

Religión y comunalismo: el dilema cristiano

Después del Vaticano II ha ido surgiendo en la Iglesia una teología contextual, una teología que se hace en el propio contexto geográfico, histórico y cultural, dentro del horizonte universal del mensaje de Cristo. El estudio del teólogo indio Soares-Prabhu que presentamos es un modelo de esa teología contextual. Parte del contexto actual de la India, en la que se acentúa la conflictividad entre las distintas religiones y en la que el cristianismo es una religión minoritaria, aunque sin dejar de ser influyente especialmente a nivel de educación y de servicios sociales. Es en este contexto en el que el fenómeno, que el autor denomina "comunalismo", encuentra su caldo de cultivo. Podemos definirlo como la tendencia a replegarse sobre sí, desplegando al mismo tiempo los mecanismos de defensa, de las comunidades que sienten amenazada su identidad religiosa por el miedo de ser absorbidas por la religión dominante o de quedar disueltas en el ambiente relativista del pluralismo religioso. El cristianismo y en especial el catolicismo, que está expuesto al riesgo del fundamentalismo, tampoco está exento de las tendencias comunales. El análisis que el autor hace del fenómeno desde la teología cristiana va más allá del contexto religioso-cultural de la India, para alcanzar lo más universalmente válido de la acción y del mensaje de Jesús.

Religion and Communalism: The Christian Dilemma, en A. Arokiasamy (ed.) Responding to Communalism, Anand: Gujerat Sahitya Prakash, 1991.

I. Introducción: situando el problema

El trasfondo: el comunalismo en la India

Choques esporádicos entre miembros de diferentes comunidades religiosas -sobre todo entre hindús y musulmanes- se conocen en la India desde comienzos del siglo XVIII. Pero la violencia comunal endémica que conocemos hoy se manifiesta sólo a principios de los años veinte y alcanza una violencia extrema a raíz de la independencia (1947) y después de ésta, marcando nuestra historia con el horror de las matanzas que siguieron a la partición del país. Luego, en la década que sigue a la independencia (1950-1960), parece que la violencia comunal sufre un descenso. Pero se desencadena de nuevo en 1964 -año brutal y fatídico- y a partir de entonces no ha dado señales de remitir.

Es cierto que la militancia religiosa (hindú, sikh, musulmana y posiblemente cristiana) ha obtenido hoy un récord de agresividad y que el comunalismo, o sea, la adhesión exagerada a la identidad religiosa individual que se cree amenazada, se ha convertido en una provocación contra la unidad y la estabilidad de la India. Irónicamente, la mayor catástrofe de la India no es "su pobreza masiva", tan denostada, sino su "religiosidad pluriforme", tan aplaudida.

El presupuesto: religión y comunalismo

Esta situación exige una seria reflexión sobre la religión (la nuestra en particular) y su papel en este conflicto comunal. Los teóricos de izquierdas negarían a la religión un significado decisivo. Les gustaría reducir el conflicto comunal a un antagonismo de

clases y desposeer al comunalismo de todo contenido religioso objetivo. Bipan Chandra definió el comunalismo como "la creencia de que, cuando un grupo de gente sigue un tipo determinado de religión, esto da como resultado intereses sociales, políticos y económicos comunes". Pero él rechaza esta creencia como producto de "una conciencia falsa", es decir, de una percepción errónea de la realidad. Para él no hay, en realidad, intereses comunales ni comunidades estructuradas basadas en la religión y, por consiguiente, los líderes comunales, al pretender servir los intereses políticos, religiosos y culturales de sus comunidades religiosas están, de hecho, al servicio de intereses ocultos (de clase). Puede ser. Pero hoy en la India, hay que contar con el hecho de esa conciencia comunal (falsa o no). La vida se vive, no en términos de realidades "objetivas" (si es que estas existen), sino en términos de nuestras percepciones de las mismas. Y hoy en la India la vida se percibe en términos eminentemente comunales, o sea, de comunidades religiosas con identidad propia, compitiendo con otros grupos religiosos para sobrevivir y crecer.

Aun a riesgo de ser tildado de "comunal", quiero añadir que tal percepción no carece de fundamento. Una religión responde a la necesidad humana de identidad y significado, ofreciendo un universo simbólico en el que experiencias vitales multiformes y conflictivas se organizan en un "mundo" con sentido. Es una poderosa fuente de identidad social, pero no la única. Hay otras fuentes de identidad, como familia, clase, clan, ideología o nación. Una vida social sana es el resultado de la interacción de todas ellas. Cuando la identidad religiosa se convierte en soberana y absorbe a las demás, la comunidad religiosa se hace "comunal".

