

EMERGE UNA TEOLOGÍA INDIA

Todavía no existe una teología india como sistema articulado, pero está emergiendo un esbozo y es útil resaltar los rasgos que le son propios. En general la novedad de la teología india viene de tres factores: un nuevo método, su experiencia del pluralismo religioso y la perspectiva holística -que integra la totalidad- de su visión del mundo.

An Emerging Indian theology. Some Exploratory Reflections, Vidyajyoti 58 (1994) 473-484 y 559-572.

I. Enfoques

Una nueva idea de teología

La reflexión teológica surge del encuentro de una experiencia de la vida y de la realidad con una tradición viva de fe, que sólo es significativa en la medida en que tiene un impacto transformador sobre la vida de la comunidad. Pues la vida y la fe de la comunidad están en una constante relación dialéctica. Por ejemplo, la comunidad recibe de su tradición la visión del Reino de Dios proclamado por Jesús, como una nueva humanidad -de libertad y compañerismo, de justicia y amor que está por hacer. En el contexto de su propia vida, la comunidad se aplica esta visión a sí misma. En este proceso, por una parte, la visión de fe critica proféticamente aspectos injustos y no-libres de la vida de la comunidad. Por otra parte, la visión de fe no permanece abstracta y "eterna", sino que es interpretada para que sea un reto relevante para la situación contemporánea. Preguntas y reflexiones pueden surgir en ambas áreas.

Apliquemos esto a lo que está sucediendo en la India y veremos algunos elementos emergentes de una teología india.

Un punto de partida

El punto de partida y el contexto de la reflexión teológica es la experiencia de fe en la vida de la comunidad. En la India ha tenido dos influencias: por una parte, la teología de la liberación de América latina nos ha enseñado que la reflexión teológica ha de partir de abajo, analizando la *realidad* (aunque este análisis tendía a quedarse en lo económico y lo político, dejando de lado otros aspectos, como los personales y culturales); por otra parte, la tradición religiosa de la India afirmaba que la teología ha de partir de la experiencia, concretamente de la *experiencia* de Dios. Hoy está teniendo lugar una integración de ambas perspectivas.

En efecto, asistimos al surgimiento de un análisis integral de la sociedad que puede sistematizarse en un marco que incluye economía-política, persona-sociedad y cultura-religión. La economía analiza las estructuras de propiedad, producción y comercio. La política, los mecanismos de poder y su control por la comunidad. Mientras que status y posición, casta y etnia condicionan las relaciones sociales, el individuo busca crecer y ejercitar la libertad, aunque cautivo de una red de estructuras y condicionantes. La cultura proporciona los símbolos a través de los cuales prestamos atención y celebramos

la vida y la comunidad. La religión es una mezcla de legitimación y de retos proféticos en nombre de lo Último. Todos estos elementos están interrelacionados, de manera que la reflexión teológica no sería auténtica si no se hiciera en el contexto de la vida como un todo.

Esta perspectiva es muy distinta de la que es propia de la teología tradicional. En ésta el objeto de la fe y de la teología es un cuerpo de verdades expresado en credos y desarrollado durante siglos en la tradición dogmática, que, además, ha surgido en polémica con las herejías, lo cual condiciona no sólo el contenido sino también la forma de dichas verdades. La teología aparece como el esfuerzo por entender, explicar y defender este cuerpo de verdades. El proceso de todo este esfuerzo da lugar al surgimiento de un sistema de tratados que viene mediatizado por una determinada filosofía y en el que lo que interesa es mostrar que todo el tratado puede deducirse de unos pocos principios que salen de la tradición escriturística o dogmática. De estas alturas sistemáticas se desciende a la vida ordinaria deduciendo, de principios universales, aplicaciones prácticas en la teología pastoral o moral.

La perspectiva es, pues, muy distinta: la teología tradicional se centra en un sistema de verdades que se pueden aplicar a la vida; la teología que emerge se centra en la vida y busca inspiración y motivación en la tradición de la fe. Para ésta, la sistematización es algo secundario y, quizá, ni siquiera necesario. No sorprende que la sistemática del primer mundo mire por encima del hombro a las teologías del tercer mundo y las tenga por teologías "pastorales". Los teólogos del tercer mundo podrían devolver el cumplido a sus colegas del primero aludiendo a la irrelevancia de su "torre de marfil", desde donde la sistemática dialoga con los intelectuales de la universidad sin ninguna referencia a la vida de la gente normal o de la juventud que busca un sentido a la vida.

