

Religions en diàleg: Coneixement i comprensió per al segle XXI

Francesc-Xavier Marín

En el món que ens ha tocat viure, la urgència del diàleg és omnipresent. En una època que es considera crítica, tot ha esdevingut diàleg perquè tot se sotmet a discussió. En cert sentit és precisament aquesta posada en qüestió dels valors i dels esquemes establerts allò que possibilita que ens puguem trobar en el mateix espai gent diversa d'aquest món globalitzat. Les religions no n'han estat l'excepció, malgrat que, a poc a poc, han entrat també en aquesta dinàmica de mutu debat. En aquest article s'examinen alguns aspectes que han esdevingut el centre del diàleg interreligiós del cristianisme amb les altres tradicions religioses: les pretensions d'universalitat, l'aspiració a la veritat i el paper de Jesús i de les altres figures salvífiques.

Limitar-se a dir que hem de trobar en la nostra pròpia tradició tot allò que busquem, i que en tindríem prou amb conèixer-la amb més profunditat, no és convincent. Sense diàleg extern (intercanvi constant amb altres persones) les religions s'esgoten. Es diu que ningú no coneix la pròpia llengua sense conèixer els rudiments d'una altra; potser ningú no coneix la pròpia religió (a excepció dels místics) sense tenir una idea d'altres universos religiosos. Si els problemes importants tenen per a nosaltres una sola expressió, tendirem a pensar que les nostres concepcions (encara que hagin de ser refinades) defineixen la realitat amb validesa universal. Sovint es descobreix la profunditat d'allò propi i familiar quan s'ha tastat allò exòtic. Hom se sent més a casa seva quan torna de fora. El profeta és quasi sempre algú vingut de terra d'exili.

Raimon Panikkar

La interdependència creixent entre les diverses parts del món i l'augment sostingut dels fenòmens migratoris, juntament amb la mundialització i la globalització afavorida pels mitjans de comunicació, són factors que fan que la qüestió de les relacions entre les religions adquireixi una importància cada vegada més gran. Evidentment, la presa de consciència de la pluralitat de religions del planeta ha anat acompanyada del compromís d'autoposició de cadascuna de les tradicions religioses respecte de les altres confessions. A la pràctica, això s'ha concretat en tres grans tasques:

- * comprendre i valorar cada tradició en el context d'un pluralisme de religions, bo i reflexionant sobre la veritat i la universalitat que cadascuna reivindica;
- * cercar el sentit, la funció i el valor propi de les religions en la totalitat de la història de la salvació d'acord amb la concepció peculiar que cada tradició té del sentit de l'existència;
- * estudiar i examinar les religions concretes amb llurs continguts ben definits, que hauran de ser confrontats amb els continguts de cada tradició a partir d'una discussió crítica d'aquest material i una hermenèutica que l'interpreti¹.

Els (relativament) pocs anys de dedicació a aquestes tasques ja ha començat a donar els seus fruits. En aquest article no ens centrarem en la ingent i prometedora quantitat i qualitat de trobades de diàleg interreligiós arreu del món, sinó més aviat en el marc teòric que les sustenta des d'una perspectiva cristiana i que ens permetrà de dibuixar l'estat actual de la qüestió i apuntar-ne els grans temes de debat per als propers anys.

Una de les característiques del reconeixement de la relació entre les religions com a tema teològic de primera magnitud és el perill d'una polarització creixent entre les postures². Per una part, hi ha grups (molts dels quals es presenten com a evangèlics conservadors) per als qui el context de contacte entre les religions representa un repte per a la renovació del zel missioner per a convertir els membres d'altres tradicions al cristianisme. Per a alguns d'ells, l'esforç d'incorporar tots els creients del món en el cristianisme, entès com l'única religió vertadera, és la primera i última paraula que pot dir-se sobre les religions; per a ells, el cristianisme sembla presentar-se com una fe exclusivista, davant de la qual totes les altres religions apareixen com a formes de paganisme. L'enfocament oposat a aquesta forma d'entendre el cristianisme i a la seva relació amb altres religions és la proposta del pluralisme religiós. Es presenta a si mateix com un allunyament de la insistència en la superioritat de Crist per tal de reconèixer la validesa independent d'altres vies que condueixen a Déu. El cristianisme ja no pot pretendre estar en una situació privilegiada per a exigir exclusivitat; més aviat ha de ser vist, en un context plural, com un dels corrents de vida religiosa a través del qual els éssers humans poden relacionar-se salvíficament amb aquesta Realitat Última que els cristians coneixen com el

¹ Per a analitzar com s'ha desplegat aquest treball des del punt de vista de l'Església catòlica és una bona introducció el document "El Cristianisme i les Religions" de la Comissió Teològica Internacional (18 de gener de 1997). Vegeu el text en català a Documents d'Església núm. 674, p.225-248.

² A. Dulles, *Models of the Church*. Doubleday, New York, 1987; Id. *Models of the Revelation*. Orbis Books, Maryknoll, 2a ed. 1992.

Pare de Jesús. Entre aquests dos extrems (l'exclusivista i el pluralista) se situa l'enfocament inclusivista (ara com ara la doctrina oficial de l'Església catòlica en aquestes qüestions), que reconeix la riquesa salvífica d'altres religions, però veu aquest capacitat com a resultat de la tasca redemptora de Crist i en ell té la seva plenitud³.

En un determinat sentit, totes les religions són úniques perquè són diferents les unes de les altres, cadascuna amb la seva història particular, els seus textos religiosos, pràctiques i creences específiques⁴. La unitat a aquest nivell és indubtable i indiscutible. Tanmateix, a nivell teològic és on sorgeixen les dificultats quan es reivindica la definitivitat i normativitat de la revelació de Déu en Crist. Aquests problemes tenen a veure amb temes intracristians (la naturalesa de la relativitat històrica de Jesús, el testimoni del Nou Testament, la coherència del dogma de Calcedònia, la naturalesa de Déu...) i amb qüestions interreligioses (quan altres religions fan anàlogues reivindicacions d'unicitat). Per dir-ho ràpidament, els grans temes del debat de la teologia cristiana de les religions són: la universalitat o particularitat de la salvació, la possibilitat d'accés al coneixement de la veritat, la voluntat salvífica de Déu, la funció de les figures intermediàries (Jesús, l'Església, Buddha, Muhammad...).

1. Plantejament de la qüestió i autocomprensió del cristianisme

Durant l'època en què Europa administrava els seus imperis i colònies, els poders eclesiàstics podien mantenir el pressupòsit acrític que, com la seva religió era inqüestionablement la religió suprema per a ells, cap de les altres tradicions religioses era realment mereixedora d'una atenció seriosa i sense reserves. Però el món ha anat canviant i, mentre els territoris abans controlats esdevenien nacions independents, cada cop resulta més insostenible aquella visió irreflexiva que entenia les altres religions en una relació automàtica de subordinació respecte del cristianisme⁵.

Aquesta peripècia històrica permetria establir una periodització de la teologia cristiana de les religions: al període d'expansió colonial occidental, hi correspondria una teologia exclusivista que afirma el caràcter absolut del cristianisme i es nega, per tant, al diàleg; a l'època postcolonial contemporània, hi aniria vinculat, en

3 Havent estat condemnat el punt de vista exclusivista per l'Església catòlica, el debat se centra avui en la contraposició entre inclusivistes i pluralistes. Per a una síntesi excel·lent de les postures dels primers, cal llegir Gavin D'Costa (ed). *La unicidad cristiana reconsiderada. El mito de una teología pluralista de las religiones*. Desclée de Brouwer. Bilbao. 2000. Pel que fa als pluralistes, segurament la millor obra d'introducció sequeix essent J. Hick - P. Knitter. *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll, New York, 1987

4 Sobre l'ambigüitat del terme "unicitat", convé llegir G. Moran. *Uniqueness. Problems or Paradox in Jewish and Christian Traditions*. Orbis Books. Maryknoll, 1992.