Cualesquiera que sean las raíces del comunalismo, la religión resulta un factor clave de crecimiento. Aun admitiendo que intereses de clase pueden latir bajo los conflictos comunales, no debemos olvidar que los grupos en conflicto asumen una identidad religiosa. La causa remota del conflicto comunal puede ser económica (intereses de clase) y sus mecanismos inmediatos psicológicos (estereotipos), pero la forma que adopta actualmente es religiosa. Las rivalidades religiosas proporcionan el núcleo, en torno al cual cristalizan las otras formas de conflictividad social. El fanatismo religioso les pone hierro. De ahí que las tensiones de casta y las comunales hayan sido las formas más violentas de conflicto social en la reciente historia de la India.

La pregunta: ¿por qué es comunal el cristianismo?

Es necesario, pues, formular esta pregunta: ¿por qué y cómo las religiones se convierten en comunales? ¿Qué contienen en sí mismas que las hace permeables a la infección comunal? Nos vamos a referir especialmente al cristianismo. La pregunta es difícil y admite distintos enfoques metodológicos. Mi enfoque será primariamente teológico. Intentaré dar una razón teológica que explique el factor comunal en el cristianismo.

II: La figura del comunalismo cristiano

Las variedades del comunalismo religioso

Todas las religiones son potencialmente comunales y están expuestas al comunalismo, aunque de diferente forma. Las religiones semíticas tienen un comunalismo activo, que

se basa en la convicción de que poseen la verdad, comunicada a un "pueblo escogido", el cual custodia su pureza (judaísmo) o su propagación por todo el mundo (cristianismo e islam). Esto no es así en religiones no semíticas, aunque misioneras por esencia, como el budismo, pues poseen un alto grado de tolerancia hacia el pluralismo religioso. Si caen en el comunalismo es como reacción ante una amenaza a su influencia socio-política, o a su forma de vida y a su cultura diferencia del fundamentalismo islámico y del proselitismo de las sectas cristianas, el budismo militante en Sri Lanka y el hinduismo renaciente en la India contemporánea son movimientos de índole más cultural que religioso. Son nacionalismos enmascarados.

Esta distinción entre comunalismo activo (judaísmo, cristianismo e islam) y comunalismo reactivo cultural (hinduismo, budismo, taoísmo), no se debe tomar al pie de la letra. Acción y reacción, religión y cultura, se mezclan en toda interacción comunal. Respecto al comunalismo, las religiones mundiales forman un espectro, que va desde el hinduismo -la más inclusiva¹- hasta el cristianismo y el islam, que son las más misioneras, agresivas e intolerantes, pasando por el budismo -exclusivista, pero no misionero-. Algunas sectas hindúes pueden haberse creído superiores a las demás, por poseer la "verdadera" interpretación de los Vedas, pero rara vez sintieron la necesidad de eliminarlas. En la historia del hinduismo y del budismo no existe nada comparable a la tremenda obsesión del cristianismo y del islam por perseguir otras religiones o a grupos disidentes dentro de su propia tradición. Según Toynbee, "las tres religiones semíticas poseen un récord de intolerancia, odio, malicia, falta de caridad y persecución, que resulta sombrío, comparado con el budismo" -y añado yo- con el del hinduismo.

La paradoja del comunalismo cristiano

A pesar de su historial de intolerancia, el cristianismo no ha sido manifiestamente comunal en la India post-independendista. Los choques comunales con los cristianos han sido raros y casi nunca instigados por ellos. Esto no es un mero producto de la falta de fuerza política de los indios cristianos, quienes, con un dos por ciento de la población y sin la concentración estratégica en una región que poseen, por ej., los sikhs, no están en condición de crear problemas. La amplia red de instituciones dedicadas a la enseñanza, a la asistencia médica y al servicio social, creadas por los cristianos en todo el país manifiesta una preocupación no-comunal más allá de las fronteras de la comunidad cristiana. Se dice con frecuencia que el comunalismo late bajo instituciones que se orientan al fomento de conversiones. Pero la acusación falla por su base, pues el corto número de conversiones no corresponde a la enorme inversión de fondos y personal necesario. Otros son los factores que han promovido esta pasmosa irrupción de trabajo educacional y social: a) la necesidad que siente un grupo minoritario, especialmente si se le acusa de ser "extranjero" y antinacional, de obtener el reconocimiento de la mayor parte de la comunidad; y b) -más importante- la convicción, base de la experiencia cristiana, de que toda persona tiene derecho a que nos preocupemos de ella. Esto ha sido reconocido por los obispos de la Iglesia católica en su declaración, con ocasión del Sínodo sobre "La justicia en el mundo" (1971), con estas palabras: "Puesto que toda persona humana es una imagen visible del Dios invisible y un hermano o hermana de Cristo, el cristiano encuentra en cada persona al mismo Dios y la exigencia absoluta, por parte de El, de justicia y amor".