Conviene subrayar que no rechazamos ni la tradición dogmática ni la reflexión sistemática. Pero la tradición ha de ser interpretada en el contexto de la vida actual y uno puede reflexionar sistemáticamente sin sentir la necesidad de construir un sistema, porque nos movemos en un mundo de símbolos y misterios.

Un ejemplo puede clarificar las diferencias de enfoque. El dogmático comienza con la fundación de la Iglesia por Jesucristo y continúa con la prueba de que la Iglesia católica es la verdadera Iglesia fundada por Él porque es una, santa, católica y apostólica. A continuación vienen las estructuras de la Iglesia, especialmente el magisterio y el carisma de la infalibilidad. Al final puede aparecer algo de la misión, aunque generalmente esto se trata dentro de la teología pastoral. El conjunto es apologetico y a la defensiva. Hoy, en cambio, más bien empezaríamos con la experiencia de ser una Iglesia en misión, sacramento de Cristo y del Reino, las implicaciones de la misión y las estructuras inherentes a una vida en misión.

Empezar reflexionando sobre nuestras experiencias significa ser conscientes de nuestra doble identidad como herederos de dos tradiciones religiosas diferentes. Cuando hablamos de nuestra experiencia de fe, se trata de la fe cristiana, pero sin excluir otras perspectivas religiosas, más bien integrándolas como parte de nuestras propias raíces. Esta dimensión inter-religiosa, parte integrante de nuestra reflexión teológica, no se ha hecho sentir todavía en nuestra actividad teológica.

Símbolos y ciencias sociales

Si la reflexión teológica arranca con un análisis de la experiencia vital y apunta a una praxis que pretende construir el Reino de Dios, entonces las ciencias sociales se convierten en instrumentos y mediaciones esenciales del proceso: no sólo nos ayudarán a analizar nuestra experiencia de la vida sino también a concretar nuestras opciones activas de cara a formar una nueva humanidad. La filosofía, además de ser un instrumento para la reflexión sistemática, formará parte de los estudios culturales y religiosos. La escolástica reclamaba para sí la pretensión de ser la filosofía de la persona común. Hoy, sensibles a las diferencias culturales, sospechamos que la persona común era el europeo greco-medieval. Como veremos más adelante, la escolástica reflejaba una perspectiva aristotélica del universo, basada en la física, y entendida en términos de causas y efectos. Incluso en Europa, existencialistas y fenomenólogos encontraron que esto era inadecuado para analizar y entender las experiencias personales e interpersonales. Todavía es más inadecuado cuando se afronta con el universo advaítico de la India o la armonía ying-yang de la China. En todo caso cualquier filosofía resulta insuficiente para entender completamente la experiencia vital de una comunidad. Necesitamos, por ello, la ayuda de las ciencias humanas y sociales, guardando las debidas distancias con las filosofías e ideologías que subyacen en ellas.

Se ha dicho que la teología india prefiere los símbolos a los conceptos. Hay algo de verdad en ello, si se entiende correctamente. Todo el mundo usa símbolos y conceptos y éstos son indispensables para reflexionar y argüir. La cuestión es si los conceptos son válidos por sí mismos o si provienen de y remiten a símbolos. Sobre esto quisiera hacer algunas reflexiones.

En primer lugar, nuestra experiencia de la vida es compleja y encuentra su expresión en una variedad de símbolos, no tanto individuales como conjuntos de símbolos (mitos, sagas, rituales, formas artísticas, pero también estructuras económicas y sociopolíticas). Y éstos no se pueden analizar como un principio filosófico que enlaza dos conceptos en un juicio.

En segundo lugar, normalmente los conceptos son abstraídos de la experiencia sensitiva. Ahora bien, religión y teología tratan de realidades humanas y divinas que trascienden dicha experiencia. Hoy se acepta que los símbolos son más adecuados para indicar estas realidades. Las ideas claras y distintas pueden aportar claridad pero no profundidad. La analogía puede, por vía negativa, hacer que los conceptos trasciendan su propia denotación, pero ni aun así se acercan a la riqueza de los símbolos, que en último término también han de ser trascendidos. Ante lo Inefable sólo podemos decir "no es esto, no es esto".