5 Referint-se a aquest canvi històric, H. Kraemer parla d'un "petit terratrèmol" per als cristians (*Why Christians of All Religions?* Westminster, Philadelphia, 1962, p.22). W. Cantwell Smith assegura que, a menys que el cristianisme es conformi a derivar vers un ghetto, cada cop més s'imposa viure en un ambient religiós cosmopolita (*The Christian in a Religiously Plural World, en The Faith of Other Men*. Mentor Books, New York, 1965, p.109-112). De manera semblant, J. Hick sosté que el cristianisme occidental ja no pot seguir mantenint la pretensió de ser l'únic camí possible vers la salvació (*God and The Universe of Faiths*. MacMillan, London, 2ª ed. 1988, p. xviii).

canvi, una defensa del pluralisme religiós sense pretensions d'absolutisme i orientada a incloure les altres religions dins d'un programa ampli de diàleg espiritual. És prou palès, tanmateix, que aquesta divisió és excessivament simplista i que la realitat és prou complexa perquè calgui tenir en compte una anàlisi multifactorial: així com la independència del Tercer Món no ha anat acompanyada necessàriament d'autonomia política i econòmica per a tota la població, també a nivell religiós co-existeixen alhora les antigues creences indígenes amb un sincretisme que recull les aportacions de les grans tradicions religioses⁶. Val a dir, doncs, que, essent generós, aquesta periodització és només vàlida si ens limitem a parlar de les elits intel·lectuals, sovint occidentalitzades i oblidadisses de la seva localització cultural particular⁷. Convé estar a l'aguait per tal que els processos de mundialització no afectin també de manera indesitjada les tradicions religioses i generin un espai global que dissolgui els àmbits locals amb les seves especificitats històriques en una topografia universal⁸.

D'aquesta manera, malgrat que per als teòlegs pluralistes l'adquisició de la mirada global significa un poderós alliberament de les constriccions etnocèntriques i de les comprensions exclusivistes en les relacions entre religions, el cert és que no poden oblidar-se les relacions de dominació i de subordinació que generen una asimetria també a nivell religiós. Però no tot acaba aquí, ja que cal analitzar també com ha anat afectant l'autopercepció del cristianisme en la comprensió que des d'Occident s'ha anat fent de les altres cultures des del segle XV: des de la comprensió de les altres religions com a paganes, tacades de màgia, superstició i error, fins a l'atenció respectuosa a la diferència religiosa que deixa de ser objecte d'estudi per a esdevenir interlocutora de ple dret⁹. El segle XX ha mostrat que no hi ha lloc per a panorames comteans d'una progressió humana inexorable, ni per a esquemes d'evolució tylorians o per a historicismes hegelians, sinó que convé substituir les visions totalitàries per unes perspectives més atentes a la diversitat.

La moderna sociologia del coneixement ens ha convençut que el conjunt de pressupòsits i de pràctiques que en una societat determina quines creences són acceptades depèn de les estructures de plausibilitat¹⁰. La lògica porta a mantenir que, quan una societat entra en contacte amb una altra que té una estructura de plausibilitat diferent, hi ha quatre respostes possibles: el refús, la rendició, la reforma per

6 Vegeu les complexes relacions entre religiositat i indigenisme a l'Amèrica Llatina en els estudis de S. Andrade, C. Garma, P. G. Wright i Ch. P. Gumucio a *Social Compass* 49/1 (1002) 13-81.

7 Des d'una perspectiva general, convé llegir Eqbal Ahmad, *From Potato Sack to Potato Mash: The Contemporary Crisis of the Third World*. *Arab Studies Quarterly* 2 (1980) p.223-243; ídem, *Post-Colonial Systems of Power*. *Arab Studies Quarterly* 2 (1980), p.350-363; ídem, *The Neo-Fascist State: Notes on the Pathology of Power in the Third World*. *Arab Studies Quarterly* 3 (1981) p.170-180. Vegeu també Arif Dirlik, *Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice*. *Cultural Critique* 6 (1987) p.13-50; Radhakrishna, R. *Ethnic Identity and Post-Structuralist Difference*. *Cultural Critique* 6 (1987) 206ss.

8 Vegeu la lectura que en fa K. Surin, *Towards a Materialist Critique of Religious Pluralism: A Polemical Examination of the Discourse of John Hick and Wilfred Cantwell Smith*, a Hammett (ed). *Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*. Routledge, New York - London, 1990, p.114-129. Per a una lectura més antropològica, A. Sivanandan. *New Circuits of Imperialism. Race and Class* (1989) 1-19.

9 Bernard McGrane. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York, Columbia University Press, 1989

a incorporar les noves adquisicions i, finalment, el pluralisme relativista que creu que allò que és veritat per a uns no ha de ser-ho necessàriament per als altres.

Doncs bé, durant segles, l'estructura coherent de plausibilitat occidental ha modelat les formes de pensar, sentir, actuar i creure de milions de persones, dins i fora d'Europa. Però ara la situació ha esdevingut terriblement complexa: en primer lloc, perquè, des del XVI, la unitat de la estructura de creença tradicional s'ha anat trencant fins a derivar en un dualisme que distingeix clarament entre el món públic dels fets i l'esfera privada dels valors objecte de tria personal. En segon lloc, a aquest pluralisme de valors i de creences a l'interior del propi cristianisme sotmès a la lògica de la racionalització, s'hi ha afegit un lent però constant augment de l'interès per les altres religions com a resultat del descrèdit de les institucions religioses tradicionals i de l'arribada a casa nostra de persones que professen credos diferents¹¹.

Convé no pecar d'ingenuïtat i recordar que el Segle de la Raó va destacar precisament per la seva defensa d'una racionalitat universal aplicable a tots els éssers humans de qualsevol raça, credo o nació; una racionalitat que alliberaria tothom de l'antiga tradició i del dogma, una llum pura en la qual tot es veuria tal com és en realitat i, per tant, ens facilitaria el control de la naturalesa i de la societat. Com va demostrar Hegel, aquesta nova fe tenia arrels cristianes: la dignitat suprema de tot ésser humà, pel fet de ser imatge de Déu, fa que les persones no siguin simplement parts passives d'un ordre còsmic, sinó agents responsables d'una història plena de sentit. La nova fe il·lustrada defensava que, respecte a la religió, Europa havia de ser plural i tolerar només aquelles creences que es podien encabir dins els límits de la raó.

Però durant el segle XX s'ha perdut la confiança en el poder de la raó, s'ha constatat la perversió de la raó instrumental, ha fet fallida la fe en el progrés constant i, com a resultat de tot plegat, ja no hi ha la seguretat que la cultura occidental tingui validesa universal. En aquest context, qualsevol afirmació convençuda de ser l'única veritat és necessàriament sospitosa. D'aquesta manera, la pressió del pluralisme es fa notar en totes les esferes de la cultura, i la religió no en queda al marge. La pretensió que només Jesús sigui el salvador del món es veu com una arrogància inadmissible avui en dia. I si aquesta afirmació s'interpreta generosament (com fan els inclusivistes) per a permetre que els no-cristians se salvin gràcies a l'acció de Crist, es dóna la imatge d'una condescendència ofensiva. Les preguntes comencen a sorgir i s'amunteguen: pot sobreviure el cristianisme negant algunes de les seves afirmacions centrals tradicionals?, són compatibles el pluralisme i les tradicions monoteïstes?, què en queda, de les pretensions de veritat de cadascuna de les tradi-

10 P. L. Berger. *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Anchor-Doubleday. New York, 1979.

11 Per a l'anàlisi de com tots aquests canvis han afectat les metodologies científiques d'aproximació als fenòmens religiosos és molt recomanable L. Duch. *Armes espirituals i materials: Religió*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2001, p.115-205.

cions religioses en un món cada cop més plural?, és l'escepticisme o el relativisme religiós el futur immediat que ens espera?

Semblaria una obvietat afirmar que la teologia cristiana de les religions està basada en l'autoexplicació de la fe cristiana com la reconstrucció racional particular i característica de la visió de la realitat implícita en la fe cristiana¹². Per dir-ho de forma ràpida, es tracta d'una interpretació de l'autorevelació de Déu en Jesús autenticada per l'Esperit com a condició de possibilitat de la fe. Aquesta comprensió és terriblement particular, i l'Església cristiana, des del principi, ha mantingut la història de Jesús com a l'esdeveniment fundacional en el qual Déu s'identifica amb la humanitat. Aquesta particularitat no és un aspecte transitori i accidental de la resposta a l'autorevelació de Déu, sinó un element essencial de la comprensió cristiana de com Déu interactua amb la creació en l'ordre espaciotemporal: és en els fets específics de la història de Jesús on Déu identifica el seu ésser i la seva voluntat, de manera que aquesta història particular serveix com a paradigma per a les afirmacions de la fe cristiana.

