundamentos cristianos que le son propios, de aquellos que le dan identidad a la experiencia

⁷⁷ Isabel Corpas, *Op cit.*, p.166.

de encuentro entre Dios y el creyente, y de aquellos que vinculan al presente histórico de la comunidad de fe su pasado y su futuro teológico, sin que con ellos se anule el sentido teológico de la experiencia creyente que las otras tradiciones religiosas han formulado, a la luz de la dimensión de profundidad que le es propia y de la cultura que alberga su experiencia creyente.

3.2. Teocentrismo jesuánico.

Si bien el lenguaje es expresión de la interpretación de la experiencia creyente, la objetividad y el carácter de sentido de dicho lenguaje posee, a su vez, un referente teológico que le da identidad y particularidad. A continuación realizaremos una presentación de la propuesta que el teólogo gallego, Andrés Torres Queiruga, ofrece al respecto: el teocentrismo jesuánico.

Ya hemos enunciado que el ejercicio hermenéutico del lenguaje sacramental no puede estar al margen de la dimensión cristológica de éste, puesto que ha sido en Cristo que la revelación de Dios en la historia ha encontrado su plenitud, pero de cara a la elaboración de una teología cristiana del pluralismo religioso ¿qué significado teológico posee esta afirmación? La respuesta a esta pregunta nos dará la posibilidad de fundamentar la revelación de Dios, trinidad de amor, hecha en Jesucristo, como un acontecimiento dinámico y progresivo que se abre a la pluralidad, porque su mismo acontecer histórico es plural.

Ahora bien, intentar realizar una teología cristiana sin la persona de Jesucristo, es imposible, puesto que es Él quien, sin anunciarse a sí mismo, revela el sentido profundo de Dios, Misterio común, que se da en y para la historia como comunidad de amor en plenitud. Dicha plenitud debe ser entendida como una apertura a la historia.

Primero en cuanto Cristo la <<recapitula>>, recogiendo en sí y elevando a pleno cumplimiento todo el proceso revelador anterior, desde el cual él cree, como hombre, y que él cumple como Hijo. Segundo y sobretodo, en cuanto abre para todos los demás el acceso a esa plenitud: desde él la humanidad es colocada en la nueva situación, teniendo ya para siempre la posibilidad de participar en esa realización definitiva.

Posibilidad real y actual, es decir vivible y comunicable por cada nueva generación⁷⁸.

En este sentido, acogiendo las palabras de Andrés Torres Queiruga, es imposible plantear la plenitud de la revelación dada en Jesucristo, siendo Él la plenitud, como sinónimo de un acontecer acabado, en el que el Misterio ha sido revelado solo y definitivamente en un momento de la historia, por el contrario, desde esta propuesta la plenitud es siempre actual:

Es apertura, por un lado individual, ya que cada existencia tiene en la entrega absoluta de Jesús un camino nunca perfectamente recorrible, e histórica en cuanto en la presencia del Resucitado la humanidad tiene ante sí un futuro siempre abierto como realidad a construir verdaderamente. De esta forma la plenitud es a su vez realidad que debe ser posibilidad siempre nueva y experiencia siempre actual⁷⁹.

Si bien Cristo es la plenitud, de cara a la elaboración de la teología cristiana del pluralismo religioso, esta plenitud nos abre la posibilidad de fundamentar el quehacer teológico no en un cristocentrismo sino en un teocentrismo jesuánico. Esto se debe principalmente a que, como ya se afirmo antes, Cristo no se anuncia a sí mismo, por el contrario, en su ser de Hijo anuncia al Padre y al Espíritu Santo, dando cuenta de que el centro de la teología cristiana es Dios en su comunión de amor.

Teniendo presente la unidad inherente que existe en Jesús de Nazaret, en cuanto plenitud de la revelación y Dios comunidad de amor, Queiruga acude al termino *jesuánico*, como adjetivo calificativo del teocentrismo revelador de la identidad cristiana. Con ello pretende rebatir cualquier intento de cristocentrismo fundamentalista, al hacer de Cristo el centro absoluto de toda reflexión teológica que, cerrando el camino a la pluralidad, se presente en términos de elección exclusivista, negando la posibilidad de la presencia reveladora de Dios a todas las religiones, presencia una y común a todos, aceptada por los cristianos y llevada a su culminación de un modo específico⁸⁰: Dios trinidad de amor.