En tercer lugar los símbolos necesitan interpretación. Como dijo P. Ricoeur: "Los símbolos suscitan/hacen surgir el pensamiento". Tal pensamiento, que puede ser tan riguroso y sistemático como cualquier razonamiento deductivo, es más interpretativo que lógico. Y por ello puede ser más rico y complejo. Ahora bien, la interpretación está condicionada por la persona que interpreta y por el contexto en que se hace. De ahí que pueda haber una pluralidad de interpretaciones, ninguna de las cuales necesita ser la última. Todas son complementarias y se enriquecen mutuamente. Los Evangelios son cuatro interpretaciones no sólo del evento de Jesús, sino también de sus parábolas y enseñanzas.

En cuarto lugar, la creación y la interpretación de símbolos no son actividades de una élite, cosa que sí tiende a ser la teología conceptual. Todo el mundo puede estudiarlos, aunque quizá se necesite un profesional para elaborar estos estudios.

Si nos movemos en el mundo de los símbolos y de sus interpretaciones, entenderemos de una manera nueva las dimensiones "objetivas" y "subjetivas" de la verdad. Es cierto que la interpretación viene condicionada por el intérprete y esto da lugar al llamado "círculo hermenéutico". Pero este círculo no implica que la interpretación sea una creación subjetiva, ya que se trata de interpretar un símbolo que está ahí, que se ha recibido con la tradición y se ha expresado en una escritura o un ritual. Ahora bien, lo que uno ve en un símbolo depende de lo que uno es. Lo cual significa que uno no agota el significado del símbolo, porque nuevas situaciones y experiencias pueden modificar su captación del símbolo.

Nadie puede decir que su interpretación del símbolo sea la única o la que se adecúa perfectamente. Las categorías de verdad y falsedad no se pueden aplicar a los símbolos y sus interpretaciones como se aplican a los conceptos.

Un enfoque holístico

En el contexto indio, centrarse en la experiencia más bien que en los conceptos tiene otras dos consecuencias. Con frecuencia oímos que el acercamiento indio a la realidad y a la experiencia es holístico. Tiende a sustentar a la vez aspectos que otros consideran contrarios o incluso contradictorios. Creo que no se trata de un problema lógico, de identidad, como no-contradicción. Me explicaré con un ejemplo. En abstracto, "proclamación del Evangelio" y "diálogo con otras religiones" son conceptos diferentes e incluso pueden definirse como opuestos. Pero, cuando uno convive con personas de otra religión, testimonio y diálogo se dan al mismo tiempo. La proclamación es diálogo; y el diálogo incluye el testimonio de la propia fe. Sostener ambas cosas a la vez supone que cada una tiene entidad por sí misma, que una no se define por la ausencia de la otra. Pero, si la identidad no es vista como una característica por sí misma, sino como ausencia de contradicción, entonces no se pueden sostener ambas cosas al mismo tiempo, sino que una se subordina a la otra (por ejemplo, el diálogo queda reducido a la preparación de la proclamación).

Un acercamiento simbólico a la realidad puede entender y aceptar la identidad-en-la-diferencia. Y esto es lo que yo considero el principio *advaitico*, que proporciona una perspectiva muy distinta de la del principio de no contradicción. Me explicaré con un ejemplo. Se dice que Jesús no sólo proclamó el Reino de Dios, sino que también lo realizó en sí mismo, de manera que podemos decir que el Reino es sobre todo una persona, Jesucristo. Esto se puede aceptar como una afirmación simbólica que apunta a la profunda ligazón entre Jesús y el Reino. Ahora bien, cuando esta profunda ligazón se convierte en identidad, de manera que la promoción del Reino es al mismo tiempo la proclamación de Cristo, que a su vez es lo mismo que la edificación de la Iglesia, entonces se puede decir que, al señalar elementos de identidad, se están ignorando elementos de diferencia.

La identidad-en-la-diferencia puede compararse con la analogía. La analogía trata de predicados: un concepto se predica analógicamente de dos cosas que tienen semejanzas.

La analogía maneja la similitud-en-la-diferencia entre objetos diferentes. La identidad-en-la-diferencia, en cambio, trata de una realidad compleja que es una y todavía-nodos. La Iglesia es el Reino, pero el Reino es más que la Iglesia. El Reino no es al margen de la Iglesia, no es distinto de ella, pero no se identifica completamente con ella. La Iglesia es limitada, pecadora, y el Reino, no. Pero la Iglesia es la visualización y la realización simbólica del Reino. La analogía no puede manejar esto.