Allí on l'evangeli de Crist (i, amb ell, la revelació del Déu d'Israel com el Déu de tot el món) és autenticat per l'Esperit en la certesa que constitueix la condició de possibilitat de la fe, aquest missatge és reivindicat precisament com la promesa de salvació per a la vida de cada persona concreta. Aquesta capacitat de lliscar de l'aspecte estrictament particular de Jesús a les afirmacions sobre el destí de tota la humanitat és una de les característiques de la fe cristiana que ajuda a explicar la seva expansió des de la Palestina originària fins a entorns socioculturals molt diversos. D'aquí, també, que una i altra vegada la teologia cristiana hagi fet front a la temptació de comprendre Déu en categories intemporals i no espacials que neguessin la seva particularitat (gnosticisme, neoplatonisme, modalisme, arrianisme, socianianisme, deisme...).

Així, la particularitat del Déu cristià presenta un important desafiament per a una teologia cristiana de les religions perquè exigeix superar una comprensió de les religions que les situï sota una noció general que mini la seva particularitat. A parer dels teòlegs pluralistes, la consciència de l'especificitat de la perspectiva de fe característica de la teologia cristiana hauria d'afavorir una apreciació genuïna de la particularitat de les religions, que repudii tant el seu rebuig qualificant-les de paganisme com la consideració abstracta de tradicions religioses particulars com a exemples d'un fenomen general anomenat "religió". Semblaria, per tant, que la teologia cristiana de les religions basada en la perspectiva particular de la fe cristiana té arguments de pes per a acceptar la idea que la religió només existeix en religions específiques. Dit d'una altra manera: la teologia cristiana només pot protestar amb credibilitat contra les concepcions reduccionistes de la fe cristiana que amenacen de

¹² Ch. Schwöbel, *Doing Systematic Theology*, *King's Theological Review* 10 (1987) p.51-57; Id. *Divine Agency and Providence*, *Modern Theology* 3 (1987) p.225-244; I. U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1988, p.35-66.

comprometre la seva particularitat si adopta la mateixa actitud envers altres religions.

Amb el pressupòsit de la universalitat de l'acció i presència de Déu, no pot ser adequada cap comprensió teològica de les religions que, implícitament o explícita, negui la presència abastant de Déu en la seva creació o que posi en qüestió la universalitat del disseny d'amor de Déu per ella. L'hostilitat cristiana vers altres religions corre el risc, per tant, de menysprear l'acció universal, creadora, mantenidora i perfeccionadora de Déu i d'intentar restringir la presència de Déu a formes humanes particulars de respondre a aquesta presència divina.

Tanmateix, cal emfasitzar que aquesta comprensió de la universalitat de la presència de Déu en la seva creació, la universalitat de l'amor reconciliador i salvífic de Déu per ella, mai no és independent per a la teologia cristiana de l'autorevelació de Déu en la particularitat de l'esdeveniment Crist. Per als inclusivistes, una teologia cristiana de les religions perd la seva identitat particular si intenta basar la seva comprensió de les religions, no en la universalitat de Déu revelat en Crist, sinó en alguna constant antropològica suposadament universal, com una pretesa religiositat a priori. Evidentment, la constitució particular d'aquesta convicció exclou la possibilitat teològica de parlar d'una pluralitat de revelacions en les religions. La reserva teològica a parlar sobre revelacions de Déu en altres religions no està, tanmateix, fonamentada en una actitud de superioritat i no ha de ser necessàriament un obstacle per al diàleg interreligiós, perquè es reconeix que els adeptes de diferents religions es poden trobar sobre la base de les respectives perspectives, que estan determinades per allò que consideren en les seves diferents tradicions religioses com la presentació de la veritat última en la seva particularitat.

Tot i això, malgrat que la revelació com a condició de possibilitat de la fe és una acció divina i, per tant, imposa al creient una pretensió absoluta, cap forma humana d'expressió de fe, cap institució eclesial, ni cap forma d'acció sacramental o de doctrina, no pot reclamar ser absoluta¹³. Tal com ho entenen els inclusivistes, la pretensió que la salvació esdevé "solo Christo" de cap manera estableix la necessitat de pertànyer a l'Església cristiana o acceptar la doctrina cristiana per a la salvació, sinó que simplement afirma que, on tingui lloc la salvació, esdevé a través de Crist. Queden, així, plantejats els grans temes de la teologia cristiana de les religions: les pretensions d'absolut de les religions, l'accés humà a la veritat continguda en les tradicions religioses i la funció de Jesús respecte a les altres religions.

13 Sobre com la reflexió humana només pot testimoniar allò absolut de l'acció de Déu com el fonament incondicional de possibilitat de tota existència i significats creats, cal llegir Ch. Schwöbel. *The Creature of the Word. Recovering the Ecclesiology of the Reformers*, a Gunton - Hardy. *On Being the Church. Essays on the Christian Community*. T&T Clark, Edimburg, 1988, p.110-155.

2. La possibilitat d'accés a l'Altre religiós

Aquest marc historicocultural dibuixat en l'apartat anterior delimita el context des d'on cal llegir les obres dels teòlegs pluralistes¹⁴. Diguem d'entrada que ha calgut esperar fins a J. Hick per a trobar una versió estrictament no etnocèntrica de la hipòtesi pluralista. Potser la seva gran aportació a la teologia de les religions consisteix en la relectura de la distinció de tipus kantià entre un nucli noumenal transcendent comú a totes les religions ("allò Real") i les imatges que esquematitzen o concreten la Realitat (fenòmens culturalment condicionats i, per tant, específics)¹⁵. La seva conclusió no es fa esperar: en darrer terme, allò que diuen els no-cristians no és res diferent del que professa qualsevol persona devota, de manera que les grans tradicions del món constitueixen concepcions, percepcions i respostes diferents a allò Real des de dins de les diverses formes culturals de l'ésser humà¹⁶. Així, tots els creients de les religions són tractats democràticament en el diàleg pluralista sobre la diferència.

Ja es veu com, per als teòlegs pluralistes, la tasca de teoritzar les relacions entre les religions consisteix essencialment a afirmar, aclarir, defensar o refusar determinades "formulacions" filosòfiques i teològiques. És com si la majoria de les dificultats que es presenten per a una comprensió adequada de les relacions entre les grans tradicions religioses poguessin ser superades si fóssim capaços de fer que les teories teològiques fossin "correctes". Evidentment, aquest postulat té les seves repercussions en el dia a dia del diàleg interreligiós. En primer lloc, per l'afirmació que cal estar atents a cada similitud i diferència entre els interlocutors, ja que situar-se en el mateix espai cultural és sempre una condició de funcionament del pluralisme. Així, per exemple, quan un musulmà i un cristià entren en diàleg, ambdós aporten a la conversa un islam i un cristianisme materialitzats com a part dels seus respectius historials perceptius que s'afegeixen al flux de pràctiques, creences, conviccions, textos, personatges... en què s'acaba concretant la seva tradició religiosa. En segon lloc (i això és una conseqüència del punt anterior), es proclama que tot allò que el musulmà o el cristià aportin al diàleg ha de tenir una equivalència mútua amb independència de la particularitat de cada llengatge i forma de vida socialment i culturalment determinats.

D'aquí en deriva un problema pràctic terriblement complex: en la proposta de Hick, totes les designacions fenomèniques i les no-equivalències són passades per alt davant la inassequibilitat noumènica d'allò Real. Per suposat és axiomàtic per a Hick que el devot musulmà duu una vida més centrada en la Realitat que el cristià infidel i, en aquest sentit, hi ha per a ell certes diferències (establertes a posteriori i en cada cas particular) que no poden ser negligides per cap esquema filosòfic ni te-

14 G. Richards. *Towards a Theology of Religions*. Routledge. London, 1989; A. Race. *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*. SCM Press. London, 1983; R. H. Drummond. *Toward a New Age in Christian Theology*. Orbis Books. Maryknoll, 1985; H. Coward. *Pluralism. Challenge to World Religions*. Orbis Books. Maryknoll, 1985.