Ahora bien, a partir de esta elaboración teológica es posible afirmar que la experiencia creyente del cristiano es, ante todo, un encuentro entre “un Dios que en su amor se vuelca a

⁷⁸ Andrés Torres Queiruga. *Repensar la revelación: La realización divina en la realización humana*. (Madrid , Trotta , 2008), pp. 317-318.

⁷⁹ Cf. *Ibíd.* p. 318.

⁸⁰ Cf. Andrés Torres Queiruga, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. (Santander: Sal Terre, 2005), pp.81-86.

todos y a todas, sin discriminación de ningún tipo»⁸¹, y el ser humano, que embargado por este amor se siente llamado a amar y a suscitar el amor en otros. En este sentido, en la interpretación teológica de la experiencia creyente, la plenitud revelada en Cristo da la pauta para fundamentar un teocentrismo jesuánico. Teocentrismo, en cuanto que es Dios en su unidad de amor quien se revela, y jesuánico, ya que es por mediación de Cristo que acontece tal revelación.

De esta manera es claro que el teocentrismo jesuánico, en cuanto punto de referencia para la interpretación de la experiencia creyente y la formulación sistemática de la teología cristiana del pluralismo religioso, no pretende relativizar a la persona de Cristo, por el contrario, por mediación de su encarnación, anuncio, resurrección y plenitud reveladora, intenta fundamentar la particularidad que, desde el lenguaje sacramental cristiano, posee el Misterio común, aquel que a partir de la interpretación de la experiencia creyente ha adquirido un matiz particular que, desde la fe es asumido como horizonte de sentido, como origen y fundamento de cualquier formulación teológica.

Pues bien, al acoger la propuesta teológica de Queiruga, como camino cristiano para asumir la pluralidad, sin que con ello se pierda la identidad, estamos proponiendo un camino de comunión con los otros que favorezca el reconocimiento del acontecer del Misterio Común, de manera particular, y no por ello absoluta, en la tradición cristiana. Con esta propuesta buscamos evitar el riesgo que podría correrse cuando se pretende fundamentar el quehacer teológico sobre las bases de un cristocentrismo o un eclesiocentrismo, puesto que estas, si bien son dos características propias e inherentes al cristianismo, podrían llegar a convertirse en herramientas teológicas para fundamentar la identidad de la religión cristiana, sobre la base de la disolución del horizonte de la pluralidad.

Como ya lo hemos desarrollado anteriormente, la particularidad de la tradición cristiana no es cristocéntrica sino teocéntrica, puesto que Cristo es la revelación de Dios comunidad de amor. Así lo entiende Paul Knitter al afirmar:

La totalidad del Cristo no es Jesús ni puede estar contenida y limitada en él. (...) Incluso el cristocentrismo de Pablo se equilibra con la advertencia «vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios» (1 Cor 3, 23). Se nos advierte que en ningún

⁸¹ *Ibíd.*, p. 88.

pasaje del Nuevo Testamento se identifica simplemente a Jesús con Dios. (...) Pero se trata al mismo tiempo de un absoluto que, si bien exige el compromiso total, no excluye la posibilidad de admitir otros absolutos; no se siente en la obligación de situar a Jesús en una posición única o normativa con respecto a otras grandes figuras de la historia y a otros caminos de salvación. La entrega total al propio Revelador concreto no excluye una apertura total al Dios universal en otros Reveladores particulares.⁸²

Así pues, al asumir la propuesta del teocentrismo jesuánico, hecha por Andrés Torres Queiruga, estamos optando no por Jesús en sí mismo, sino por la plenitud de la revelación hecha en Cristo, por su encarnación en cuanto Hijo, revelador del Padre y del Espíritu Santo, del Dios comunidad de amor que se abre a la pluralidad aun desde la ontología de su ser.

A partir de esta misma óptica, cuando se formula una teología cristiana del pluralismo religioso, bajo el fundamento y horizonte de un eclesiocentrismo, entendiendo este como el ejercicio teológico que propende identificar lo divino con lo humano, con afirmaciones radicales que afirman que “la iglesia es universalmente necesaria para la salvación e identificándola, a su vez, con el reino de Dios o con Cristo”⁸³, se cierra automáticamente las puertas a la pluralidad, puesto que el ejercicio teológico tendrá como objeto la conversión incluyente, que desarrollada a profundidad sería excluyente en cuanto que, no existiría la posibilidad de plantear el acontecer del Misterio Común en los otros, sino que se hablaría de un Dios ya revelado absoluta y radicalmente en la comunidad cristiana que lo encarna.

