

Lenguajes para el siglo XXI:

DECIR A DIOS DESDE LA *ABSOLUTA RELATIVIDAD* DEL CRISTIANISMO

Carolina del Río M. [*](#)

Resumen:

En una época eminentemente pluralista ¿Se puede seguir sosteniendo la absolutez del cristianismo con afirmaciones que buscan ser *objetivas* y vinculantes? ¿Debemos abandonar tal pretensión? El problema parece radicar en el cruce de fuerzas entre verdad, lenguaje e historia. El presente ensayo recorre con el teólogo protestante Reinhold Bernhardt la formación de estos discursos y su compleja recepción por parte de una cultura diversa y cambiante. El gran aporte del teólogo alemán es, precisamente, confrontar con la complejidad de la pregunta y hacer visible el “sin salida” al que conducen tales discursos. Se plantean, también, algunas pistas para una renovación del lenguaje que permita decir a Dios asumiendo la historia y el designio salvífico universal. Es urgente seguir ensayando lenguajes que no se impongan, sino que remitan, fascinen y apasionen, y que se tomen en serio la *absoluta relatividad* del cristianismo.

Palabras clave:

Lenguaje, verdad, historia, absolutez, diálogo interreligioso.

Lenguajes para el siglo XXI:

DECIR A DIOS DESDE LA *ABSOLUTA RELATIVIDAD* DEL CRISTIANISMO

La visión empieza a tener lugar en una vida como la de una mujer que escapa con sosiego de las discusiones y el guirigay de una habitación, y se sienta en la cocina, empezando a manosear en su halda vetas de hilo, de percal y trocitos de terciopelo, dejándolos, ensimismada, con pequeñas conchas irisadas... Tal imagen no tiene nada que ver con la eternidad, con la lucha por la grandeza, con la brillantez, sino sólo con las cavilaciones de la mente, una con el cuerpo, dedos experimentados que empujan con sosiego la oscuridad hacia la luz, que convierten en seda la aspereza, usando los principios acumulados en la vida no para fomentar la simple volunta de poder, sino la preocupación por...

Adrienne Rich [\[1\]](#)

En medio de un mundo plural, diverso, contradictorio y cambiante ¿Puede el cristianismo alzarse como religión “absoluta”? Cuando las fuerzas que animan la época son la libertad personal a toda costa, la autodeterminación y la tolerancia ¿Es razonable que el cristianismo siga afirmando que es la única verdad para todos los hombres y mujeres? ¿Cómo hablar de la pretensión de absolutez del cristianismo en una época eminentemente pluralista? El teólogo protestante Reinhold Bernhardt se ha hecho cargo de estas preguntas, y con ellas -

preguntas incómodas y punzantes- se abre un largo recorrido y se inicia un trayecto árido a ratos, pero iluminador siempre, para intentar atisbar una respuesta. Si, como se pregunta el autor, el cristianismo ya “perdió su carácter vinculante universal, garantizado hasta entonces por la autoridad eclesiástica”[2] ¿No sería más razonable claudicar de esa pretensión de absolutez y ajustarse a los nuevos tiempos?

En este ensayo recorro un camino y propongo algunas pistas para intentar despejar un poco la bruma sobre esta cuestión, hoy, a mi juicio demasiado importante como para dejarla para *más tarde*. El tema, ciertamente, sólo queda insinuado y las preguntas... abiertas.

En esta reflexión propongo un recorrido que se articula en tres partes: Primero, una aclaración de términos de aquello que constituye lo que podríamos llamar el signo epocal de nuestros tiempos: ¿Qué significan afirmaciones como pluralidad, historicidad y absolutez? Luego, en la II parte me animo a examinar las diversas estructuras discursivas que han ido sosteniendo la “absolutez del cristianismo”: ¿Cómo *se ha dicho* la absolutez? ¿Qué modelos de pretensión de absolutez del cristianismo es posible identificar? Finalmente, en la III parte, planteo que el Dios de la historia es la salida: se apunta a una renovación inclusiva del lenguaje, a asumir la mordiente histórica porque esa ha sido la experiencia del pueblo. Finalmente, concluyo, sólo es posible decir al *Absoluto en relativo*. Lanzo en este ensayo algunas pistas. Pistas, tal vez como bengalas, que pueden servir para iluminar este denso misterio insondable -que como océano- nos abraza... y al que llamamos Dios.