15 J. Hick. *An Interpretation of Religion. Humanity's Varied Response to the Transcendent*. MacMillan. London, 1989, p. 245-246.

16 J. Hick. *An Interpretation of Religion*. Op.cit. p. 376.

ològic. Però, en tant que genèricament musulmans i cristians, cada musulmà particular i cada cristià particular estan, per a Hick, en una posició estrictament equivalent pel que fa a la seva relació amb allò noümicament Real. És a dir, que cap de les seves dues postures no és més a prop o més lluny d'allò Real que l'altra. El que això significa és que les diferències culturals significatives (diferències que ens introdueixen en els historials perceptius dels nostres interlocutors particulars) han de ser necessàriament deixades de banda o atenuades. Per tant, sembla que l'espai en el qual té lloc aquest diàleg és prou ampli i complex com perquè, com més derivi la conversa vers els aspectes més específics de cada tradició (nirvana, samsara, trinitat, torà, almoïna, peregrinació, reencarnació...), més difícil serà avaluar l'abast de cadascun d'aquests conceptes.

Per a superar aquesta dificultat, hem de tenir present que parlar o escriure sobre l'altre és necessàriament quelcom que té molt a veure amb aprendre a viure una altra forma de vida; és a dir, que la qüestió d'arribar a comprendre l'altre està indissolublement lligada a la qüestió dels coneixements que els altres produeixen i reprodueixen i que, per tant, s'imposa una anàlisi epistemològica i hermenèutica si esperem entendre què passa quan es troben individus pertanyents a diferents tradicions religioses¹⁷. La defensa d'un pluralisme fonamentat en l'equivalència abstracta de tots els espais religiosos acaba tenint serioses dificultats per acceptar el joc de forces i poders que generen situacions de dominació i d'injustícia, i es veu abocat paradoxalment a la dissolució de totes les particularitats per a evitar tota possible col·lisió o invasió cultural¹⁸.

Per tant, si la realitat no pot ser coneguda pel subjecte però hi ha una possibilitat d'unió amb la realitat que fa desaparèixer la dualitat subjecte-objecte, llavors semblen abocats a l'afirmació que totes les formes de religió són igualment vàlides o, si es prefereix, que no pot haver-hi idolatria ja que tots els conceptes sobre Déu són constructes humans. L'únic que seria condemnable és la identificació entre la imatge i la Realitat que representa. No pot dir-se, per tant, que el cristianisme sigui l'única veritat o l'única via d'accés a la salvació; cal afirmar que Déu ha inspirat els cristians a desenvolupar la seva religió de la mateixa forma que ha fet amb els musulmans, els hindús, els jueus, els budistes...

W. C. Smith no arriba a l'extrem d'afirmar que tots aquests assaigs hagin tingut el mateix èxit, però no proporciona cap criteri mitjançant el qual puguem judicar quin d'aquests correspon a la intenció de Déu; es deixa a mercè de les preferències subjectives de cadascú. Malgrat que aquesta postura deu molt al concepte hindú de ishta devata (el déu de la pròpia elecció), no hi ha dubte que és atractiu per a molts intel·lectuals occidentals perquè correspon exactament a l'ethos de la societat actual, on l'elecció de l'individu és lliure i sobirana: cadascú és lliure d'escollir la

17 Va en aquesta direcció Charles H. Long. *Significations: Signs, Symbols and Images in the Interpretation of Religion*. Fortress, Philadelphia, 1986.

18 D'aquí l'eufòria de Hick pels nostres temps que, segons els seus crítics, només es pot mantenir tancant els ulls a la realitat. Vegeu J. Hick. *An Interpretation of Religion*. Op.cit. p.380.

imatge de Déu que consideri convenient perquè no hi ha realitat objectiva que posi en qüestió la nostra sobirania¹⁹.

En una línia semblant, però més matisada, Samartha parla de les diferents religions com a respostes diverses a l'Únic Misteri. Les diferents formulacions només poden ser simbòliques, apuntar vers el Misteri, afirmar el sentit revelat però mantenint allò que ell anomena la "profunditat residual"²⁰. Persones diferents fan preguntes distintes sobre la situació humana i el sentit de la realitat, i d'entrada fóra absurd suggerir que hi ha una única resposta vàlida per a tothom. En aquest sentit, diu Samartha que, malgrat que cada tradició religiosa pot fer afirmacions normatives sobre els seus propis fidels, no pot fer-les sobre els altres. Coincideix, per tant, amb els inclusivistes en l'afirmació que l'ésser de Déu és més enllà de la possibilitat de comprensió de la ment humana. Però, per als inclusivistes, això no significa que siguem lliures de construir les nostres pròpies imatges de Déu, ni permet negar la intenció de Déu de fer-se conèixer; per això, segons ells, afirmar que en Crist hi ha un accés privilegiat a Déu no és arrogància sinó un comportament responsable.

Podem convenir que potser l'anhel d'unitat en tots els terrenys de l'existència prové de la necessitat de creure que hi ha un centre, un ideal que pugui mantenir vertebrada la diversitat dels desigs humans. Ara bé, la consciència històrica moderna ens capacita per a reconèixer el caràcter culturalment condicionat de cada fe religiosa. Cada tradició religiosa proporciona una colla de símbols mitjançant els quals la gent, en circumstàncies particulars, ha intentat comprendre el món; cada religió apareix, així, com un producte de la creativitat imaginativa humana enfront del gran misteri que és la vida per a tots nosaltres. Però en el debat, tal com el plantegen els pluralistes, interessa més reflexionar sobre el fet que totes les tradicions religioses, malgrat els seus condicionaments històrics, tenen pretensions de veritat. Les religions no aspiren a ser només estats psicològics, no reclamen veritat absoluta en el sentit de pretendre que no hi ha res més per a descobrir, però sí que pretenen donar una clau de lectura veraç sobre la realitat. Es tracta d'una pretensió de veracitat en el sentit de vigència i caràcter indispensable com a pauta per a iniciar-se en l'exploració del món real.

I és que una cosa és dir que totes les religions són productes de la creativitat imaginativa en diferents cultures i en temps diferents, i una altra suggerir que, per tant, totes elles tenen igual validesa i que cap d'elles no pot considerar-se com a normativa respecte a les altres. Aquí hi ha, potser, el nucli de la controvèrsia. La captació intuïtiva de models de significat per part del subjecte no significa fer subjectiu el coneixement sinó fer-lo transsubjectiu en la mesura que ens apropa a un món real que compartim amb tots els altres éssers humans. És subjectiu en el sentit que cadascú de nosaltres hi està íntimament compromès, però supera la subjectivi-

19 W. C. Smith. *Questions of Religious Truth*. Scriber's, New York, 1967; Id. *The Faith of Other Men*. Harper & Row. New York, 1972; Id. *Faith and Belief*. Princeton University Press, Princeton, 1979; Id. *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*. Westminster, Philadelphia, 1981; Id. *Religious Diversity*. Crossroad. New York, 1982.

20 Samartha, S. J. *The Cross and the Rainbow*, a J. Hick - P. Knitter. *The Myth of Christian Uniqueness*. Op.cit. p. 76.

tat perquè ens porta a comprovar els nostres coneixements en cada nova situació, a divulgar i recomanar als altres les nostres percepcions. Aquest coneixement es desenvolupa sempre a l'interior de comunitats humanes específiques de manera que, quan se'ns aconsella (a la manera dels pluralistes radicals) que ens distanciem de la nostra pròpia tradició deixant el nostre compromís incondicional vers ella, és com si se'ns demanés prescindir del nostre món. La idea que podria haver-hi un punt de vista o un tipus de racionalitat que estigui exempt d'aquesta particularitat i que pogués desabsolutitzar-les totes és, aquí, la clau del debat.

John Hick, tanmateix, creu que les religions no tracten sobre la realitat. No són cosmovisions sinó camins alternatius per a la salvació. Com que no hi ha un punt de vista des del qual es pugui fer un judici vàlid sobre l'èxit o el fracàs de les distintes religions, no és possible afirmar que una religió sigui més eficaçment salvadora que altres. Totes són camins vers la salvació, i la salvació prové de passar de l'auto-centrament al centrament en la Realitat. Evidentment, no es proposa una afirmació normativa de Realitat, sinó que es diu que es concep de forma diferent en les diverses tradicions religioses.