Al confrontar el eclesiocentrismo con el teocentrismo jesuánico, el carácter comunitario de la tradición cristiana tendría como referente a Dios comunidad de amor revelada en Cristo, que otorga su acción salvadora a toda la humanidad, y no a la Iglesia como portadora exclusiva de la misma. En este orden de ideas, desde la teología cristiana del pluralismo religioso, el eclesiocentrismo como punto de partida no tendría cabida alguna, puesto que frente a la revelación del Misterio Común la iglesia cristiana, en cuanto comunidad de fe, es aquella que promueve el Reino de Dios estando al servicio del mismo, por lo cual el ejercicio teológico de la pluralidad, si bien es dinamizado por la comunidad de fe, la

⁸² Paul F. Knitter. El Cristianismo como religión absoluta, en: *Concilium* 156 (junio 1980), p.332.

⁸³ Cf. *Ibíd.* 347.

génesis y el horizonte del mismo está en el Misterio Común y no en las mediaciones que lo develan.

Ahora bien, la confrontación del teocentrismo jesuánico con el cristocentrismo y el eclesiocentrismo, nos permite comprender que el camino de reflexión teológica de la pluralidad es posible, si solo si, partiendo de la experiencia de fe del creyente cristiano, se acoge como horizonte interpretativo de la misma al Dios, comunidad de amor, revelado por Jesucristo y anunciado por la comunidad de fe cristiana a lo largo de su historia.

3.3. Inrreligionación: camino cristiano de encuentro y hospitalidad con la pluralidad religiosa.

Si bien el lenguaje sacramental cristiano elaborado sobre la base del teocentrismo jesuánico, resulta ser el camino y fundamento para la sistematización de la teología cristiana del pluralismo religioso, el paso a seguir sería preguntarnos el para qué, es decir, ¿cuál es el objeto de este tipo de teología cristiana? La respuesta inmediata la encontramos en el reconocimiento de las otras religiones, en cuanto escenario real de la revelación del Misterio Común, pero... ¿cuál es el objetivo de dicho reconocimiento?

Este interrogante nos abre el horizonte de la pluralidad, en cuanto que, nos permite identificar dos posibles formas de respuesta: la primera puede ser dada a partir de presupuestos individualistas, en donde el argumento parte de la base del conocimiento de los otros, un conocimiento cuyo fundamento es el respeto por la diferencia sin ningún otro tipo de implicación o relación más allá del diálogo diplomático. Para este tipo de postura no hay necesidad de abrir un camino de comunión, puesto que la reflexión ad-intra frente a la existencia de los otros, no supera el límite de la sana convivencia.

Sin embargo, cuando el ejercicio de reflexión teológica ad-intra de la comunidad de fe, nos lleva no sólo a conocer a los otros, sino a reconocerlos como parte del contexto y como forma de una cultura particular, emerge la segunda posibilidad de respuesta, el encuentro, cuyo fundamento está en la mirada dialéctica y reflexiva de afuera hacia dentro y de adentro hacia afuera, es decir, no basta con conocer a los otros sin que ello, sobre la base del Misterio Común revelado, nos lleve a reconocernos; de igual forma no basta un reconocimiento ad-intra sin un reconocimiento del Misterio común ad-extra, en los otros.

De esta forma, frente al <<para qué>> de la teología cristiana del pluralismo religioso, a continuación desarrollaremos lo que hemos llamado segunda posibilidad; para ello tomaremos como fundamento la propuesta teológica de Andrés Torres Queiruga, llamada *Inreligionación*, abordándola a partir del sentido de encuentro y hospitalidad entre las religiones.

3.3.1 Encuentro y hospitalidad, presupuestos para el diálogo

Una vez se ha tomado conciencia de la existencia de los otros, el eje fundamental de cualquier teología del pluralismo religioso es el que *todas las religiones son reveladas*. Con ello se quiere asegurar que:

- a) Todas las religiones traducen de manera concreta la presencia real, salvífica y reveladora de Dios en el corazón de toda la historia de la humanidad.
- b) En todas las religiones existe una particularidad como necesidad histórica, que conduce a cultivar todas las posibilidades de cada religión, para que lo que ha sido adquirido por ellas pueda llegar a todos, a la par que se deje enriquecer por lo adquirido en las otras.⁸⁴

Sobre la base de estos presupuestos emerge el reconocimiento de los límites y las posibilidades del propio lenguaje teológico, puesto que cada religión posee un “modo no acabado” de captar y expresar con palabras, conductas e instituciones la irradiación amorosa del Misterio”⁸⁵, este modo habla, como lo hemos anunciado anteriormente, de una experiencia de sentido que ha sido interpretada a la luz de un contexto y una cultura particular.