I Situando la expresión de *absolutez*

1) Aclarando conceptos

A juicio de Bernhardt, pluralidad designa “la diversidad (pluriformidad) y entrelazamiento de los fenómenos de la realidad en los terrenos político, social, económico y espiritual-ideológico: la interpretación de los diferentes grupos humanos”[3]. La historicidad, la comprensión que hacemos del mundo está definida, según Bernhardt, por la pluralidad. Ésta “define una perspectiva que apunta a la *amplitud* de la experiencia de la realidad. La conciencia de la historicidad sondea la profundidad de la historia, pone de manifiesto el carácter fluyente de la realidad, su variabilidad en el proceso incesante del devenir y el perecer”.[4]

En este contexto, plural e histórico, ¿Cómo puede el cristianismo afirmarse como la única religión verdadera, como *La* religión absoluta? ¿Cómo articular el designio salvífico universal de Dios en Jesucristo, mediador de esa salvación, con el “fuera de la Iglesia o de Cristo” no hay salvación? ¿Cómo afirmar hoy lo particular y, por ello mismo, universal del cristianismo? Ante todo es necesario adentrarse en los conceptos de Absoluto y absolutez:

El /lo Absoluto -afirma Bernhardt- es un concepto independiente, autónomo, que caracteriza a un sujeto cualificado. *Absolutez*, por el contrario, apunta a la cualificación misma, o al hecho de estar cualificado. Determina, pues, por lo general, un concepto distinto de sí mismo que, generalmente viene expresado en genitivo.[5]

Lo absoluto se nos presenta como un trascender la historia, o como lo suprahistórico, o metahistórico. En palabras de Bernhardt sería “lo no histórico, lo que está suelto o libre del sistema de los condicionamientos del mundo, lo que es completamente para sí. Es lo libre por antonomasia, lo que no-tiene-que-ser-relacional”[6] Esta no-relacionalidad constitutiva significaría que el/lo Absoluto *es* sin referencia a un[7] otro, incondicional, puramente en sí, sin principio ni fin, lo opuesto a lo relativo[8]. Aquí surge, de inmediato, una pregunta ¿Es posible afirmar que el Dios bíblico, el Dios de Jesucristo, es el *Absoluto*, el sin-relación-vinculación? ¿Puede identificarse El/lo Absoluto con el Dios que irrumpe en la historia y se relaciona porfiadamente con la humanidad?. La absolutez, la desvinculación propia del Absoluto,

Se atribuye a un sujeto que ni es idéntico ni llega a identificarse con el Absoluto trascendente. Se puede tratar aquí -sostiene Bernhardt- de un fenómeno de la realidad del mundo del hombre, que mediante esta *absolutización* adquiere un *status* especial frente a los restantes fenómenos de la historia.[9]

Pero, tanto al hablar de El/lo Absoluto como de absolutez, Bernhardt deja constancia de la inadecuación entre el lenguaje y su significación afirmando que

El concepto mediante el cual se expresa la falta de relación en el plano del contenido [El/lo Absoluto, sustantivado] funciona, en cambio, en el plano lingüístico [absolutez] como concepto *relacional*. Para su definición necesita, precisamente, del objeto por él rechazado”[10].

Esto implica que, afirmar la *absolutez del cristianismo*, sólo es -o sería- posible en relación o referencia a otros credos o religiones extra-cristianas. No puede darse una afirmación de absolutez “a secas”, en solitario, desde la cualidad de la desvinculación aludida por el concepto “absoluto” (*absolute*), sino como autoafirmación y distinción frente a un otro. La condición de posibilidad, entonces, para afirmar la *absolutez del cristianismo* es, precisamente, la relación. Más aún, lo absoluto del cristianismo es lo relacional, es el Dios de Jesucristo en relación con los hombres y mujeres de todo tiempo y espacio. Y esa relación, no puede, sino, ser histórica.