Així, mentre que per als inclusivistes prima una visió cristocèntrica (la persona de Jesucrist que, segons el Nou Testament, es presenta com una persona les paraules i accions de la qual plantegen preguntes radicals a la humanitat i que l'Església ha considerat com el centre de la seva comprensió del món), Hick ofereix, com a alternativa, la Realitat. Però com concebem la Realitat? Necessitem alguna clau particular i específica per a formar-nos-en un concepte. Per als inclusivistes, el punt de vista de Hick és insuficient perquè, si hi ha en algun sentit un món real i no simplement una multitud de móns creats per la imaginació dels éssers humans, llavors la salvació només pot ser fruit d'una relació adequada a aquest món real. Si això funciona així, separar la recerca de la salvació de l'esforç per a comprendre allò que és la veritat sobre la realitat només pot abocar al desastre.

Per als pluralistes, com que la praxi precedeix la reflexió, és axiomàtic que cap revelació particular no pot ser el criteri universal per a totes les religions. Però l'afirmació de la particularitat de cada tradició no tanca les portes a recerques posteriors perquè es defensa la via ètica com a mitjà per a defugir el relativisme: és impossible fer afirmacions absolutes sobre Jesús o qualsevol altre nom en la història de les religions, però segurament és possible i necessari reclamar validesa absoluta per a la pràctica de la justícia i l'alliberament. Què comporta la substitució del nom d'una persona per aquests conceptes abstractes? És possible afirmar alhora (a la manera d'un "absolutisme relatiu") l'obligació absoluta de defensar uns valors i el perspectivisme necessari de cada punt de vista particular?

3. La pretensió de veritat

En el món postmodern, on les religions esdevenen objectes de consum del supermercat cultural, les tradicions religioses són desprovistes de les seves antigues pretensions d'absolutisme i la certesa que abans oferia la fe ara es dissol en una atmosfera d'escepticisme general²¹. Arribats al punt on totes les religions esdevenen igualment vàlides, també es pot derivar vers la indiferència. Podem oscil·lar, doncs, entre el relativisme moderat, on la gent pren el millor d'entre el que se li ofereix malgrat fer-ho confusament, i la irreligiositat, quan hom renuncia a totes les opcions religioses perquè descobreix que pot viure igualment bé sense elles.

El mínim exigible per tal que el diàleg sigui autèntic és, llavors, que hom es prengui seriosament els punts forts i febles del seu interlocutor. I és que hom no perd la seva identitat en el diàleg sinó que n'obté una comprensió més aprofundida perquè aprèn a veure's amb els ulls crítics dels altres. En el diàleg seriós, per tant, no pot haver-hi cap evasió de les qüestions difícils mitjançant el recurs a una autoritat no qüestionada. D'aquí que tots els participants hagin de comprometre's en el diàleg des de dins del context de la seva pròpia fe, perquè un diàleg que no giri al voltant de la qüestió de la veritat és irrellevant.

H. Küng ha dit amb encert que no hi haurà pau en el nostre món a menys que hi hagi pau entre les religions, però aquesta pau serà possible només quan les mateixes religions del món deixin de ser factors que promouen la destrucció i comencin a promoure les condicions de vida necessàries per a sobreviure dignament²². No és casualitat que la major part del diàleg que té lloc entre les religions es produeixi en conferències de pau. Això només pot ser un començament, perquè no són simplement les diferents interpretacions de les religions sobre la pau i la justícia allò que necessita ser discutit, sinó també l'essència i funció de les mateixes religions.

La tradició de la teologia filosòfica i de la filosofia de la religió ha reclamat un accés independent a la veritat de la realitat de Déu al marge de l'autoritat de qualsevol tradició religiosa. Des dels temps dels presocràtics, els filòsofs van mirar els diferents llenguatges religiosos com a maneres mítiques i metafòriques de parlar de l'única realitat divina. Hi ha algunes similituds en la postura dels teòlegs pluralistes amb aquesta tradició de la teologia natural i la seva pretensió de superioritat sobre les diverses formes de religió positiva²³.

Val a dir que els teòlegs pluralistes divergeixen en com cal entendre el pluralisme. En un extrem de l'espectre, la concepció de Hick defensa que la pluralitat de les

21 Mentre els inclusivistes occidentals encara tendeixen a creure que un individu és capaç d'escollir una religió excloent-ne qualsevol altra; en la cultura japonesa, per exemple, hom pot fer ús de tres tradicions religioses diferents alhora, escollint de manera pragmàtica quina manejar en cada situació. De manera semblant, hi ha qui prefereix diferents religions de manera seriada en el decurs de les etapes de la vida.

22 H. Küng. *Proyecto de una ética mundial*. Trotta. Madrid, 1991.

23 Knitter, P. *No Other Name? A critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. SCM Press. London. 1985.

diferents religions com a diferents formes de relació dels éssers humans amb l'Etern sembla reflectir percepcions parcials, preliminars, penúltimes i culturalment condicionades de la Realitat Última. Com que aquesta concepció pot semblar l'expressió d'una concepció monista de teisme filosòfic que explicaria l'experiència fenomènica de la pluralitat de religions, la postura de Hick ha rebut crítiques serioses per part dels seus propis companys perquè, a més d'heretar l'aporia fonamental de l'epistemologia kantiana, perilla d'eliminar la pluralitat de les religions basada en les seves particularitats distintes i concretes²⁴. En l'altre extrem de l'escala, trobem la concepció de Panikkar, que nega explícitament que pugui haver-hi una reducció última de la pluralitat fenomènica a una nova sistematització abastant i afirmant que la incommensurabilitat dels sistemes últims és insalvable; aquí els lligams entre els diferents particulars es desenvolupen en funció d'una visió teantropocòsmica global que suggereix una mena de dinamisme trinitari on tot està implicat en tot²⁵.

Hick, que havia estat educat dins la mentalitat exclusivista, ofereix un argument que, segons ell, mostra les limitacions de l'exclusivisme i de l'inclusivisme sense desviar-se de l'ortodòxia cristiana: en vista del fet indiscutible que la gran majoria de la humanitat que ha viscut fins al moment present, o bé ha viscut abans de Crist o bé ho ha fet fora de les fronteres del cristianisme, ¿podem acceptar la conclusió que el Déu d'amor que vol que tota la humanitat se salvi ha ordenat, tanmateix, que els homes han de salvar-se de tal forma que només una petita minoria pot, de fet, rebre aquesta salvació?²⁶.

A partir de les dades neotestamentàries, Hick recorda que Jesús va prometre que gent de totes les nacions formarien part del futur regne (Lc 13, 29; Mt 25, 40). Evidentment, els inclusivistes li repliquen que Jesús i la seva proclamació són la norma última per a decidir si una persona serà admesa o exclosa de la comunió del Regne. Ell és la norma, fins i tot per a aquells que mai no el van conèixer mentre van viure. La conclusió és que molts pertanyen, de fet, a Jesús i al regne, malgrat no ser membres del poble escollit d'Israel o de l'Església, perquè és l'afinitat de les seves vides a la missió de Jesús allò que resultarà decisiu per a la seva salvació eterna. Aquesta postura no satisfà Hick, que considera que només equival a "epicles" afegits a una estructura teòrica fonamentalment totalitària²⁷.

El veritable problema que Hick té amb l'inclusivisme és el de la cristologia. Si Jesús ha de ser entès com el Fill de Déu encarnat, llavors la pretensió d'unicitat cristiana és inevitable. Per tant, la proposta de Hick del pluralisme religiós com una op-

24 Gordon D. Kaufman, *Religious Diversity, Historical Consciousness and Christian Theology*, a Hick-Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*. Op.cit. p. 5; Langdom Gilkey, *Plurality and Its Theological Implications*, a Hick-Knitter. Op.cit. p. 41; R. Panikkar, *The Jordan, the Tiber and the Ganges*, a Hick-Knitter. Op.cit. p.109.

25 R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. Orbis Books, Maryknoll. New York, 1993.

26 J. Hick, *God and the Universe of Faiths*. Op. cit. p.122. Pot seguir-se l'evolució històrica de la resposta cristiana a aquesta objecció en l'esplèndid estudi de F. A. Sullivan, *Salvation outside the Church?*. Paulist, New York, 1992.