Ahora bien, la comunicación de este “modo no acabado” habla, a su vez, de una identidad que, en el marco del encuentro con los otros, se reafirma a partir de la mirada dinámica y reflexiva, dialogal y hospitalaria. Cuando hablamos de dinámica y reflexiva, nos referimos al ejercicio constante de mirarse ad-intra de ella misma a partir de una contemplación abierta y crítica, con el objeto de profundizar en lo que es propio repensando y reafirmando la identidad de cara a la pluralidad. De igual forma, cuando hablamos de dialogal y hospitalaria nos referimos al ejercicio de abrirse al otro a partir de un sentido de encuentro,

⁸⁴ Andrés Torres Queiruga. *Diálogo de las religiones: Y autocomprensión cristiana*. p.100.

⁸⁵ Cf. *Ibíd.*

de acogida, de comunión; no en busca de verdades, doctrinas o certezas absolutas, sino de conocimiento mutuo, de apertura, de búsqueda del Misterio del cual no somos propietarios exclusivos.

En este orden de ideas, de la mano de Queiruga, al abrirse a la pluralidad a partir del reconocimiento y del encuentro hospitalario con los otros, la comunidad cristiana no está obligada a renunciar a lo verdaderamente experimentado en la revelación de Cristo, por el contrario, se trata simplemente de no <<apoderarse>> de dicha experiencia, de ese *don* del Dios común que ha ido emergiendo y configurándose en un punto de la comunidad religiosa humana, sino de dejarla expandir conforme a las leyes de su propio dinamismo.

⁸⁶De tal manera que:

Un encuentro con la manifestación de Dios en las otras religiones constituye una llamada a corregir defectos propios y a descubrir las nuevas riquezas que, presentes en las demás, la inevitable estrechez de la propia religión no permite ver⁸⁷.

De esta manera, antes de hablar de diálogo entre las religiones, es necesario partir del sentido del encuentro con los otros, con aquellos que a partir de sus características históricas y culturales han tenido una experiencia con el Misterio Común, que a su vez ha sido interpretado y sistematizado. Un encuentro que esté permeado por la hospitalidad de compartir la vida, con el propósito de experimentar la profundidad de lo propio en la comunión con los otros.

3.3.2. Inreligionación

A partir de la categoría “encuentro” hemos esbozado la necesidad del “reconocimiento”, sin embargo, dicho reconocimiento no consiste simplemente en afirmar que las otras tradiciones existen a partir de un ejercicio meramente académico y/o teórico, junto a ello es necesario un acercamiento reflexivo de carácter espiritual y cultural, el cual tiene como objeto aprender de los otros y que los otros aprendan de lo nuestro, no con miras a un sincretismo, sino a favor de una comunión trascendente, cuyo punto de partida es la identidad y particularidad de cada tradición religiosa que posibilite el encuentro. Para

⁸⁶ Cf. *Ibíd.*, p.109.

⁸⁷ *Ibíd.*, p.110.

Andrés Torres Queiruga, el modo explícito de realizar este encuentro se puede dar a través de lo que él llama Inreligionación.

Como bien lo expresa el teólogo español, la Inreligionación busca dar un paso adelante en lo que dentro de la teología cristiana se ha planteado como la inculturación, puesto que frente a la construcción de una teología cristiana, que asuma el pluralismo religioso como una realidad de la cual hace parte, no se pretende introducir el mensaje evangélico en las otras culturas buscando que ellas se conviertan, por el contrario, a través del ejercicio teológico de Inreligionación se busca profundizar en lo propio a través del aprendizaje de las otras tradiciones religiosas, así como también sensibilizarse frente al ser y hacer de estas, descubriendo en ellas el acontecer propio y particular del Trascendente.

De esta forma el verdadero significado de la Inreligionación emerge cuando:

En el contacto entre las religiones, el movimiento espontaneo respecto de los elementos que a una le llegan desde otra ha de ser el de incorporarlos al propio organismo, que de ese modo no desaparece, sino todo lo contrario: lejos de suprimirse, lo que hace es afirmarse mediante una transformación que puede hacerla más crítica, más rica y más universal.⁸⁸

Porque a favor del encuentro entre las religiones, como bien lo afirma Paul Knitter:

La doctrina cristiana de la *Trinidad* necesita de la insistencia islámica en la unicidad; el vacío impersonal del budismo necesita de la experiencia cristiana del tú divino; la doctrina cristiana de la distinción entre lo último y lo finito necesita de la visión hinduista de la no dualidad entre Brahmán y Atman; el contenido profético y la orientación práctica del judeo cristianismo necesitan de la insistencia oriental en la contemplación personal y en la acción sin buscar los frutos de la acción.⁸⁹

Cabe reiterar que el objeto de la Inreligionación no posee un carácter sincretista, por el contrario, en el contacto intercultural de las religiones, lo que se pretende es aprender lo que de ellas puede llegar a enriquecer el ser y quehacer de la interpretación del trascendente en la comunidad de fe propia. De esta forma, es claro plantear que tanto para Paul Knitter como para Andrés Torres Queiruga, “una religión que consiste en saberse y experimentarse como relación viva con Dios o lo Divino, al percibir algo que puede completar o purificar

⁸⁸ Ibid. p.131

⁸⁹ Paul f. Knitter. El cristianismo como religión absoluta. En: *Concilium* 156 (junio 1980) p. 346.

esa relación, es normal que trate de incorporarlo⁹⁰, porque así como por medio de la inculturación, una cultura asume la riqueza particular de otras sin renunciar a ser ella misma y sin negar la autenticidad de las otras, la religión al reconocer a las demás religiones como verdaderas, de cara al crecimiento hacia el Misterio Común, está llamada a incorporar en el propio organismo aquellos elementos que, en el marco del lenguaje interpretativo del acontecer del Misterio en dichas comunidades, la remiten a la Realidad Divina común⁹¹.

De la mano con esta propuesta, es claro que el reconocimiento entre las religiones tiene como referencia inmediata el acontecer salvífico de Dios y la acogida dinámica y particular de cada comunidad. Si bien, cada comunidad creyente es capaz de reconocer que su experiencia posee un carácter salvífico que le otorga sentido en su devenir histórico, a la luz de la realidad de sentido que lo funda todo y que busca incansablemente darse a conocer y entregarse a todos, dicha experiencia trae implícita un anuncio, una comunicación que no busca proclamar una posesión, sino por el contrario anunciar una experiencia que, perteneciendo idénticamente a todos, ha sido interpretada y asumida como carácter de sentido de una manera particular. Es así como la propuesta de Inreligión se presenta como una llamada fraterna al “continuo intercambio de descubrimientos y experiencias, de crítica y enriquecimiento mutuo que permitan construir en la historia la respuesta humana a la revelación salvadora⁹², al carácter de sentido del ser del hombre en el mundo.

3.4. Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso.

Como bien se ha querido expresar en este capítulo, el camino de formulación y sistematización de una teología cristiana del pluralismo religioso, se gesta en la confrontación dialéctica entre la experiencia creyente, que a partir de un lenguaje simbólico es comunicada y celebra y, la riqueza cultural de la cual emerge la pluralidad de comunidades religiosas.

⁹⁰ Andrés Torres Queiruga., *Cristianismo y religiones: «inreligión» y cristianismo asimétrico*. Servicios Koinonía <http://www.servicioskoinonia.org/relat/241.htm>

⁹¹ Cf. *Ibíd*em

⁹² *Ibíd*em.

Ahora bien, el lenguaje sacramental cristiano, por medio del cual se interpreta y expresa la experiencia de fe, debe sobrepasar los límites de los fundamentalismos y radicalismos doctrinales. Para ello es importante tener como horizonte y mediación de la interpretación el contexto y el sentido teológico de la experiencia, reconociendo a su vez que, en cuanto lenguaje humano, en él no se agota la ontología del Misterio.

De igual forma, el camino hacia una teología cristiana del pluralismo religioso debe ser formulado a partir del acontecer de Dios, en cuanto Misterio Común, que si bien se ha revelado en plenitud a través de su Hijo, dicha plenitud debe ser el referente de interpretación e identidad que da sentido al ser y quehacer del cristiano, más no un pretexto para la exclusividad.

A partir de estos presupuestos es claro identificar que el objeto de la Inreligionación, como propuesta de encuentro entre las distintas religiones, tal como se propuso anteriormente, parte del reconocimiento de los otros como elemento esencial de la identidad propia, no para caer en una fusión sin sentido de identidades, sino para fortalecer dinámicas de encuentro y hospitalidad fraterna que nos abran el camino de comunión hacia el Misterio Común.

De esta forma, al asumir el lenguaje sacramental como una herramienta de interpretación de sentido y apertura a la pluralidad, a partir del acontecer de Dios comunidad de amor revelado en Cristo, y la Inreligionación como camino de encuentro y acogida dialogal entre las diversidad de religiones, el ejercicio teológico nos da la posibilidad de plantear la pluralidad como un escenario real de la revelación del Misterio Común, que da sentido a la humanidad.