II Discursos absolutos

2) ¿Cómo *se ha dicho* la absolutez del cristianismo?

Afirma Bernhardt que una pretensión de absolutez es una pretensión de validez cualificada por el significado del predicado absoluto, predicado que especifica el “concepto general de validez en el sentido de la absolutez, de modo tal que ésta se puede determinar como validez absoluta, y la pretensión de absolutez como pretensión extrema de validez”. [11] Dado esto, toda pretensión y afirmación de validez/absolutez, busca ser *objetiva* y vinculante. ¿Cuál es la génesis, se pregunta Bernhardt, de esta clase de afirmaciones? Describe tres estadios en la formación de toda pretensión de validez: la atribución ingenua, en la que se asigna una validez de suyo y es “presupuesta de forma incontrovertida, incuestionada, sin lugar a dudas; está vinculada a un sentimiento de evidencia inmediato”[12].

Un segundo estadio implica la problematización de dicha atribución de validez absoluta, es decir en el momento en que se cuestiona ese carácter de suyo absoluto atribuido a la afirmación. En este estadio

El hablante se ve obligado a suprimir la identificación de lo expresado y a aducir razones a favor de la validez afirmada... En este déficit de legitimación, al irrumpir la cuestionabilidad, la afirmación de validez se independiza respecto del contenido del enunciado. Es en este momento cuando surge la *pretensión* de validez como tal, y sólo ahora se la conceptualiza.[13]

Es el tiempo de la “inocencia perdida” como la llama el autor, o la “segunda ingenuidad” de Ricoeur, situación que mueve a la siguiente etapa.

El tercer estadio es el intento de búsqueda de estrategias de solución: se puede renunciar a la afirmación de validez (retirada a la privacidad), se puede negar el problema manteniendo la inmovilidad de las afirmaciones de validez/absolutes (anclaje en el dogmatismo) y se puede intentar la integración del cuestionamiento para lograr un nuevo acercamiento (replanteamiento superador) Estas son las tres estrategias identificadas por Bernhardt[14] para enfrentar la “inocencia perdida”. Cada una de ellas utiliza una forma lingüística específica en la que interactúan elementos propios de la función expresiva, el sujeto, la expresión misma de validez, el objeto, el ámbito de la validez aludida y el contenido mismo de validez o predicado. El detallado análisis estructural que el autor realiza de dichas formas lingüísticas[15] le permite identificar diversos planos en las afirmaciones de validez: el de la forma, el del contenido y el de la fundamentación.

En el actual contexto filosófico-teológico, la verdad y su relación con la realidad, con la historia, adquiere un estatus central. En el ámbito religioso, en cambio, la centralidad está dada por la relación entre la religión cristiana y aquellas no cristianas. En otras palabras, la cuestión de validez en este ámbito se plantea como la pregunta por la salvación de quienes no profesan la fe cristiana. ¿Cómo se puede interpretar -se pregunta el autor- el fenómeno de la pretensión de absolutez, tanto en el ámbito religioso como en el de la relación verdad-historia? “Las absolutizaciones tienen lugar, afirma, cuando se eliminan la temporalidad, la historicidad y la variabilidad del contenido de la afirmación”[16].

Esta pretensión de absolutez puede estar fundamentada en diversos ámbitos. Por ejemplo, afirmar la absolutez en los libros sagrados en los que ha quedado consignada la *verdad absoluta* (Grabner-Haider) implica afirmar que tales libros “son inviolables e inalterables, pues en ellos la Divinidad se hace presente”[17]. Tillich la explica como una necesidad de autoprotección frente a una amenaza poderosa. O, desde un punto de vista práctico, en el que la inmediatez de la praxis (necesidad de decidir y actuar en una situación determinada) lleva a la afirmación de absolutez, al planteamiento unidimensional y a la negación de alternativas. Se pueden fundamentar, también, desde un punto de vista psicológico (Ritschl), en el cual la angustia y la inseguridad llevan a la afirmación de absolutez, con la consecuencia de que la verdad “pasa a ser buscada en las cosas y no tras ellas, quedando así reducida a definiciones y fórmulas, resistiéndose a toda distinción entre imagen y sentido”[18]. O siguiendo a Pannenberg describe que tales afirmaciones surgen, desde un punto de vista genético-histórico, de una escatología defectuosa “que prescinde del todavía

no, del futuro, del estar-todavía-por-venir del cumplimiento pleno, pretendiendo poseer ya la verdad definitiva en toda su dimensión”[19]. En otras palabras, el cristianismo histórico, aún con sus 2000 años a cuestas, no es el cristianismo definitivo, es camino, ruta, aventura y no “posada”, no es punto de llegada. En síntesis, afirma Bernhardt, la pretensión de absolutez del cristianismo