La ausencia de una aproximación holística hace que afirmaciones basadas en "es" o "subsiste en" sean tomadas demasiado literalmente y toda diferenciación sea vista como una amenaza. La Iglesia "es" mediadora de salvación, se afirma. Pero, siguiendo el principio de no-contradicción, no sentimos que este principio está a salvo si no afirmamos que sólo la Iglesia es mediadora de salvación. Y así decimos que los que se salvan fuera de la Iglesia "de alguna manera" están unidos a ella. Este "de alguna manera" indica que a priori ha habido una afirmación insostenible.

En el terreno pastoral la jerarquía tiende a ser vista como una sucesión de identificaciones que no, dejan margen al principio carismático o lo subordinan al jerárquico: Dios Jesucristo-Iglesia-Papa-Obispo-Sacerdote. Esta cadena hace que la disidencia en la Iglesia sea tenida no sólo por deslealtad, sino por falta de fe. En un mundo regido por el principio de no-contradicción, el que no está a favor, está en contra. No hay término medio.

El principio advaítico

Otra consecuencia de centrarse en la experiencia más que en la realidad en sí misma es otro aspecto de lo que he llamado el "principio advaítico": la percepción de lo absoluto en lo relativo. Supongamos que alguien me quiere y me lo expresa a través de muchos símbolos. Yo sólo lo puedo captar a través de los símbolos, que además interpreto condicionado por mi personalidad y experiencia: el símbolo deviene una mediación "relativa" de lo "absoluto". El amor es el horizonte en el que cada símbolo suyo pasa a ser significativo y comunicativo. Con esto no estamos relativizando lo absoluto sino su experiencia, mediada por un símbolo, y su interpretación. En realidad reconocemos que tenemos una experiencia relativa de lo absoluto, experiencia que carecería de significado al margen de la presencia absoluta que la sustenta. Esta aproximación simbólica a la realidad y a la experiencia puede relativizar nuestro discurso filosófico acerca de la verdad como "adecuación" entre el intelecto y el objeto. Relativizar sólo quiere decir en este contexto, enumerar las condiciones concretas y las consecuencias de un proceso de conocimiento que incluya los símbolos y sus interpretaciones.

Podemos decir que el método de la reflexión teológica que está emergiendo en la India subraya aspectos de la teoría del conocimiento que no habían sido enfatizados suficientemente en nuestra tradición filosófica. Una consecuencia de esto sería una cierta apertura al pluralismo teológico. Otra sería la no necesidad de ser elitista.

II. Temas teológicos

Antes se daba por hecho que -la filosofía escolástica ocupaba un lugar de privilegio en la reflexión teológica oficial. En el contexto actual, de pluralismo filosófico y teológico,

la situación es más compleja. Por ello voy a exponer mi reacción ante una forma tradicional de ver el mundo que todavía parece subyacer a la reflexión teológica oficial. Me encantaría estar reaccionando ante un fantasma. En todo caso, las críticas suscitadas contra la teología que hoy emerge en la India incluyen a menudo presupuestos inconscientes, tenidos por válidos. Una característica de tales presupuestos es nuestra tendencia a negarlos cuando emergen a la conciencia. Clarificar estos presupuestos contribuiría a un diálogo abierto y mutuamente beneficioso.

Una mirada al mundo

La teología tradicional mira al mundo como algo exterior. Se supone que la teología de la creación requiere una separación entre Dios y el mundo. Dios es el primer motor y su relación con el mundo es de causa a efecto. Esta visión objetivamente se radicaliza con la Ilustración. El mundo se autonomiza, se seculariza: Dios ya no es necesario más que como primer motor que se interfiere en el -funcionamiento normal del mundo. El mundo es una gran máquina que funciona con unas leyes que permiten prever, controlar y producir. Algunos teólogos han proclamado con orgullo que esta visión del mundo como objeto a dominar, a explotar, hay que agradecerla a la doctrina cristiana de la creación. Las actuales perspectivas ecológicas son un reto para esta visión. En cambio, algunas corrientes de la tradición india toman el cuerpo como un modelo para entender el mundo. Nuestro cuerpo es parte de nosotros, aunque tiene cierta autonomía. No podemos convertirlo en objeto ni instrumentalizarlo. Tampoco somos sólo nuestro cuerpo. Nuestro espíritu habita en él, lo anima e incluso lo trasciende. Pero nuestro cuerpo es el mediador de nuestra presencia en el mundo. El cuerpo y el mundo son el campo y el medio de nuestra creatividad. Nosotros damos sentido al mundo, creamos nuestro entorno con nuestro arte y nuestra cultura. Y hemos de vivir en armonía con él. El mundo podría continuar -quizá como un desierto- sin nosotros, pero nosotros no podemos sobrevivir sin él.