27 J. Hick, *God and the Universe of Faiths*. p.123ss.

ció de teologia autènticament cristiana gira sobre la condició de possibilitat d'una demolicció prèvia de la doctrina tradicional de l'encarnació.

Segons Hick, hi va haver una experiència religiosa de primer ordre de la presència de Déu en Jesús (l'anomenat "esdeveniment Crist"), que va ser el punt de partida de les interpretacions cristològiques de l'Església, però que no ha de ser confós amb cap d'aquestes ja que es tracta d'interpretacions de segon grau²⁸. Malgrat que no hi ha experiència sense interpretació, la interpretació de segon ordre és secundària (i, tanmateix, essencial) per a la qüestió vital de rebre la salvació, de la mateixa manera que embolicar i etiquetar són secundaris però essencials per a transmetre els continguts d'un paquet. Tot això significa que les qüestions sobre la veritat es relativitzen: no són de gran importància religiosa. L'únic important sembla ser l'experiència de salvació en la trobada amb la Realitat Absoluta. Si es concedeix això, llavors Hick té raó: quan em trobo amb un devot jueu, musulmà, sikh, hindú o budista en qui els fruits de l'obertura a la realitat divina són evidents, no puc de manera realista considerar l'experiència cristiana d'allò diví com a autèntica i les seves experiències no cristianes com a falses. Si tot es redueix a experiències humanes, llavors la conclusió òbvia és tractar-les totes al mateix nivell. Si el mot "salvació" es pren per a referir-se a una transformació concreta de la vida humana des del fet d'estar centrat en un mateix a centrar-se en la Realitat²⁹, llavors no hi ha raó per a negar que tal transformació té lloc en moltes cultures i en moltes formes d'autèntica experiència religiosa.

Hick no ignora totalment el fet que les doctrines religioses sovint han estat considerades capaces d'expressar algunes veritats sobre la realitat, veritats que són el que són independentment dels efectes transformatius que professar-les pugui tenir³⁰ i que, per tant, aquest fet històric indiscutible planteja força dificultats per a una lectura purament funcionalista de les doctrines religioses³¹. La seva estratègia aquí és dividir les incompatibilitats en dues categories³²: aquelles genuïnes i profundes que semblen ésser a primera vista de gran importància (per exemple, les diferents concepcions sobre la pervivència humana després de la mort) i aquelles altres incompatibilitats que no són salvíficament significatives (com ara els mites cosmogònics). El punt central és que Hick no accepta la possibilitat que hi hagi incompatibilitats cognitivament significatives entre les doctrines defensades per les comunitats religioses sobre temes que siguin considerats com a salvíficament decisius. El seu pressupòsit és que qualsevol desacord en aquest terreny ha de basar-se en una interpretació errònia de les pròpies tradicions per parts d'aquells que les professen.

28 J. Hick. *An Interpretation of Religion*. Op. cit. p.172ss, 372ss.

29 J. Hick. *An Interpretation of Religion*. Op.cit. p.301s

30 J. Hick. *An Interpretation of Religion*. Op.cit. p.176-177.

31 En certa mesura, l'afirmació del pluralisme religiós com un valor i no simplement com un fet observat té implicacions serioses per a la comprensió del pes de la doctrina religiosa de cada tradició, de la qual els pluralistes tendeixen a tenir-ne una visió considerablement funcionalista: com que dediquen una atenció significativa només als efectes transformatius de les doctrines religioses sobre els individus i les comunitats, les doctrines són avaluades (acceptades o rebutjades) depenent en gran part de si fomenten el tipus de conversió que el pluralista creu desitjable.

32 J. Hick. *An Interpretation of Religion*. Op.cit. p. 362ss.

Tornem, doncs, a topar amb la confrontació de pretensions de veritat contràries com allò que desafia cada tradició religiosa a reafirmar-se. El problema és el següent: sembla assenyat l'imperatiu d'incorporar a la pròpia fe tot el que hom vagi reconeixent com a element de veritat en altres tradicions; però això mai no pot significar deixar les pretensions de veritat específiques de la tradició pròpia si no es vol precipitar el final d'aquesta tradició religiosa. És evident que per als inclusivistes, per a establir un diàleg interreligiós genuí, el cristianisme hauria d'estar obert a acceptar qualsevol veritat que pugui aprendre d'altres tradicions religioses per a incorporar aquells elements de veritat en la seva pròpia comprensió de Déu i de la seva revelació; però això no ha de suposar relativitzar les pretensions de finalitat escatològica de la fe cristiana, sinó generar la consciència del caràcter provisional de la nostra experiència i coneixements presents.

Per als pluralistes, en canvi, és un pressupòsit bàsic que hi ha una essència de la religió, comuna a totes les tradicions, que esdevé el seu tret central i normatiu. Així, un cop es decideix que el budisme, el confucianisme, l'islam o el cristianisme són religions, com que comparteixen una essència comuna, cal postular que la religió es realitza i s'expressa més o menys igualment bé en totes elles i que, per tant, esdevenen problemàtiques les pretensions d'absolut i els afans proselitistes.

Sembla que si una tradició religiosa pretén proporcionar una forma de vida que assoleixi un determinat ordre social, llavors podem preguntar si, quan els seus preceptes han estat seguits fidelment, el resultat ha estat l'ordre social esperat. Potser l'assenyat sigui pensar que cap tradició religiosa no sobreviuria molt de temps si no duagués a terme, en el decurs de la història i de les vides dels seus seguidors, alguna mesura verificada del seu objectiu. Per tant, en general, a les tradicions religioses els va relativament bé basant-se en les normes a què estan subjectes ja que, segons aquestes, cadascuna té més èxit que qualsevol de les altres... Ara bé, si la religió té una essència, i si encarnar bé aquesta essència és l'objectiu primari de tota tradició religiosa, llavors esdevé objectivament ple de sentit avaluar totes les religions segons aquesta essència normativa. Sembla que els pluralistes estan condemnats a un pluralisme de normes segons el qual cada tradició és millor d'acord amb la pròpia norma i no existeix crítica normativa de les normes.

Estem obligats a escollir entre una visió essencialista de la religió i el relativisme conceptual? De fet no, perquè, com ja hem dit abans, la concepció actual del diàleg interreligiós defensa que s'hi accedeix com un creient convençut de les pretensions de la pròpia religió i alhora com un ésser humà obert a la possibilitat de tenir quelcom a aprendre dels representants d'una altra tradició religiosa. És més, aquesta dualitat d'actituds està sovint unida: en molts casos és precisament com a creient que hom està obert a aprendre dels altres, convençut que la plenitud de la saviesa va més enllà d'allò que cada tradició ja posseeix. Això implica la convicció que, mentre la pròpia tradició ha copsat aspectes importants de la realitat, la realitat en la seva totalitat és sempre més gran. Significa també que l'autèntica norma última

per a la vida (i, per tant, també per a les tradicions religioses) està més enllà de qualsevol formulació existent.

A mesura que avança el diàleg, doncs, poden establir-se algunes normes "relativament objectives" per a defugir el relativisme a què s'acosten les propostes pluralistes i inclusivistes:

- * totes les grans tradicions religioses tenen alguna pretensió de valor universal de les seves idees i afirmacions particulars;
- * la majoria de les grans tradicions religioses ensenyen una certa humilitat en relació amb la comprensió humana de la realitat i la seva profunditat i totalitat, de manera que no fomenten la tendència a identificar les idees que es tenen amb les expressions finals de la veritat;
- * a mesura que les grans tradicions es van fent més conscients les unes de les altres, hi ha una tendència a desenvolupar entre elles una mútua confiança: reconeixen que aprenen quelcom del contacte mutu, aspectes descurats de les seves tradicions que no haurien descobert estudiant només la pròpia confessió;
- * com que són transformades per la interacció, les normes per les quals es judiquen tant a si mateixes com a les altres tradicions resulten ampliades a mesura que es van assimilant les idees dels altres.