Tiene su sede en el campo de fuerzas entre verdad, lenguaje e historia, siendo su condición de posibilidad la abstracción de la historicidad de todo conocer, hablar y obrar humano, al intentar borrar su necesaria vinculación a un contexto vital. Tal pretensión, con ello, entra en contradicción con la constitución histórica del ser-en-el-mundo humano[20]

Y, también, contradice a ese Dios que se inmiscuye en la historia de los hombres, posibilitando, asumiendo y respetando su propia dinámica, y orientándola hacia sí.

3) Modelos de pretensión de absolutez del cristianismo:

El autor alemán agrupa en tres modelos los planteamientos desarrollados para describir la relación entre religión cristiana y religiones extra-cristianas: modelo de validez única exclusiva-dualista, el de superioridad jerárquica y el de dualidad inclusiva.

El modelo de validez única exclusiva-dualista se afirmará siempre en una relación de confrontación (verdad-falsedad, salvación-condenación) en la que uno de los términos es la religión cristiana y el otro, que se rechaza, cualquier credo o filosofía extra cristiana. El término clave que articula esta contraposición antitética es la “revelación”: universal, objetiva, inmutable y con autoridad incontestable. Se plantea que fuera de la religión cristiana no hay verdad, no hay salvación: Sólo la iglesia cristiana (variante eclesiológica), sólo Cristo (variante cristológica)

El modelo de superioridad jerárquica plantea el axioma de la “homogeneidad”, o unidad de toda religión. El dinamismo interno de cada religión -se afirma- es el mismo: todas son expresión de La religión -causa, fin y manifestación- del Espíritu, verdad divina suprahistórica. Pero sólo tiene preeminencia la cristiana, por cuanto frente a ella, en las demás religiones, la presencia del Espíritu es sólo en “grados”. La relación entre la religión cristiana y no cristiana está normada desde el cristianismo con lo cual las demás serán siempre inferiores a éste y se le irán “incorporando” gradualmente.

Finalmente, el modelo de dualidad inclusiva se plantea en relación dualista: cristianos-no cristianos, relación en la cual, estos últimos son incluidos a modo de superación o purificación cualitativa. El cristianismo posee una “superioridad de principio, general y fundamental”[21]. No hay equivalencia entre la religión cristiana y las no cristianas porque la verdad de Dios en Cristo es incuestionable. Lo que hay es una integración de lo no cristiano a la verdad revelada y definitiva, Cristo, y un reconocimiento a la acción del Espíritu manifestada en los elementos extra cristianos que apuntan al Logos encarnado. Los elementos positivos de otras religiones son aproximaciones válidas a Cristo. La eclesiológica, en este modelo, se expande incluyendo a cristianos anónimos o no explícitos o latentes. Sostiene Bernhardt,

En ninguno de los modelos aparece, en sentido estricto, el cristianismo como religión histórica. Desde el momento histórico en que el cristianismo es subsumido bajo el concepto de religión (como concepto genérico abaricante) su absolutez queda, *per definitionem*, socavada.[22].

Así entonces, dirá el autor, “la auténtica cuestión queda abierta: *¿En qué modo vale el mensaje de Cristo (o el cristianismo) y cuál es su relación con las otras religiones y sus respectivos mensajes?*”[23]

III El Dios de la historia es la salida

4) La mordiente histórica[24]

El paso del paradigma platónico al aristotélico ha puesto en el centro al hombre y su capacidad de conocer a Dios. La naturaleza racional del ser humano adquiere un estatuto superior que lo capacita y le da la autonomía suficiente como para aventurarse en la búsqueda de respuestas sobre Dios.