Descubrimos, así, en el cristianismo indio una curiosa ambigüedad. Una teología exclusivista que insiste en su situación privilegiada de la que se excluyen los "otros", a los que se aplica una serie de estereotipos negativos ("pérfidos judíos", "infiel deprimidos"), contrasta con su praxis universalista, que se extiende al "prójimo", o sea, a todo aquel que nos necesita, en una actitud de solidaridad sin límites. Al parecer, existe una oposición radical entre la "cabeza" y el "corazón", entre la verdad intolerante que se profesa y el amor sin límites que se intenta vivir.

Esta ambigüedad refleja la tensión entre la actitud de Jesús y la de la primitiva Iglesia. La apertura radical de Jesús, que le lleva a derribar las barreras impuestas por su religión, contrasta con el separatismo de una Iglesia cuyo sectarismo y prejuicios van en aumento. Quizás hallemos las raíces teológicas del comunalismo latente hoy en el cristianismo de la India analizando los orígenes de este contraste.

III. Las raíces del comunalismo cristiano

El Jesús anti-comunal

La sociedad en la que vivió Jesús era eminentemente comunal, con fronteras claramente definidas, aunque más pluralista que el "judaísmo clásico", que surgió tras el renacimiento fariseo en Jamnia (a partir de la caída de Jerusalén el año 70). Con la proliferación de grupos sectarios (fariseos, saduceos, Qumrán, zelotes y bautistas), su pluralismo permaneció, como pasa hoy con las distintas denominaciones cristianas, dentro de los límites de una "religión", en este caso claramente identificada por sus reglas de pureza.

1. *Sociedad judía y reglas de pureza.* Un grupo social redactaba las reglas de pureza, para definir los límites que señalaban tiempos, lugares, personas y cosas "sagradas" (separadas para Dios, pertenecientes a El), como distintas de las profanas (separadas de Dios, indignas de culto). En el judaísmo del tiempo de Jesús las líneas se definían: a) por su "integridad" y "normalidad": sólo los no deformes, con líneas genealógicas incontaminadas, podían celebrar el culto; sólo animales "sin mancha" eran aptos para el sacrificio; sólo animales sin anomalías podían ser consumidos; y b) por su proximidad al templo, lugar, de la presencia de Dios en la tierra. Estas reglas de pureza constituían una compacta trama que marcaba la línea divisoria entre lo "sagrado" el templo, la tierra santa de Israel y -el pueblo de la alianza (o los grupos de elegidos o "separados" dentro del pueblo)- y el mundo "profano", integrado por las "naciones regidas por el demonio". Este sistema tendía a fomentar el comunalismo, especialmente en grupos que, como los sectarios de Qumrán o los fariseos, llevaban su separatismo hasta el extremo.

2. *Jesús y la abolición de las leyes de pureza.* En medio de esta sociedad, tan celosa de lo "sagrado", Jesús se muestra como extraordinariamente "secular". Los Evangelios lo describen transgrediendo con asombrosa libertad las reglas de pureza. Quebranta el sábado, toca a leproso, come con "descastados" y defiende a sus discípulos acusados de comer "sin lavarse las manos" (Mc 7,1-23).

Este último incidente ofrece a Jesús la ocasión para su más dura invectiva contra las reglas de pureza del judaísmo. "Nada que entra de fuera puede manchar al hombre" - dice Jesús en una frase antitética-; "lo que sale de dentro es lo que le mancha" (Mc

7,15). Esta afirmación tiene una historia de transmisión complicada. Pero, cuando se lee en el contexto de la enseñanza sobre la universalidad del amor, que indudablemente es de Jesús (Lc 6,32-36), se ve: a) que buena parte del texto de Marcos se remonta al mismo Jesús; y b) que equivale a un rechazo radical no sólo de las reglas dietéticas del judaísmo, sino de todo el sistema por el que el judaísmo separaba lo "sagrado" de lo "profano".