CONCLUSIONES

- **Teología cristiana del pluralismo religioso, en cuanto teología fundamental**

Retomando el objetivo de este trabajo monográfico, el camino de sistematización y consolidación de una teología cristiana del pluralismo religioso, debe tener como presupuesto fundamental el que esta teología es una teología fundamental, cuyo punto de partida emerge de la identidad propia e inherente de la teología cristiana, acompañada a su vez por el reconocimiento de las otras religiones como escenarios reales más no agotados de la revelación de Dios. El fundamento de dicha afirmación se articula a partir del ejercicio teológico, hermenéutico, espiritual y prático en el que la revelación de Dios, hecha en Cristo, en sí misma da la pauta para el diálogo correlacional con la realidad contextual de las demás tradiciones religiosas, puesto que:

La apertura al pluralismo religioso y el valor de la diversidad son componentes que acompañan la dinámica cristiana en su esencia, y la razón para esto se encuentra en la propia práctica de Jesús: su apertura a los otros y su comprensión del reino de Dios. Así también en su relación de proximidad y amor al Dios del reino, para el que él apunta sin cesar. El Dios revelado por Jesús es un Dios que suscita y abraza las diferencias, y esto está implícito en la propia “simbólica trinitaria”, que excluye cualquier ideología unitaria. En esta simbólica, que se desdobra a partir de la propia práctica de Jesús, el Dios que se revela es un Dios “que integra las diferencias; su unidad no se traduce por la superación o abolición de estas diferencias: pues ellas constituyen, en primer lugar, su propia condición”⁹³

De esta forma, la diferencia que abre el camino a la diversidad de experiencias religiosas, a partir inclusive del mismo Jesucristo, es para el cristiano la oportunidad sacramental para reafirmar en el encuentro con el otro su propia identidad, así como también para descubrir y aprender que la riqueza de la tradición cristiana no radica en su carácter único y pleno, sino en la particularidad cultural y contextual de su experiencia con el Misterio Común. A partir de ello, la pluralidad será asumida por el creyente cristiano como una gracia espiritual y teológica, no como una amenaza, una gracia que implicará como ejercicio inherente el encuentro dialogal y hospitalario con el otro.

⁹³ Faustino Teixeira, “El irrevocable desafío del pluralismo religioso” *Ciberteologia - Revista de Teología y Cultura - Ano VI*, n. 28, p. 24. <http://ciberteologia.paulinas.org.br>

Por tal motivo, el camino de construcción de una teología cristiana del pluralismo religioso, en clave de identidad, es a su vez un camino de fundamentación práctica y experiencial en el que la coexistencia y relacionalidad con las otras religiones sea el punto de partida y no el punto de llegada, en cuanto que supondría una renovación de paradigmas a favor del sentido, que para la humanidad otorga el acontecer del Misterio Común y no la fundamentación de verdades plenas y acabadas que buscan absolutizar la revelación de Dios en comunidades particulares, que de una u otra manera buscan justificar su soberanía salvífica.

- **La revelación del Misterio Común y su plenitud en Cristo.**

La experiencia creyente del cristiano leída, interpretada y sistematizada por la tradición, a la luz de la Sagrada Escritura, nos abre la posibilidad de percibir en la pluralidad de teologías inherentes al texto bíblico y propias de esta tradición, el acontecer del Misterio Común, de aquella realidad trascendente que en la diversidad de sus automanifestaciones ha sido experimentada e interpretada de manera particular a luz de su Hijo Jesucristo. A partir de esta premisa es posible concluir que, a favor de una teología cristiana del pluralismo religioso, aquello que le da identidad al cristianismo se presenta como la máxima posibilidad de encuentro interreligioso, puesto que este Dios experimentado por los creyentes cristianos como Trinidad, en la unidad y diversidad de su ser amor, es a su vez el Misterio que en la dinamicidad y progresividad de su acontecer en la historia se dona de manera gratuita, libre y, por tanto, no excluyente a toda la humanidad.