Esa búsqueda, sin embargo, se da necesariamente en la historia porque “un cristianismo culturalmente desnudo, culturalmente desguarnecido, no es posible. Jesús no fue cristiano, sino judío”[25]. Y esa dimensión -la historia- es, precisamente, la que Bernhardt echa de menos en los modelos utilizados para hablar y justificar la absolutez desde el cristianismo.

Es, también, el “dedo en la llaga” que pone Ernst Troeltsch cuando concluye, después de un largo y honesto recorrido, que el cristianismo no puede decirse a sí mismo como religión absoluta porque no es posible validar esa absolutez con medios histórico-críticos. Sólo es posible afirmar tal absolutez y su valor normativo, dirá, desde la fe misma y en, y sólo en, la persona creyente, no desde la historia, porque lo Absoluto es meta y no intra histórico. La razón podrá sólo atisbar el misterio de Dios y decirlo como absoluto (absolutez artificial, *momento del concepto*), pero sólo la fe permite la experiencia de Dios, “el encuentro con el Absoluto mismo”[26] (absolutez natural, *momento del pre concepto*) En otras palabras, lo que posibilita la expresión del absoluto es la fe, no la razón. No hay oposición entre fe y razón, se requieren mutuamente, pero es la especificidad del creer lo que ilumina el camino del razonar.

La mordiente histórica es el desafío que ni Barth, ni Rahner logran integrar del todo, tampoco explicitar a fondo como Troeltsch. El gran aporte de este pensador protestante es, precisamente, confrontarnos con la complejidad de la pregunta. El camino que recorre conduce a un “sin salida” en el mundo pluralista en que vivimos. Conduce desde la taxativa afirmación de absolutez a la igualmente taxativa afirmación de relatividad. El único puente que establece es la fe: sólo el creyente puede afirmar la absolutez. Y ese creyente que afirma la absolutez de su religión, desde su fe, ¿no podría ser, también, musulmán o budista?.

La realidad histórica, el *factum* de las religiones extra cristianas nos sigue estrellando contra el mismo *muro*: ¿Puede el cristianismo alzarse como religión “absoluta”? ¿Se puede seguir afirmando que es la única verdad para todos los hombres y mujeres? ¿Debemos abandonar

la pretensión de absolutez? Bernhardt concluye su análisis iluminando tres aspectos antropológicos básicos para enfrentar el problema. A su juicio, es posible superar la tensión entre verdad-absolutez y realidad-relatividad (historia)

Mostrando la función que la conciencia humana tiene en la constitución del mundo, considerando el modo humano de referirse a la realidad, a través del lenguaje y de la percepción perspectivista, [y] examinando la vinculación del hombre a su comunidad histórica.[27]

Parece ser que sólo asumiendo la realidad histórica del cristianismo, y de todas las religiones, sería posible convivir con esa tensión. Pero, asumir la historicidad de la insistente búsqueda religiosa de todos los hombres y mujeres conlleva otra tensión, aquella en que se juega la especificidad de cada religión, su identidad, con la especificidad e identidad de la otra religión y, ambas, intentando dialogar.

Abrirse al diálogo interreligioso, entonces, ¿Implica renunciar a la identidad del cristianismo? No lo cree así Bernhardt al afirmar que

La reflexión sobre otros modos de acceso a lo Absoluto, la apertura universalizante del modo propio de acceso, puede servir, dentro de la más estricta fidelidad a la tradición, para evitar que una concepción particular se absolutez en términos exclusivistas.[28]

Esa apertura permite estar alerta frente a dos peligros latentes en cualquier diálogo interreligioso (cualquier diálogo, más bien): La absolutización de la propia perspectiva y la neutralidad valorativa total en la que “todo cabe”. El camino intermedio que propone transitar en lo que llama una

Combinación de compromiso propio y excentricidad metodológica: Aún sabiendo que no es nunca posible una visión de la realidad carente de perspectiva, ‘pura’, el observador intenta distanciarse de su propio punto de vista para entregarse, en un acto de autorrenuncia o kénosis, a una perspectiva ajena, a fin de ver con los ojos del otro. Bascula, por tanto, entre ‘ser en sí’ y ‘salir de sí’.[29]

Lo que propone Bernhardt, y con lo cual no resuelve la cuestión de fondo, es lo que en el ámbito de la psicología se conoce como “empatía” o en el de las comunicaciones como la capacidad de “parearse” con el interlocutor. Finalmente, pareciera decir, aunque no lo explicita, dado que no es posible responder a la interrogante de fondo que nos ocupa, sobre la absolutez del cristianismo, podemos, al menos, establecer las condiciones mínimas para el diálogo interreligioso. Y eso sí lo hace.