Si nada externo puede manchar al hombre (hacerle "profano", apartarlo de Dios), la distinción entre lo "sagrado" (separado para Dios) y lo "profano" (separado *de* él) no viene determinado por factores de lugar, tiempo, dieta, vestido o rito. El factor determinante es la disposición del "corazón". Todo derecho a ser "pueblo santo" o "linaje escogido" por pertenecer a un grupo étnico (Mt 3,9), por adhesión a un culto especial (Mc 11,15-19) o por la observancia de determinadas reglas (Lc 18,9-14), queda, de entrada, descalificado.

Esta crítica radical de las normas de pureza del judaísmo está en armonía con el *ethos* de Jesús, expresado en su mandamiento de amor, que nos invita a amar a Dios amando al prójimo, es decir, "haciendo el bien al necesitado", más todavía, al que no lo merece, incluso a nuestros enemigos. Para Jesús no existen "enemigos" (individuos o grupos), ni profanos -"extraños"-, ni infieles- "paganos"-. El fundamento de su experiencia de Dios como *abbá* (papá) le capacita para experimentar a todos los seres humanos como hermanos y hermanas.

3. *La comunidad de Jesús como una comunidad abierta.* La lógica de la experiencia de Dios y la del principio del amor que se basa en ella no le permite a Jesús distinguir "rangos sagrados" jerarquía) en su comunidad, pues el único principio ordenador que él acepta es el amor y el amor no admite rangos. En la comunidad de Jesús puede haber diferencias funcionales, pero no categorías religiosas. En cuanto a la categoría, todos son hermanos, hermanas, discípulos de un mismo maestro, Jesús, e hijos de un Padre, Dios (Mt 23,8-10). No hay líneas divisorias que separen unos grupos de otros *dentro* de la comunidad de Jesús.

Tampoco las hay entre la comunidad de Jesús y los que no pertenecen a ella. El amor es el único criterio y nadie tiene su monopolio. El mismo Jesús reconoce la existencia del amor fuera del círculo de sus discípulos, en un oficial romano, de la fe del cual queda sorprendido (Mt 8,10-12); en una mujer siro-fenicia, a la que el interés por su hija impulsa a un acto de coraje (Mc 7,24-30); en un desconocido que expulsa demonios en nombre de Jesús, sin pertenecer a su comunidad (Mc 9,38-40), y en todos los que ayudan al necesitado, sin importar qué religión profesan (Mt 25,31-46). Asimismo, Jesús reconoce la falta de amor en su comunidad, que está compuesta de buenos y malos (Mt 13,24-30.36.43.47-50) y que al igual que Israel, continúa estando sujeta a juicio (Mt 22,1-14).

La comunidad de Jesús no es, por consiguiente, una comunidad de salvación. Porque la salvación también está fuera y no siempre se halla dentro. Sí es una comunidad de servicio. Jesús llama a discípulos individualmente a que "le sigan", no para que formen un modelo de comunidad de santidad (como Qumrán), sino para que le ayuden a proclamar el reino de Dios, o sea, a dar, a conocer el amor de Dios que conduce a la comunidad escatológica de libertad, justicia y amor. La comunidad no tiene por qué trazar líneas divisorias que la separen de los demás. Hay poca delimitación de fronteras

en ella, no existen uniformes, dietas, rituales: o doctrinas y ni siquiera rito de entrada (Jesús no bautizó a sus seguidores). Es una comunidad enteramente no-comunal.

La Iglesia "comunal"

Todo esto cambia cuando la comunidad de Jesús se agrupa, después de su resurrección, para formar la Iglesia cristiana. Es cierto que existe una continuidad esencial entre la comunidad de Jesús y la Iglesia cristiana, pues la Iglesia vive las experiencias de Cristo -en el doble sentido de la experiencia que Jesús tiene de Dios y la experiencia que la comunidad tiene de Jesús- y ambas experiencias se juntan en las formulaciones cristológicas de la Iglesia. Pero no es menos cierto que se da también una cierta discontinuidad. Se elaboran nuevas estructuras administrativas y pastorales, nuevos ritos y fórmulas doctrinales, que contextualizan las nuevas situaciones de tiempo y lugar. Esto sucede especialmente al pasar del contexto familiar judío de la Palestina anterior al año 70, en que se funcionaba, más o menos, como una secta judía, al ámbito helenístico del siglo primero, que, además de ser religiosamente pluralista, resultaba intelectualmente un gran reto.