La tradición india utiliza el símbolo del cuerpo humano para entender la relación de Dios con el mundo: el mundo como cuerpo de Dios. El hecho de la creación introduce una radical dependencia del mundo respecto a Dios, pero no una separación. El Espíritu es la fuente de novedad y creatividad en el mundo, no sólo al principio sino continuamente. En Jesús Dios se hace carne y entra en el mundo y en su historia. El Dios cristiano no está lejos del mundo, como el primer motor, sino que está implicado en él.

Los seres humanos

La dicotomía tradicional entre Dios y el mundo afecta a la relación de los hombres con Dios. Como el mundo es objetivado en relación a Dios, Dios es objetivado en relación a nosotros. Dios está lejos, en el cielo. Es el trascendente, el creador. El pecado no hace sino aumentar la separación. La imagen bíblica del "Padre" no ha entrado totalmente en la conciencia popular cristiana.

Creo que debemos recuperar nuestra autoestima: hemos sido creados a imagen de Dios y esto nos da una dignidad inherente. El pecado significa un desorden en nuestras relaciones con Dios, los otros y el mundo, pero no una ruptura total -al menos hasta la

muerte y el juicio. Si todos pecamos en el primer Adán, todos hemos sido redimidos en el segundo, de manera que nos encontramos en un mundo desgarrado entre las fuerzas del bien y del mal con la libertad que Dios nos ha dado, implicados con el mundo y los demás en una historia cósmica.

Estamos habituados a pensar en Dios como el Otro que se relaciona con nosotros a través de mediaciones, como los sacramentos. Se consideró un gran avance en teología el pensar en Dios como un Tú: la relación entre los hombres y Dios se hacía personal. Pero la tradición india va más allá y piensa en Dios como un yo más profundo, el Atmon. El principio advaita afirma la unidad-en-la-diferencia, no una simple unidad panteísta. Incluso como pecadores, especialmente cuando hemos sido radicalmente redimidos en Cristo, somos hijos de Dios en quienes habita el Espíritu. Esta divinidad en nosotros no es un Él/Ella, ni un Tú, sino un Yo más profundo. Esto ya lo afirmaron Juan y Pablo. Y la patristica habla de divinización de lo humano. ¿O es que en esta vida sólo nos afecta lo de Adán y no lo de Cristo?

Se dice que la teología y la espiritualidad tradicionales se centran en el individuo y su conversión. Hoy somos más sensibles a la dimensión social. Pero a veces limitamos esta dimensión al aspecto de la justicia, enfatizando nuestra responsabilidad para con los demás. Pienso que deberíamos redescubrir nuestra identidad como personas en comunidad, lo cual encuentra su expresión en el mundo simbólico de la cultura y configura nuestra visión del mundo, nuestro sistema de valores y la red de nuestras relaciones. La justicia, en este caso, no sería vista como un fin en sí misma, sino como un medio y una expresión de amor.

Tradicionalmente pensamos en el pecado como una transgresión personal de una ley. Hoy hablamos de pecado estructural. Pero la tradición oriental ve el pecado en un contexto más amplio del mal en el mundo. Estamos en un mundo en el que el bien y el mal están en conflicto y en el que la victoria del bien está asegurada en Cristo. Dentro de este contexto general, el mal es el reverso de la libertad. En cuanto es una realidad en el mundo, ha de tener un propósito en el plan de Dios ("*felix culpa*", cantamos en la vigilia pascual). Pienso que lo de la transgresión personal es algo reductivo. El pecado estructural no hace más que añadir la dimensión social. En cambio, la idea de pecado original o la de Satanás apuntan a una dimensión que trasciende lo personal. ¿No podríamos ver la creación misma como un proceso en marcha del orden emergiendo del caos? El mal ¿no es un elemento de un mundo que es limitado y está haciéndose? ¿Es necesario atribuirle una dimensión personal? El problema del mal sigue siendo un misterio. Las tradiciones orientales (el "*yin-yang*" chino, las epopeyas indias del Ramayana y el Mahabharata) podrían ayudarnos a explorar distintos aspectos del mismo.