Agrega, por último, una palabra acerca de la legitimidad de la *expresión lingüística* de “absolutez del cristianismo”, no de su fondo, y afirma que es rechazable “en la medida en que tal pretensión viene a sembrar discordia y separación entre los hombres [porque] traiciona el mensaje conciliador del amor de Dios”[30]. Agrega, también, que debe

Renunciarse de una vez para siempre a la absolutización de la religión cristiana en la figura de la iglesia institucional (entendida como administradora de lo santo) Semejante despotismo, la pretensión de poseer en depósito la verdad de Dios, ha tenido consecuencias funestas en la historia del cristianismo, y no sólo para los no creyentes.[31]

La absolutez, afirma, sólo corresponde a Dios y ante Él, “el Absoluto, el *Deus semper maior*, que ‘habita una luz inaccesible’ (1Tim 6,16) se relativizan todas las autoafirmaciones religiosas”[32].

En síntesis, afirma Bernhardt, la pretensión de absolutez puede ser legítima como afirmación lingüística de la adhesión a Jesucristo, de la entrega a la voluntad de Dios, del compromiso personal, pero estos enunciados

No rinden culto a los propios credos sino a Aquello que en ellos se da a conocer. Las pretensiones de verdad que en ellos se hacen se refieren a verdades de carácter existencial-incondicional, no a verdades racionales de validez general.[33]

Llegados a este punto volvemos a estrellarnos contra el mismo *muro*, aunque de otro lado: Si la afirmación de validez sólo es lingüísticamente aceptable como expresión de la propia fe ¿qué pasa con las otras religiones? Sus propias expresiones de absolutez son, también, sólo “lingüísticamente aceptables”, pero ¿y el fondo del asunto? Las religiones extra cristianas ¿son o no son, y en qué medida, caminos legítimos de salvación? En el cristianismo, en Cristo ¿está o no está la verdad?

Nos enfrentamos aquí a una aporía frente a la cual o nos encomendamos a la misericordia divina, como se hacía en la iglesia primitiva ante los pecados “imperdonables” (porque eso sería excluir a los no cristianos de la salvación sólo por no recitar el credo) o seguimos buscando cómo atravesar *el muro*. Asumiendo esta segunda opción y, aún a riesgo de estrellarnos nuevamente, pienso que el Dios de la Biblia puede darnos algunas pistas a modo de hitos en el camino.

5) He oído el clamor de mi pueblo

El relato bíblico nos muestra, desde el Génesis, a un Dios que sale de sí, que se dona en un movimiento gratuito de pura extroversión, que entra en relación con su creación y con el hombre y la mujer. Es el Dios bíblico, el Dios de Jesucristo, un Dios que oye el clamor de su pueblo, conoce sus sufrimientos e interviene en la historia para salvarlo: “He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa” (Ex 3, 8) Es un Dios que conduce a los suyos, “el ángel de Dios que iba delante del ejército de Israel, se desplazó y pasó a su retaguardia.” (Ex 14, 19) Se pone del lado de su pueblo, aniquila a sus enemigos y éstos le reconocen su poder: “Huyamos ante Israel, porque Yahvé pelea por ellos contra Egipto” (Ex 14, 25) El Dios de Jesucristo se relaciona personalmente con los suyos, “Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33, 11) e irrumpe en la historia a su antojo, “Alégrate, llena de gracia, el Señor está contigo” (Lc 1, 28) “Este es mi hijo amado, en quien me complazco” (Mt 3, 17) “Y la Palabra se hizo carne y puso su Morada entre nosotros” (Jn 1,14)