Hasta dónde llegan continuidad y discontinuidad es una de las más importantes cuestiones que discuten los investigadores del NT. Las posiciones extremas están representadas por los liberales como Rudolf Bultmann, que considera a la Iglesia como una construcción casi de nueva planta, muy de lejos vinculada al Jesús histórico, y por los fundamentalistas, que pretenden derivar directamente del mismo Jesús las enseñanzas, estructuras y ritos de su grupo.

La verdad se halla en algún punto entre estos dos extremos. Va en la línea de Max Weber en su estudio sobre la institucionalización de los movimientos religiosos mediante la "rutinización del carisma". Un movimiento espontáneo, creativo, se "rutiniza" -forma estructuras de administración, con ritos repetitivos y doctrina fija-para mantenerse en pie contra las presiones centrífugas de la historia y preservar así el "carisma" que le dio el ser. La continuidad entre Jesús y la Iglesia consistiría en la continuidad de esta experiencia fundacional y de la enseñanza directa de Jesús, más que en cualquier otra continuidad de estructura, ritual y doctrina.

1. Auge de la rutinización y del sectarismo. A causa de este proceso -inevitable y necesario- de rutinización, la Iglesia no pudo conservar el radicalismo de Jesús, sobre todo desde Constantino. Así se convierte en la religión del Estado y se ve obligada a pasar de un papel primariamente profético a otro primariamente legitimador. El oficio eclesial y, eventualmente, el secular fueron sacralizados. A las demandas de tolerancia religiosa se contestó con el cierre de los templos paganos (!). La Iglesia de los pobres se enriqueció fabulosamente. Un cierto antimilitarismo cedió el paso a la ideología de la "guerra santa".

El proceso de des-radicalización empezó antes de Constantino. Sus comienzos se advierten en el mismo NT. Baja de tono la exigencia de Jesús de pobreza absoluta, cuando pasamos de Q², que no permite al misionero tomar nada (véase Mt 10,9-10=Lc 9,3), a Marcos, quien permite llevar sandalias, bastón y probablemente una túnica de repuesto (Mc 6,8-9), hasta llegar a la tradición propia de Lucas, quien, al referirse a la lejana misión a los gentiles de la comunidad judeo-helénica, permite al misionero llevar equipaje, bolsa e incluso armas para su defensa. Vemos esta des-radicalización en el

paso de Jesús, que estableció el universalismo radical en el mandamiento de amor, a Pablo, quien prescribe un amor preferencial a los cristianos y exhorta a las Iglesias de Galacia a "trabajar por el bien de todos, especialmente por el de la familia de la fe" (Gal 6,10); al autor de la primera carta de San Pedro, quien urge a sus lectores a "honrar a todos los hombres, pero amar a la propia comunidad"; y sobre todo al círculo de Juan, cuya expresión del mandamientos del amor, de Jesús - "amaros los unos a los otros como yo os he amado" (Jn 13,14)- parece restringir el ejercicio del amor a la comunidad cristiana.

Todo esto pone en evidencia el creciente sectarismo en la Iglesia primitiva, quizás acentuado por las persecuciones que sufrió (Mt 10,16-22), por los abundantes fenómenos carismáticos que experimentó (1 Co 12,1-13) y por la visión del mundo con la que estaba en gran manera de acuerdo.

2. *Crece la conciencia propia y la introversión.* Pero la verdadera causa del desarrollo del sectarismo de la Iglesia primitiva es mucho más honda. *Creo* que radica en el creciente convencimiento de ser una comunidad religiosa con distintivo propio, con identidad específica. Esta se manifiesta en estructuras nuevas y distintivas, ritos y doctrinas que sirven para expresar este convencimiento y a la vez nutrirlo. La Iglesia empieza a trazar sus líneas divisorias, separándose del mundo "profano" de fuera. Estas líneas ya no están basadas en el criterio de proximidad al templo. Es la misma comunidad cristiana, interpretada como el templo real de Dios, la que separa lo sagrado de lo profano. Los que pertenecen a esta comunidad se hallan en el espacio de Dios ("en Cristo", como diría Pablo); los que no pertenecen a ella (judíos, griegos, bárbaros) están fuera.