De este modo, la particularidad e identidad de la revelación de Dios en Jesucristo, se reconoce como plena no a partir de características excluyentes, que justifique en la encarnación lo acabado, definitivo y/o absoluto de la revelación divina, por el contrario, la afirmación teológica de “plenitud” dada y anunciada en Cristo, es revelación en sí misma del acontecer del Misterio Común, de aquel cuya opción fundamental radica en el ser humano. En este orden de ideas, lo fundamental en el acontecer de Dios no radica en las pretensiones de verdad que propenden justificar definiciones dadas y acabadas, por el contrario, a partir de la interpretación que el cristianismo ha hecho del acontecer libre, dinámico y progresivo de Dios, a partir de la encarnación y anuncio de Cristo, la opción

fundamental, de cara al pluralismo religioso, parte de la propia identidad, de aquello que en la investigación se ha llamado Teocentrismo Jesuánico, el Dios, uno y trino, anunciado por Cristo.

Sobre la base de este Misterio Común, que de manera particular se ha revelado para los cristianos en Jesucristo, la mirada que desde la comunidad cristiana se gesta hacia las otras religiones implica un radical cambio de paradigma, en donde el ahínco de la reflexión teológica no sea puesto en la iglesia o en Cristo mismo, sino en Dios Trinidad de amor. A partir de esta premisa es posible experimentar que si bien, *ad-intra* de esta comunidad de fe, Cristo es la mediación de sentido en la revelación de Dios, *ad-extra* de la misma existen otras mediaciones que, a su vez, hacen parte de la diversidad de automanifestaciones de este Misterio que se revela a la humanidad en todo tiempo.

- **Experiencia creyente**

De la mano del Dios o Misterio Común que se revela, en la elaboración de una teología cristiana del pluralismo religioso, otro de los matices a tener en cuenta está en el ser humano que acoge e interpreta tal revelación como horizonte de sentido de su existencia, puesto que es él quien de manera concreta exterioriza en lenguaje humano, la correlación que existe entre Dios y la humanidad.

Lo que en la investigación hemos llamado antropología de la experiencia creyente, nos ha llevado a fundamentar las implicaciones hermenéuticas que permean el encuentro experiencial entre Dios y el ser humano, puesto que la dialéctica de dicho encuentro tiene por objeto dar sentido a la existencia del creyente, es decir, demarcar un proyecto de vida. Por tal motivo, al intentar plantear una teología cristiana del pluralismo religioso, en cuanto teología fundamental, es pertinente partir del reconocimiento contextual en el cual emerge la experiencia, teniendo en cuenta, de manera específica, la dimensión cultura y el lenguaje simbólico sacramental a partir del cual se comunica y vive tal encuentro.

De esta manera nos encontramos ante la ruptura de un segundo paradigma, que va de la mano con el ya antes enunciado, puesto que, si bien la teología cristiana que asume la pluralidad debe orientar su reflexión a partir de la revelación del Misterio Común, debe también gestionar un lenguaje teológico que, reconociendo los límites de la interpretación,

parta del contexto cultural y simbólico. De esta forma, el reconocimiento de las otras tradiciones religiosas como escenarios de revelación que han interpretado y sistematizado su experiencia a partir de su contexto cultural y simbólico, superaría las pretensiones inclusivistas de carácter excluyente que buscan subordinar las demás tradiciones religiosas, a la revelación plena en Jesucristo.

Es así como el acercamiento de la teología cristiana con las otras religiones, a partir del fundamento de la revelación del Misterio Común y la claridad hermenéutica, simbólica y cultural que ha acompañado la sistematización de la experiencia creyente, tendría como horizonte, en primera instancia, la riqueza profunda del misterio infinito y multiforme de Dios, así como también el encuentro correlacional y fraterno entre las religiones. A partir de esta premisa es posible plantear que el ejercicio teológico de la pluralidad implicaría, *ad-intra* de la teología cristiana, incluir a la teología pluralista, como una teología fundamental que a partir de la autocomprensión teológica y la profundización en la propia identidad conduzca, a su vez, al reconocimiento y apertura a los otros, a aquellos que también han sido, son y serán la casa del Misterio Común.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

AA.VV, *Cuestiones de teología en el inicio del siglo XX*. Bogotá: Bonaventuriana, 2008.

Boff, Leonardo. *Fundamentalismo: La globalización y el futuro de la humanidad*. Santander: Sal Terrae, 2002.

_____. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. 2ª ed. Madrid. Paulinas, 1987.

Castillo, José María. *Símbolos de libertad: Teología de los sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 1992.

Conesa, Francisco y Fernando Nubiola, *Filosofía del Lenguaje*. Barcelona: Herder 1999.

Corpas de Posada, Isabel. *Teología de los Sacramentos*. Bogotá: San Pablo.1995.

Dei Verbum En: *Concilio Vaticano II: Documentos Conciliares*. Bogotá: San Pablo, 2000.