Per dir-ho ràpid, una norma que pot aplicar-se amb relativa objectivitat a les grans tradicions religioses té a veure amb la seva capacitat, amb fidelitat a la seva tradició, d'ampliar la seva comprensió de la realitat i les seves implicacions normatives. Una tradició que no pugui fer això s'esquinça entre distintes opcions insatisfactòries en aquest món cada cop més plural: o bé pretendre que, malgrat totes les aparences, ja posseeix la totalitat de la veritat de manera que tothom que no hi estigui d'acord o pensi de manera diferent està simplement equivocacat, o bé acceptar la seva pròpia relativització afirmant que el seu missatge és veritat per als seus creients però irrellevant per als altres, o bé, finalment, separar-se en part de la pròpia herència reconeixent que aquesta tradició s'absolutitza a ella mateixa d'una manera que no és acceptable en un món plural.

Però, en realitat, les doctrines religioses funcionen com a regles que governen la vida de les comunitats que les professen: dibuixen els tipus de conducta que són apropiats i requerits als creients, bo i estructurant i ordenant la vida intel·lectual, afectiva i pràctica de la comunitat³³. Clarament pretenen ser, per als qui les professen, una doctrina sobre l'escenari de la vida humana, és a dir, una afirmació amb contingut cognitiu sobre la manera com les coses són realment. A més, moltes d'aquestes doctrines exclouen allò que és inacceptable per a la comunitat, rebutgen l'heretgia i així defineixen, conceptualment i pràcticament, els límits de la comunitat. De la mateixa manera, les tradicions religioses estan modelades i alhora do-

33 R. Schreier. *Constructing Local Theologies*. SCM. London, 1985 mostra com la identitat de la persona religiosa queda modelada per les estructures narratives a l'interior de les quals la teologia articula les seves pròpies històries.

nen forma a l'experiència espiritual de les comunitats que les professen (lex orandi, lex credendi). I hem d'afegir, encara, que les doctrines religioses funcionen com a instruments per a la formació dels membres de les comunitats religioses a través de la catequesi o l'evangelització, ja que es té la convicció que els creients necessiten saber i comprendre les afirmacions doctrinals que es contenen en els seus credos i es manifesten en les seves litúrgies³⁴.

És dins d'aquest cercle hermenèutic creatiu d'actes de lectura, mai no totalment determinat, on s'inscriuen les creences de les altres religions, per un procés igualment imaginatiu i necessàriament indeterminat que, al seu torn, afecta les opcions teològiques que es fan en relació amb elles i amb la pròpia tradició. Aquest acte de lectura circular passa amb anterioritat i amb independència de la intuïció que les creences de les altres religions mereixen ser conegudes perquè contenen també la revelació divina³⁵.

4. Conclusions

Des de la perspectiva cristiana, el centre de tot el debat està en el paper i la identitat de Jesús. Però el punt que atrau l'atenció ja no és la paradoxa de Calcedònia (el problema de reconciliar afirmacions sobre Jesús com a Déu vertader i home vertader), sinó un nou tipus de paradoxa postil·lustrada: reconciliar la consciència que la veritat última no pot ser posseïda absolutament en un medi culturalment determinat, amb la creença ferma que les pretensions de veritat última són un component necessari de la fe religiosa malgrat que no es pot evitar expressar-les en un medi culturalment determinat³⁶.

La fe cristiana manté que l'esdeveniment històric de Crist en el món ha suposat una diferència definitiva en les possibilitats dels individus i en la història humana com un tot. Aquesta fe, per tant, lliga allò darrer o absolut a una persona, temps, lloc i cultura particular. Per altra part, no hi ha lloc per a dubtar que aquesta confessió de fe no és només una expressió de lleialtat o de lligams afectius, sinó que té pretensions de certesa: la lògica de l'evangeli i la cosmovisió cristiana sembla mostrar que la fe cristiana es trenca si es nega l'afirmació definitiva de Jesucrist com a Verb encarnat i salvador.

34 C. Lindbeck. *The Nature of Doctrine*. Westminster, Philadelphia, 1984, defensa que els textos sagrats de les grans religions proporcionen la trama interpretativa en què els creients busquen viure les seves vides i comprendre la realitat, de manera que la fe cristiana està forjada pel Nou Testament, la fe musulmana per l'Alcorà, la fe hindú pels Vedes..., malgrat no ser simplement un producte del llenguatge. Segons David Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Fortress, Philadelphia, 1975, una comunitat cristiana forma els seus valors d'acord amb una lectura creient de la Bíblia, alhora que aprèn a identificar en la Bíblia els passatges clau que cal llegir d'acord amb un consens sobre allò que aquests passatges signifiquen per a la comunitat.

35 D. Tracy. *The Analogical Imagination*. New York, Crossroad, 1981, ens ajuda a entendre com els textos clàssics poden influir-nos profundament perquè són assumits per a revelar possibilitats de significat i veritats permanents. Llegir aquests textos amb ment oberta influeix en la manera com llegim els nostres propis clàssics i fa que trobem raons addicionals per a seguir-nos ocupant d'ells ja que contenen moltes invitacions a lectures comparatives. Contextualitzar, llegir el propi text paral·lelament amb altres textos, és crear nous significats ja que els significats establerts es despleguen a través de juxtaposicions no buscades prèviament.

36 R. Bernhardt. *Christianity without Absolutes*. SCM Press. London, 1994.

Cada cop hi ha més consciència que la veritat de les afirmacions religioses no pot ser tractada al marge de qüestions d'intel·ligibilitat, i que aquestes no són només un tema de coherència lògica o sistemàtica, sinó també de consonància amb les experiències de l'ésser humà. En cristologia això ha suposat una tornada decisiva al Jesús històric, i en soteriologia ha significat una reflexió més exigent sobre les maneres com una persona pot afectar una altra i ser salvífica per a ella³⁷. Evidentment, això ha suscitat qüestions molt significatives en el context del diàleg interreligiós: és legítim comparar Jesús, el Crist, amb Siddharta, el Buddha?. Està clar que algú que segueixi els ensenyaments de Jesús adquireix un sentit de l'horitzó últim de la realitat, un discerniment d'allò que és bo i plenificant en les relacions humanes i en les estructures socials. És sobre aquesta base que els cristians poden dir "Jesús salva" i afirmar que la salvació de Jesús és potencialment o en principi universal. Però llavors la pregunta és si això exclou el Buddha com a potencial salvador. Aplicant el mateix enfocament existencialista, seguidors sincers del Buddha arriben per camins semblants a una conclusió idèntica: el camí del Buddha és existencialment vàlid en si mateix i, en principi, universalment aplicable³⁸. Aquest enfocament, per tant, permet a cadascú dir que està existencialment segur de la seva pròpia postura, però no li proporciona cap raó per a negar la veritat de l'altre. No es tracta, per tant, de discutir si la filiació divina o l'encarnació de Jesús pot mostrar-se com a vertadera o falsa en sentit ontològic, sinó més aviat de si les analogies emprades duen els creients a comprometre les seves vides en allò que resulta ser digne de confiança per a ells. És cert que, per a més d'un, això pot semblar, en principi, un sentit menor de la veritat i, per tant, una pèrdua de certesa, però val a dir que és un punt de vista molt més proper a la visió bíblica.

L'afany de veure la realitat a partir d'allò que veritablement ens és donat a l'experiència ha representat un repte important per a la cristologia. El discurs cristià sobre Jesús ha tendit des del segle cinquè a moure's des del desconegut vers el conegut: partint de la naturalesa divina, es defineix la humanitat de Jesús de manera que encaixi amb l'afirmació prèvia que Jesús era la segona persona del Déu tri. I és clar que les percepcions modernes de les demandes de rigor queden insatisfetes amb aquest enfocament, perquè es confon allò que se sap per la seva trobada amb l'experiència humana amb allò que és construït subjectivament per l'especulació. Per tant, amb les exigències que el pensament fenomenològic ens ha imposat, el procés històric de la formulació de les afirmacions de fe esdevé tant o més important que les formulacions oficials que en són la conseqüència. Aquesta és la raó per la qual la teologia cristiana contemporània ha esdevingut més oberta al repte que prové del pensament deconstruccionista: aclarir el procés de com arribem a les nostres postures i conviccions no té només un interès històric sinó pràctic.