Dios, inmanente y trascendente

La tradición india es la afirmación de Dios como el Absoluto trascendente que lo relativiza todo. La tradición cristiana habla de Dios como creador, de su relación de causa-efecto con el mundo y de la autonomía de éste, con los peligros que ésta conlleva y que hemos apuntado antes. En la India preferimos no negar la realidad del mundo sino afirmar su radical relatividad. Y a veces esta afirmación india es interpretada desde una perspectiva occidental idealista.

La relatividad no es, en este punto, una categoría epistemológica, sino ontológica. Es una afirmación de radical dependencia. La tradición latina, en oposición a la ortodoxa, fácilmente utiliza un lenguaje representativo e instrumental (por ejemplo, los sacramentos son instrumentos de la gracia). El peligro estriba en que si la trascendencia es vista como la otredad, puede darse la tendencia a atribuir a los mediadores una autonomía o una absolutez indebidas. El *ex opere operato*, que quiere defender la preeminencia de la acción de Dios frente a la disposición humana, puede adquirir acentos mágicos. En cambio, el principio ortodoxo de la *epiclesis* (invocación) protege la absolutez de la acción de Dios.

La tradición india también afirma con fuerza la inmanencia de Dios como *Atman*. La trascendencia misma puede ser vista como inmanente, como profundidad. De aquí el énfasis en la interioridad y la experiencia. Y esto afecta a la forma de orar: silencio y concentración. Los rituales devienen celebraciones simbólicas de la presencia de Dios, no sus fuentes.

Otra forma de afirmar la inmanencia de Dios es descubrir a Dios en el mundo. Dios está activo en el mundo y en la historia, que no es vista como un mero proyecto humano, sino dentro del misterio del plan de Dios para el mundo. Esta perspectiva permite encontrar a Dios en el mundo, las personas y los acontecimientos. Pero esta presencia de Dios no liquida la libertad humana, sino que la integra en un proyecto más amplio y profundo. La libertad responsable incluye un esfuerzo por discernir el proyecto divino para uno mismo y para el mundo. La interacción de la libertad divina y la humana puede llevar a una tensión creativa.

El redescubrimiento de Dios como Trinidad, más que un cristomonismo práctico, ampliará nuestras perspectivas y experiencias. Pero hemos de evitar la tendencia a exagerar el funcionalismo: creación-redención-santificación; tiempo de Dios, vida de Cristo, tiempo del Espíritu; o bien, Cristo activo en la Iglesia, el Espíritu en otras religiones. La Trinidad debe inspirar nuestro discernimiento de la unidad advaítica que subyace a toda realidad. Esta conciencia de un pluralismo-en-unidad nos llevará a explorar lo divino-humano en Cristo sin reducir lo uno a lo otro.

Liberación integral

Veamos ahora la praxis. El objetivo de la *sadhana* o práctica religiosa india es la liberación integral o *moksha*. Siempre ha existido una tensión entre renuncia al mundo y disfrute del mismo, pero del modo conveniente, de acuerdo con el *dhorma* u orden cósmico, buscando el cuádruple objetivo de la vida (salud, placer, rectitud y liberación) a lo largo de sus diferentes etapas. Un intento de integración por el *Bhagavad Gita* (el más famoso y popular de los escritos sagrados hinduístas) acaba en la interiorización de la renuncia como cumplimiento del deber sin estar atado al resultado. Esta perspectiva holística podría dar lugar a una espiritualidad que integrase la acción desinteresada y que encontrase a Dios en todas las cosas, es decir, que llevase a ser contemplativo en la acción.

Bajo el impacto de la teología de la liberación, los teólogos indios hablan de la opción por los pobres y de la lucha por su liberación, pero en un contexto indio y con una orientación india. En primer lugar, hablan del papel de la religión en la liberación. La

religión tiende a ser legitimadora. Pero también puede ser profética, criticando la situación existente y proponiendo un sistema alternativo de valores e inspirando y motivando la acción liberadora. En una sociedad multirreligiosa como la India las religiones han de colaborar en esta labor profética con los recursos que cada creyente encuentre en su propia religión. Siguiendo a Gandhi, no excluimos el conflicto, pero enfatizamos la no-violencia activa como la forma de realizar la transformación y la reconciliación personal y social. Esto implica la opción de ser pobre, que se manifiesta en el desapego, la disciplina y la integración personal. Se empieza a hablar de la necesidad de transformar no sólo las estructuras económicas y políticas, sino también las sociales y culturales. Se apunta a construir una comunidad, especialmente en el contexto de las discriminaciones sociales, y a un cambio en la visión del mundo y los valores.