Dupuis, Jacques. *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*, Santander: Sal Terrae, 2001.

_____. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander: Sal Terrae, 2000.

G. Ravasi, Rossano, Girlanda, A. *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Paulinas, 2001.

Geffré Claude, *El cristianismo ante el límite de la interpretación: Ensayos de Hermenéutica teológica*. Madrid: Cristiandad. 1984.

Mardones, José María. *La vida del símbolo: Dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae, 2003.

Melloni, Javier. *Vislumbres de lo real: Religiones y Revelación*. Herder. Barcelona. 2007.

Moltman, Jürgen, *¿Qué es teología?* Salamanca: Sígueme, 1992.

Mondin, Batista. *Teologías de la praxis*. Madrid: BAC, 1974.

Panikar, Raimundo. *Religión y Religiones*. Madrid: Gredos S.A. 1965.

Pie Ni Not, Salvador, *La Teología Fundamental*.4ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario. 2001.

Reale Giovanni y Darío Artíseri. *Historia de la filosofía V: Del romanticismo al empirismo*. Bogotá: San Pablo y Universidad Nacional. 2010.

Restrepo Sierra, Argiro. *La Revelación según René Latouille*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2000.

Sánchez Hernández, Olvani. "Perspectiva católica: la experiencia de la Revelación en la tradición cristiana", en *II Seminario Franciscano sobre Ecumenismo y Diálogo interreligioso en América Latina*, Bogotá: Bonaventuriana, 2010.

_____. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la Revelación Divina a la elaboración teológica*. Bogotá: Bonaventuriana. 2007.

Scöekel, Luis Alonso. Artola, Antonio. *La Palabra de Dios en la Historia de los Hombres: Comentario Temático a la Constitución "Dei Verbum" del Vaticano II Sobre La Divina Revelación*. Bilbao: Mensajero.

Tamayo, Juan José. *Fundamentalismo y diálogo entre las religiones*. Madrid: Trotta 2004.

Tillich, Paul. *Teología sistemática I, la razón y la revelación: el ser de Dios*, Salamanca: Sígueme, 1982.

_____. *La dimensión perdida: Indigencia y esperanza de nuestro tiempo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.

Torres Queiruga, Andrés. *La Revelación de Dios en la Realización del Hombre*. Madrid: Cristiandad, 1987.

_____. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander: Sal Terre. 2001

_____. *Repensar la revelación: la revelación divina en la realización humana*, Madrid: Trotta, 2008.

_____. *10 palabras claves en religión*, Estrella: Verbo divino, 1992

ARTÍCULOS

Barrios Tao, Hernando. La revelación en la Dei Verbum y la investigación bíblica postconciliar. En: *Franciscanum, revista de las ciencias del espíritu*. No. 143 (2006): 25-46

Knitter, Paul F. El Cristianismo como religión absoluta. En: *Concilium* 156, junio (1980): 329-347

Roldan, Alberto Fernando. El concepto de revelación en Paul Tillich, *Teología y cultura* Vol. 3 año 2 (2005)

Sánchez Hernández, Olivani. Hechos y palabras: Hermenéutica de la Revelación a la luz del Vaticano II. En: *Franciscanum, revista de las ciencias del espíritu*. No. 143 (2006): 47-58.

Teixeira, Faustino, *El irrevocable desafío del pluralismo religioso*. En: *Ciberteología - Revista de Teología y Cultura - Año VI, n. 28, p. 24*. <http://ciberteologia.paulinas.org.br>(Consultado 28 de mayo de 2011)

Torres Queiruga, Andrés. “¿Qué significa afirmar que Dios habla?: Hacia un concepto actual de la revelación. En: *Sal Terrae* 82 (1994) 331-347

_____. *La experiencia de Dios: Posibilidad, estructura y verificabilidad*. En: *Pensamiento* 55 (1998) 35-69

_____. *Cristianismo y Religiones: Inreligionación y cristianismo asimétrico*. En: *Sal Terrae* 84/1 (1997) 3-19

_____. *Repensar el pluralismo: de la inculturación a la Inreligionación*. En: *Concilium* 319/1 (2007) 119-128

_____. *Cristianismo y religiones: «Inreligionación» y cristianismo asimétrico*. En: *Servicios Koinonia*: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/241.htm> (consultado el 20 de mayo de 2011)

Vigil, José María, *Desafíos de la teología del pluralismo a la fe tradicional*. En: *Caminos, revista cubana de pensamiento socioteológico*, No 56, (2007).