Originalmente, las fronteras las estableció la Iglesia sólo para separar la comunidad de los de fuera. Igual que en la comunidad de Jesús, no se admitían distinciones sacrales por razón de la clase social, de sexo o de raza (Gal 3,28; 1 Co 12, 13; Col 3,11). No existía alternativa: en Cristo o nada. Por esto, a los líderes de la Iglesia se les daban títulos sacados del mundo secular helenístico del primer siglo, para demostrar que su oficio connotaba una función comunitaria, sin status sagrado. Más tarde, con la ritualización del culto y la sacralización de su personal, se introdujeron las líneas divisorias dentro de la comunidad.

Las distinciones entre clérigos y seculares entre hombres y mujeres, reprodujeron a otro nivel la distinción sagrado/profano que existía ya entre los de dentro y los de fuera. El muro protector de la comunidad sacral frente al mundo externo se corrió hacia adentro, sin otro fin que marcar una zona aún más sagrada -el clero- dentro de la comunidad. Con esto recibió nuevo impulso el proceso de sacralización de la Iglesia.

Esta introversión religiosa no es, de por sí, necesariamente perjudicial, a no ser para la salud espiritual del propio grupo introvertido. Sectas con alto grado de introversión, como los maronitas en EE.UU. y los parsis en la India, han vivido, sin conflictos, en sociedades pluralistas. Los problemas surgen cuando un grupo religioso suficientemente amplio para poseer significado social, no sólo es separatista, sino también agresivamente expansionista (cristianismo e islam) o bien agresivamente defensivo (el hinduismo renaciente o el budismo militante hoy). El aislamiento sectario deriva en tensión comunal.

3. *Exclusivismo religioso y comunalismo*. La creciente sacralización de la Iglesia primitiva no la convierte automáticamente en comunal, pero sí prepara el camino, al poner énfasis en la identidad religiosa que lleva al comunalismo. Lo que determina el carácter comunal de la Iglesia es su exclusivismo que procede de la convicción de no ser sólo una comunidad sacral, sino la comunidad sacral, la única en la que normalmente se encuentra a Dios. Este exclusivismo lleva a actitudes de superioridad hacia los que están fuera -para ellos no hay salvación posible- a estereotiparlos como espiritualmente inferiores y, eventualmente, a tratarlos como seres infrahumanos. Hay una replicación a nivel religioso de la dinámica socio-religiosa de casta.

En este punto la Biblia ofrece un panorama desolador. El Deuteronomio exige el exterminio total de las siete naciones de Canaán, cuando lo ocupe Israel (véase Dt 7,1-5; 20, 16-18). Lo que más asombra es que estas instigaciones al genocidio no son tradiciones primitivas de costumbres bárbaras de un pasado remoto, sino creaciones del deuteronomista, autor del siglo VII, uno de los más célebres teólogos de la Biblia hebrea. El "exterminio" (*Oerem*) era ciertamente un antiguo rito religioso de la guerra santa, aplicada en ocasiones por Israel y sus vecinos contra un enemigo derrotado (1 Sam 15) o una ciudad recalcitrante (Jos 6,17), pero nunca en la medida y con la crudeza prescrita en el Deuteronomio. Lo que aquí tenemos no es historia, ¡sino teología! El deuteronomista ha acudido a tradiciones antiguas y las ha usado para inculcar "un programa utópico" con el que conseguir la destrucción total de la religión y la cultura de Canaán en lucha constante contra el yavismo desde el tiempo de Elías (siglo X) hasta el de Josías (siglo VII). Se trata de un comunalismo agresivo y feroz, cuya razón de ser la explica el propio deuteronomista. Israel ha de actuar así para protegerse de la contaminación del pueblo "pecador" que le rodea, pues "tú eres un pueblo santo para el Señor, tu Dios; él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad" (Dt 7,6). Ante la "santidad" de Israel las vidas de los "demás" no cuentan.

Dos mil años más tarde reaparece el tema en la pluma de un miembro del nuevo "pueblo escogido" que ha reemplazado (no sin violencia) al antiguo. João de Barros, cronista del siglo XVI, escribe sobre las conquistas portuguesas de Oriente: "Los moros y los gentiles están fuera de la ley de Jesucristo, ley que todos deben seguir bajo pena de condenación y fuego eterno. Si el alma está condenada, ¿qué derecho tiene el cuerpo al privilegio de nuestras leyes?" Esta es la conclusión lógica del exclusivismo religioso. ¿Quién puede negar su fuerza?