D'aquí que cada cop es tendeixi més a pensar que la doctrina trinitària de Déu facilita una resposta autènticament cristiana a les religions del món perquè pren se-

37 S. M. Heim. *Salvations. Truth and Difference in Religion*. Orbis Books. Maryknoll, 1995.

38 J. Macquarrie. *The Mediators*. SCM Press. London, 1995; A. Pieris. *The Buddha and the Christ: Mediators of Liberation*, a J. Hick - P. Knitter. *The Myth of Christian Uniqueness*. Op.cit. p. 162-177.

riosament les particularitats de la història. Això és així perquè permet compaginar l'afirmació que Déu s'ha revelat en les contingències i particularitats de l'home Jesús i la convicció que, mitjançant les altres dues persones, el Pare s'està revelant constantment en la història mitjançant l'Esperit. L'Esperit, en aquesta activitat, s'ocupa d'aprofundir i universalitzar la nostra comprensió de Déu en Crist, procés que no estarà mai complet fins a la parusia. El Pare, per tant, mai no és totalment i exhaustivament conegut cara a cara fins al final dels temps. Tanmateix, el Pare és conegut per mediació de Crist i l'Esperit, i només basant-nos aquesta particularitat, som capaços d'afirmar l'acció de l'activitat redemptora de Déu, atès que el Déu que redimeix és sempre i arreu el Déu tri revelat en Crist. Aquest trinitarisme cristològic facilita l'obertura a les religions del món ja que ni la capacitat reveladora del Pare ni l'activitat de l'Esperit no poden quedar confinades a l'interior del cristianisme.

La doctrina trinitària ens protegeix, així, tant d'un particularisme exclusivista (cristomonisme) com d'un universalisme pluralista (teocentrisme) en insistir en contra d'una identificació exclusiva de Déu i Jesús, així com d'una no-identificació de Déu i Jesús³⁹. Per tant, malgrat que arribem a conèixer el Pare a través de Jesús, no podem convertir Jesús en un ídol i afirmar que el Pare és conegut exclusivament a través d'ell⁴⁰. És a través de l'Esperit i del Fill com Déu es revela. Per tant, qualsevol intent de limitar o monopolitzar Déu en funció només del Fill esdevé un binarisme o unitarianisme que no aconsegueix donar raó de tota la riquesa de l'autorevelació de Déu. El misteri de Déu no és conegut de manera exhaustiva a través del Fill perquè Jesús és totus Deus, mai totum Dei. És, per tant, legítim afirmar, des d'una perspectiva cristiana, que Crist és normatiu, no exclusiu ni absolut en la revelació de Déu. No podem parlar de Déu sense Jesús, però això que es diu mai no s'esgota completament en la Història, perquè l'Esperit constantment, i de maneres sorprenents, crida a un coneixement més profund de Déu en Crist. D'aquesta manera, la Trinitat arrela l'autorevelació de Déu en les particularitats de la Història, principalment enfocades en Jesucrist, sense limitar Déu a aquesta particularitat mitjançant la universalitat de l'Esperit.

No hi ha raons teològiques de pes que suggereixin que l'activitat de Déu s'ha acabat, sinó més aviat que, atès el disseny salvífic universal del Pare revelat en Crist, podem creure que l'acció de Déu en la història continua i, evidentment, no es limita històricament al cristianisme. D'aquesta manera, tota la història, tant passada com futura, és potencialment una particularitat per la qual pot mesurar-se l'autorevelació de Déu. No pot haver-hi limitacions cronològiques ni geogràfiques a això: l'Esperit bufa on vol. Eclesiològicament, això s'afirma en la condemna de les doctrines jansenistes segons les quals fora de l'Església no s'atorga cap gràcia⁴¹. Així, el cristianisme necessita conèixer amb més profunditat Déu a partir de la seva auto-

39 C. D'Costa. *An examination of the Pluralistic Paradigm in the Christian Theology of Religion's*. Scottish Journal of Theology, 39 (1968) 211-224

40 G. Linbeck. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Westminster, Philadelphia; G. Wainwright. *Ecumenical Dimensions of Gerge Lindbeck's The Nature of Doctrine*, Modern Theology 4 (1988) 121-133.

41 VVA. *Extra Ecclesiam Nulla Salus Revisited, a Religious Pluralism and Unbelief: Studies Critical and Comparative*. Routledge, London-New York, 1990.

revelació onsevolga que hagi tingut lloc. El problema d'entendre i identificar la revelació en una religió diferent de la pròpia és, evidentment, immensament complex, però l'important és que aquest reconeixement de l'acció salvífica de Déu fora de l'Església requereix que els no-cristians tinguin un espai narratiu dins de la teologia cristiana, de manera que les seves històries puguin ser escoltades sense distorsions⁴².

Si l'Esperit està actiu en les religions del món, llavors les religions del món són vitals per a una comprensió correcta de la fidelitat cristiana. Segons Jn 16, 12-15, tota la riquesa i profunditat de Déu estan encara per descobrir, malgrat que el cristianisme afirmi que Déu s'ha revelat definitivament en Crist. La característica més important d'aquest cercle hermenèutic és la manera com Crist és la norma per a entendre Déu i, tanmateix, no és una norma estàtica, sinó que està essent constantment transformada i enriquida a través de la funció de l'Esperit⁴³.

Ja es veu que aquí la qüestió decisiva són les regles de la tradició cristiana per a acceptar veritats⁴⁴. Aquestes regles es basen en la relació de l'Esperit amb Crist per a discernir la continua autorevelació del Pare. A causa de la forma narrativa i paradigmàtica del cristianisme, és inevitable que en el procés d'inculturació s'adoptin elements d'altres tradicions segons la seva pròpia estructura (p.e. ús de la Bíblia hebrea en el cànon cristià). Fa de mal defensar, per tant, que el cristianisme es vegi com la plenitud autosuficient de l'experiència religiosa, ja que la tasca inacabable d'inculturació és prova de la seva pròpia necessitat de realització⁴⁵.

42 Un intent poderós que ha generat alguns recels d'articular això ha estat el de J. Dupuis. *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*. Sal Terrae. Santander, 2000.

43 K. Rahner. *The Development of Dogma. Theological Investigations*, vol I. Darton, Longman-Todd, London, 1961, 39;77; E. Schillebeeckx. *Revelation and Theology*, vol.1, Sheed-Ward, London, 1967, p. 66ss.

44 W. Christian. *Doctrines of Religious Communities*. Yale University Press, New Haven - London, 1987, cap. 7-8

45 Es troba una reflexió interessant sobre tot això a J. C. Basset. *Le dialogue interreligieux*. Cerf. Paris, 1996.

ABSTRACT

En el mundo en el que nos ha tocado vivir, la urgencia del diálogo es omnipresente. En una época que se considera crítica, todo se ha convertido en diálogo porque todo se somete a debate. En cierto sentido, es precisamente este poner en cuestión los valores y los esquemas establecidos lo que hace posible que en un mismo espacio de este mundo globalizado puedan encontrarse personas diversas. Las religiones no han constituido una excepción en este sentido y, aunque poco a poco, han entrado también en esta dinámica de mutuo debate. En este artículo se examinan algunos aspectos que han devenido el centro del diálogo interreligioso del cristianismo con las otras tradiciones religiosas: las pretensiones de universalidad, la aspiración a la verdad y el papel de Jesús y de las otras figuras salvadoras.



In this our world, the urge for dialogue is omnipresent. In a period considered as critical, everything has become dialogue as everything is submitted to discussion. In a determined sense, this questioning of established values and schema is what precisely enables us to meet other diverse people from this globalised world. Religions are not an exception and, though slowly, they have also entered into this dynamics of mutual debate. This article examines some aspects that have become central to the interreligious dialogue between Christianity and the other religious traditions: claims for universality, aspirations to the truth, and the role of Jesus Christ and other saviour figures.



Dans le monde dans lequel nous vivons, l'urgence du dialogue est omniprésente. Dans une époque considérée critique, tout est devenu dialogue puisque tout se soumet à discussion. Dans un certain sens, c'est précisément cette mise en question des valeurs et des schémas établis qui fait que des gens différents de ce monde globalisé puissent se retrouver dans le même espace. Les religions n'ont pas fait l'exception et petit à petit, elles aussi sont rentrées dans cette dynamique de débat. Dans cet article sont examinés quelques aspects qui sont devenus le centre du dialogue interreligieux du christianisme avec les autres traditions religieuses: les prétentions d'universalité, l'aspiration à la vérité et le rôle de Jésus et des autres figures salvatrices.