Los ejemplos de este Dios en relación son innumerables. Cabe, entonces, reiterar la pregunta ¿qué tiene que ver el Dios de Jesucristo con el Absoluto *-absolute-* lo no histórico, lo que está suelto o libre de los condicionamientos del mundo, lo que es completamente para sí, lo que no-tiene-que-ser-relacional, el ser sin referencia a un otro, puramente en sí? Siguiendo a Elizabeth Johnson, diríamos ¡nada! Porque

La trascendencia divina es una totalidad que incluye a todas las partes, abrazando el mundo en lugar de excluirlo, como sugiere la etimología del panenteísmo, ‘todo en Dios’, al tiempo que la inmanencia es concebida como el íntimo dinamismo y la meta del mundo. Trascendencia e inmanencia son elementos correlativos, no opuestos.[\[34\]](#)

Frente a la “evidencia” del Dios bíblico ¿se hace necesario abandonar la pretensión de *absolutez*? Si, como hemos visto, la condición de posibilidad para afirmar la *absolutez* es la relación, más aún, lo absoluto del cristianismo es lo relacional, y lo relacional se da, es histórico ¿por qué contraponer esa *absolutez* hasta enfrentarla con la historia? Un Dios-Absoluto, sin relación, completamente trascendente y alejado de la historia humana, no es el Dios cristiano. No es el Dios en el que creyó Jesucristo porque el Abbá de Jesús no se queda al margen del gozo y del dolor humano, celebra y sufre con la humanidad. Y no se hace cómplice del mal, sino su víctima.[\[35\]](#)

El Dios de la Biblia ¿no nos muestra, tal vez, que lo absoluto, la *absolutez*, está en el entramado de la historia misma, de la del pueblo y la de cada uno? ¿No es, acaso, el Absoluto el que se va enredando en esa historia, en esas historias? Y desde aquí, desde esta trama invisible y consistente, a la encarnación, sólo la consecuencia ineludible porque ese Dios ha oído, y sigue oyendo, el clamor de su pueblo: La autocomunicación de Dios en Jesucristo, Palabra hecha carne, carne que asume la historia hasta la radicalidad de la muerte, carne abrazando la muerte, muerte como la máxima expresión de nuestra contingencia; “la historia Absoluta” hecha carne muerta y carne resucitada, en el *aquí y el ahora* de la crucifixión y la resurrección, en el *aquí y el ahora* de cada día, en el *aquí y el ahora* del eschaton; desde entonces, ayer, hoy y siempre.

Si decir cristiano es decir Jesucristo, si decir Jesucristo es decir Absoluto/historia-relatividad (sin confusión, cambio, división o separación) y Todo en todos; si decir Jesucristo es decir recapitulación de la historia y lo creado, parece ser que decir Jesucristo es decir la meta, el punto de llegada, el *eschaton*, el designio salvífico universal de Dios, Cristo mismo: *hacia Él, todo; en Él, todo*. Él es la concreción histórica del Absoluto y, ¿podremos decir? la “concreción Absoluta” de todo lo histórico y cósmico. Si decir Jesucristo es decir tanto, ¡y más! ¿Cómo articular, entonces, la realidad irrenunciable de Cristo con la realidad de las otras religiones y sus respectivas pretensiones de *absolutez*? ¿Cómo horadar “el muro” o saltarlo o derribarlo?

6) Decir al *Absoluto en relativo*

Tal vez, uno de los caminos para atisbar la salida es seguir la pista a las afirmaciones del Catecismo de la Iglesia Católica: Puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios lo es también (...) (40) Nuestro lenguaje se expresa ciertamente de modo humano (...) es preciso recordar, en efecto, que ‘entre el Creador y la criatura no

se puede señalar una semejanza tal que la diferencia entre ellos no sea todavía mayor. Y más adelante en el N° 170: “No creemos en las fórmulas, sino en las realidades que éstas expresan y que la fe nos permite ‘tocar’. El acto de fe del creyente no se detiene en el enunciado, sino en la realidad (enunciada)”. Desde este “lugar” provisorio, de tránsito, siempre análogo ¿Cuál es la realidad que se nos permite “tocar” al afirmar la *absolutes del cristianismo*? ¿Qué se quiere decir cuando se dice “*sólo Cristo*”?