Los conquistadores la percibieron. En su conquista "espiritual y temporal" desataron un vendaval de violencia y destrucción sin paralelo en la historia humana. La religión cebaba su violencia, alimentaba su arrogancia racial, legalizaba su insaciable codicia y añadía a sus saqueos una ferocidad brutal que sólo puede proceder del fanatismo religioso. Los mercaderes británicos de la *Honorable East India Corporation* (racista y venal) chuparon la sangre de la India, blasonando todavía su superioridad moral: Sin embargo, excepto en momentos de pánico (Kanpur, Delhi y Lucknow en 1857 o Amritsar en 1919), no recurrieron a la masacre. Los españoles y portugueses, profundamente religiosos, armados con bulas papales y enardecidos por sus fanáticos frailes, perpetraron genocidios en masa que "destruyeron por completo" las grandes culturas americanas precolombinas y diezmaron la población (E. Dussel).

Estas trágicas consecuencias del exclusivismo religioso, tanto el islam eliminando civilizaciones cristianas del Asia Menor y del norte de África en el siglo VII como el vandalismo cristiano en Asia, Africa y América del siglo XVI, no se recuerdan lo bastante. Muchos monumentos fueron dedicados a los seis millones de víctimas del holocausto (en mi opinión, la última gran explosión de violencia cristiana), y un Papa ha rezado en Auschwitz. Pero pocos recuerdan y nadie pidió perdón a los miles de indios americanos acosados hasta su muerte o a los cientos de miles de africanos que perecieron de forma despiadada "en el trayecto" hacia su cruel y deshumanizadora esclavitud, o a los cientos de miles de indios condenados a muerte o a galeras por la Inquisición de Goa, por permanecer fieles a la fe de sus antepasados. Sin embargo, su muerte brinda lecciones al teólogo que recapacita sobre el exclusivismo comunal cristiano de la India de hoy.

III. Conclusion: el dilema cristiano

Ante estas consecuencias históricas del exclusivismo cristiano, el teólogo indio es consciente de su dilema. Puesto que proclama un Dios, Padre de toda la humanidad, el cristianismo afirma ser radicalmente anticomunal. "Rechaza como ajeno al espíritu de Cristo", dice el Concilio vaticano II, "cualquier discriminación u hostilidad contra los hombres, basada en raza, color, condición de vida o religión" (Nostra Aetate, 5). Pero en la medida en que se aferra a su convicción de ser el medio por el que se comunica una revelación única de Dios y el camino privilegiado de salvación (como es su deber, pues ¿no nos asegura el NT que, fuera del de Jesús, no existe otro nombre por el que nos podamos salvar [Hch 4 12] y no ha afirmado insistentemente la tradición cristiana, como artículo de fe, que "fuera de la Iglesia no hay salvación"?) es por necesidad agresivamente comunal. Mira a las demás religiones desde una posición de superioridad absoluta la de "pueblo escogido", que, si obtuviera el poder, se convertiría necesariamente en un "pueblo dominador" intolerante hacia la libertad religiosa y cerrado al diálogo.

La historia reciente del catolicismo romano arroja luz sobre lo dicho *La Iglesia católica hoy*, en su *posición; de debilidad*, abrumada *por* el crecimiento del secularismo en el Primer mundo, perseguida por un comunismo hostil en el Segundo y desafiada por la creciente militancia de otras religiones del Tercero, exige la libertad religiosa. Pero esto *fue, hasta hace-poco, lo* que estaba menos dispuesta a conceder a los demás. Hasta el vaticano II, la enseñanza oficial de la Iglesia era la del Syllabus de Pío IX (1864), que condenaba como error la afirmación siguiente: "En nuestro tiempo ha 'dejado de ser oportuno que se considere a la religión católica la única religión del Estado con exclusión de las demás" (n. 77). La verdad -se nos decía- es por naturaleza intolerante con la falsedad. El error no tiene derechos. Creemos que todo eso cambió con el vaticano II, cuya declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*), cautelosa y tardíamente, adoptó un principio, proclamado durante dos siglos por las democracias occidentales e incluido en la Constitución de la India veinte años antes (!). Pero ¿han cambiado realmente las cosas? ¿puede haber un cambio auténtico, si la conciencia propia y exclusivista de la Iglesia, que generó la intolerancia, permanece inalterable? ¿qué puede impedir que los actuales campeones cristianos de la libertad se conviertan, como los cristianos bajo Constantino, en los perseguidores de mañana, si el poder pasa a sus manos?