En el campo de la *sadhana* o la práctica espiritual hemos hecho algunos progresos. Los métodos indios de oración y experiencia espiritual son seriamente practicados por bastante gente. Pero desde un punto de vista teológico todavía no hemos explorado sus implicaciones antropológicas y teológicas.

Encuentro inter-religioso

En una sociedad multirreligiosa como la India, el creyente aprende a valorar lo positivo y lo limitado de las otras religiones y a reconocer las limitaciones de la propia. Aceptar el carácter legítimo de otras religiones implica aceptar la inspiración y la revelación de otras escrituras religiosas y estar abierto a la oración con estos creyentes. Esta apertura a otras religiones no conduce a un irenismo fácil que declara que, en el supermercado religioso actual, todas las religiones son iguales. Más bien es una apertura a otros creyentes y a Dios que está presente y activo en ellos. Y este respetar al otro incluye respetar las diferencias (experiencia, historia, cultura, libertad) y ser leal a la propia identidad cristiana.

Pero vivir en una sociedad multirreligiosa incluye también experimentar que las religiones separan. Por una parte, la religión, es para la vida y no puede quedar al margen de lo que es importante para el ser humano, incluida la política. Por otra parte, la religión como institución, y sus representantes han de quedar al margen de la política como institución. De otra forma, en una sociedad multirreligiosa la religión se politiza y la política se hace comunal. Los modelos europeos (Estados cristianos, Iglesia-Estado), incluso prescindiendo de sus conflictos históricos, no nos sirven: la India es multirreligiosa. El Estado indio es secular, lo cual no quiere decir que sea anti- o a-religioso, sino que se espera que esté a favor de todas las religiones, supuesto que cumplan su función en la sociedad. Es un equilibrio delicado que ha de ser vigilado, porque siempre habrá intereses, sobre todo políticos, que intentarán abusar de la religión. Las religiones han de ser proféticas y han de colaborar y conducir a la formación de comunidad y armonía.

Iglesia y cultura

Nosotros vemos la inculturación como un encuentro dialogal, intercultural e interreligioso entre Evangelio y cultura. El lugar de dicho encuentro es la edificación de

la Iglesia local. Se trata de un proceso hermenéutico desde abajo que tiene tres elementos: interpretar la tradición de fe y la tradición de la India y actualizarlas en la situación contemporánea.

Interpretar la tradición de fe incluye el desarrollo de criterios que distinguen el reto de la fe de sus manifestaciones en la historia. Hemos de tener cuidado con dos tendencias: la de privilegiar las primeras expresiones de fe de la Iglesia primitiva y la de atribuir un carácter normativo a todo lo que nos ha precedido. Por ejemplo, podemos valorar las clarificaciones de los primeros concilios acerca de La Trinidad o de Jesucristo, y al mismo tiempo, sin infravalorarlas o negarlas, podemos encontrar nuevas formas de vivir, explorar y expresar estos misterios en otras culturas y en otras circunstancias. Esto es pluralismo dogmático, dentro del cual la revelación, pero no sus muchas expresiones a lo largo de la historia, sigue siendo la norma. Como este pluralismo es algo muy nuevo, quedan muchas cosas por discutir: normatividad, interpretación, criterios, etc.

Integrar la tradición propia de la India ha suscitado problemas respecto a la interpretación de los símbolos indios. Pero hemos de seguir investigando, evitando el arqueologismo y siendo creativos, sensibles a la historia, al pluralismo cultural de la India y a la relevancia de la actualidad. El papel de la fe en la vida es ser profética y contracultural. Pero no es fácil adoptar formas culturales y al mismo tiempo mantener una postura crítica respecto a la cultura.

La idea de la Iglesia local y la visión de la Iglesia universal como comunión de Iglesias locales es nueva en la conciencia teológica. Nuestra experiencia y nuestras reflexiones pueden ser una contribución a la Iglesia universal.

III. Cuestiones generales para la reflexión

La visión del misterio

Pablo habla del misterio que es el gran plan de Dios para el mundo (Ef 1,3-10). Habla de él como de algo cósmico que abarca el cosmos y la historia. Parece que hemos perdido esta visión y creo que por tres razones. *Primero*, hemos limitado la acción salvífica de Dios a lo que nos narra la Biblia (con lo que hemos reducido el misterio cósmico a nuestra experiencia limitada y valoramos lo bíblico como histórico y todo lo demás como mítico). *Segundo*, hemos mirado esta visión limitada a través de una perspectiva positivista de la historia que la ve como una sucesión lineal y progresiva de sucesos que tienen lugar en el espacio-tiempo (con lo que lo no-bíblico es, respecto a lo bíblico, imperfecto, preparación, etc., lo cual no deja lugar al pluralismo y a la creatividad del Espíritu). *Tercero*, esto nos ha llevado a ignorar el misterio de la presencia y la acción salvífica de Dios que acontece en la historia y al mismo tiempo la trasciende y le da el horizonte que hace que la historia tenga sentido. Ante esta perspectiva reductora, los teólogos indios han explorado la relación entre historia y misterio, y creen que se puede entender analógicamente a partir, por ejemplo, del amor y sus gestos: éstos le dan al amor realidad histórica (espacio-temporal), el amor da sentido a los gestos y los trasciende.

La misión de la Iglesia

En una perspectiva pluralista y cósmica, en la que otras religiones son consideradas elementos del plan de Dios, la misión de la Iglesia necesita redefinirse, cosa que han intentado los teólogos indios. Distinguimos, sin separarlos, el Reino de Dios y la Iglesia. El fin de la misión es construir el Reino y el fin de la Iglesia es ser su símbolo y su servidora. Retomamos la idea de la Iglesia como sacramento en términos personales de "servicio" más que en términos físicos de "instrumento". Proclamación y diálogo son polos dialécticos de un complejo movimiento de evangelización. Entendemos el dinamismo de la misión como profecía, peregrinaje y movimiento del pueblo. Exploramos el camino de Cristo en misión, concretamente la kénosis y el siervo sufriente. Vemos la especificidad de la Iglesia en dar testimonio de que Dios es amor, de que la muerte y resurrección de Cristo es algo que da un especial significado al sufrimiento y que ofrece una certeza de vida y novedad, de que la propia vocación es ser sacramento de reconciliación y comunión de todas las cosas. La salvación ha de ser vista no como rescate de los individuos del fuego del infierno, sino en el sentido cósmico de hacerlo todo nuevo (Ap 21,5). Todos estos temas han de desarrollarse y pulirse.

La imagen de Cristo

Los indios hablamos del Cristo cósmico, que algunos han identificado como el Cristo de la fe en cuanto distinto del Jesús de la historia, lo cual es incorrecto. El Cristo cósmico guarda con el Jesús de la historia la misma relación que el misterio con la historia. El Jesús de la historia es la encarnación del Cristo cósmico. El misterio pascual tiene dimensiones cósmicas, transhistóricas y mistéricas. Esta articulación es un esfuerzo de los teólogos indios de explorar la identidad humano-divina de Jesús sin reducir lo uno a lo otro.

A veces se ve como un problema el que se considere a Jesús como algo único. No lo es para los indios. El problema está en otra parte: a menudo esta proclamación es en realidad una afirmación de que el cristianismo es "único". Se olvida que es Dios, en Cristo y en el Espíritu, quien salva, no las religiones. Las cuestiones reales son las siguientes: ¿Cuál es el sentido del misterio pascual y cómo alcanza a todos, incluso fuera de la Iglesia? Ha habido muchas teorías de la redención (penal, jurídica, sacrificial, simbólica, moral/personal) y en ellas el carácter "único" de Cristo no se explica de la misma manera. A la pregunta de "¿por qué medios se llega a la salvación?", la respuesta tradicional es "por la fe". Pero, ¿fe en qué? ¿Cuál es la fe de un hindú que se salva? La teología tradicional no puede responder a estas cuestiones con distinciones conceptuales (cristianos anónimos, fe explícita). Los teólogos indios tenemos trabajo para muchos años. Los indios no están tan interesados en la composición metafísica de la personalidad de Jesús como en su significado para nuestra vida actual y tratan de encontrarlo en imágenes como "guru", "libertador", "hombre del perdón".

Tradujo y condensó: LLUÍS TUÑÍ