Lo mismo se podría decir del diálogo inter-religioso. El diálogo constituye hoy una preocupación creciente de la religión católico-romana en la India, que, después de verse abandonada por sus patronos coloniales, va dándose cuenta de que sólo es una minoría amenazada, en un mundo religiosamente plural. Pero ¿qué clase de diálogo es posible con un grupo que cree poseer la verdad por entero, un guía infalible en materias de religión, y el camino único y eficaz hacia la salvación? En este supuesto, el único "diálogo" posible es el que indica Stephen Neill, al definir lo que el testimonio cristiano ha de ser hoy en la India. El cristiano -dice- "ha de intentar ayudar en todo momento al hindú a constatar la insuficiencia radical de todas las respuestas a sus preguntas y ha de señalarle al único en el que todas las preguntas pueden recibir una respuesta completamente satisfactoria: el Señor Jesucristo". El cristiano "ayuda" al hindú a percibir sus errores, pero no tiene nada que aprender de él, pues tiene todas las respuestas que necesita. Como es natural, éste es el único tipo de comunicación inter-religiosa que puede permitir una autoconciencia exclusivista. Y sospecho que, con el intrincado lenguaje diplomático de los documentos oficiales católico-romanos sobre el diálogo, es éste también el tipo de comunicación de tendencia paternalista que se recomienda casi siempre.

Sin embargo; va cundiendo entre los cristianos (católico-romanos y de otras confesiones) una praxis universalista. Grupos cristianos se aproximan a otros en un diálogo auténtico y respetuoso, y con una preocupación social completamente no-comunal. Entre esta praxis universalista de grupos eclesiales y la auto-comprensión exclusivista que se propaga en las catequesis y se predica en la Iglesia oficial surgen tensiones. Y es -creo yo- tarea específica de la teología cristiana hoy en la India resolver esta situación con la re-interpretación de la autocomprensión de la Iglesia a la luz de su experiencia actual y de la historia pasada, frecuentemente lamentable.

La manera que tiene la Iglesia de comprenderse a sí misma debe estar en consonancia con la actitud que profesa hacia los demás. Como ha demostrado la historia, una autocomprensión exclusivista no puede afirmar la libertad religiosa, ni entrar en un diálogo auténtico. Por consiguiente, si la Iglesia afirma el respeto por la libertad y da la bienvenida al diálogo, esto o es un pretexto por motivos políticos o una expresión de la nueva auto-comprensión no exclusivista a la que la Iglesia ha llegado, pero todavía no ha formulado. Y como la teología sigue a la vida, creo que esta última alternativa es la verdadera. Así, nos vemos abocados a la tarea de la teología de re-interpretar el rol de la Iglesia hoy en la India, explicando la nueva autocomprensión, implícita en su praxis actual.

En esta tarea de explicación y reinterpretación, el teólogo haría bien en evadirse de este mundo claro pero oprimente de las formulaciones doctrinales, para alcanzar el "misterio" al que estas formulaciones apuntan, sin expresarlo adecuadamente. Porque sólo a nivel de misterio se podrá penetrar en el verdadero significado de la Iglesia de Cristo, que ella proclama, y del Dios que revela Jesús, pero siempre "en un espejo, confusamente" (1 Co 13,12). Entonces se dará cuenta de que Dios es ciertamente inefable, que está más allá de todo nombre y forma y que no puede ser contenido en ninguna fórmula, por ingeniosa que sea, ni abarcado por la más sublime trama de palabras. Enfrentado al Absoluto, experimentará vívidamente la destructora relatividad de sus construcciones teológicas, y recobrará la libertad del Jesús anti-comunal, que rehusó las amarras de las leyes de pureza. Sobrecogido por la impresionante novedad del totalmente Otro, resolverá finalmente el dilema cristiano y se recuperará de la

patología cristiana, al aprender que la tolerancia radical es la muerte de todo comunalismo, es, en palabras de Sarvapalli Radhakrishnan, "el homenaje que la mente finita rinde a la inexhaustibilidad del Infinito".

Notas:

¹ En fenomenología de las religiones se denomina inclusivo o inclusivista el modelo de religión que presupone que los pertenecientes a otras religiones están incluidos de alguna forma (implícita, anónima) en la salvación ofrecida por la propia religión. En cambio, el modelo exclusivista supondría que los demás están excluidos de la única salvación, que es la ofrecida por la propia religión. Sobre el tema véase ST, n° 119 (1991) 163175 (Nota de la R.)

² En la historia de las fuentes de los Evangelios sinópticos, lleva la sigla Q (del alemán Quelle: fuente) la fuente de logía o sentencias, común a Mt y Lc (Nota de la R.)

Tradujo y condensó: T. VIGUER