Asumir la densidad del misterio de Cristo y de su Iglesia hasta las últimas consecuencias, es el desafío. Asumir que la cristificación es un llamado universal, que Cristo mismo es mediador-emisor y contenido del mensaje salvífico, que Él mismo hace posible ese camino, con la fuerza y la *sophia* del Espíritu, actuando en cada uno y cada una, sin fronteras de ninguna especie, desde el *ruah* original hasta la consumación final. Y que la Iglesia, desde el misterio/signo de su existencia acompaña el caminar de los hombres y mujeres de buena voluntad, no como institución excluyente y marginadora, sino como padre-madre-hermana-hermano que *camina hacia*, que *espera en* y que *ama a*.

Es importante asumir la provisionalidad del decir a Dios porque “lo que está en juego es la verdad sobre Dios, inseparable de la situación de los seres humanos, y la identidad y misión de la propia comunidad de fe.”[36] El problema del lenguaje sobre Dios es siempre histórico, cultural, nunca “objetivo” ni “aséptico”.

No ha existido -afirma Johnson- un lenguaje atemporal sobre Dios en las tradiciones judía y cristiana. Las palabras sobre Dios son criaturas culturales, entretejidos de las tradiciones y avatares de la comunidad de fe que los usa. Conforme cambian las culturas, cambia la especificidad del lenguaje sobre Dios.[37]

El Dios que intentamos balbucear hoy no es el del teísmo clásico, el Dios “en sí” y “para sí”, al margen de la *kénosis*, la encarnación o cualquier otra vinculación al mundo. No es, tampoco, un Dios del todo trascendente que no se ve afectado con el clamor de su pueblo o que vive en las antípodas de la humanidad: infinito, incorpóreo, eterno, inmutable, impasible[38]. El Dios en el que hemos puesto nuestra confianza y nuestra esperanza es el Dios de la historia que se inmiscuye en los asuntos terrenos como condición de posibilidad y fundamento de sentido de todo el ser y acontecer. Es el Dios de Jesucristo el que suscita nuestra fe, el Dios fiel que no se cansa de buscarnos y que hoy, más cercano a nosotros que nosotros mismos, en este espacio de “intersección” -como lo llama Johnson- entre el ocaso del teísmo, el desencanto cristiano, la deserción católica, la crítica atea, las teologías contextuales, las búsquedas de las religiones extra cristianas y los miles de dolores y miserias cotidianas, se abre paso ¡se sigue abriendo paso! para liberar de todo aquello que impide o dificulta la cristificación de los suyos. “Dios es al mismo tiempo total y creativamente trascendente y total y creativamente inmanente como fundamento originario, poder que sustenta y destino definitivo de todo el universo”[39]. Dios está en el mundo como abismo insondable, como Palabra encarnada, y se enreda y se aventura por los lugares más temibles de la tierra suscitando ¡sólo Dios sabe! “amigos de Dios que vivan la praxis de la compasión y la libertad”[40].

Cualquier mensaje de salvación debe considerar, afirma la teóloga norteamericana, la multipolaridad de la liberación que proclama. Ésta no es, no puede ser, una salvación

meramente espiritual, sino que, a causa de la encarnación, debe traspasar todas las relaciones esenciales del ser humano: con la corporalidad, con la red ecológica del mundo, con los “otros” significativos como el ámbito propicio para la individualidad, con la comunidad como contexto de identidad, con las estructuras sociales, políticas y económicas, con los condicionamientos espacio-temporales, con la teoría y la praxis *de y en* la propia cultura, con la orientación a la esperanza y el empuje al futuro. Sólo así será posible construir el verdadero *Shalom escatológico*, una nueva comunidad[41].

Nuestro discurso sobre la salvación de Jesucristo, salvación que es Él mismo, no puede ser exclusivista ni interpretado literalmente, no debe ser idolátrico, sino que debe apuntar a aquello que quiere significar. Cristo remite al *eschaton*, Cristo remite al Padre y al Espíritu que transforma.

Los seres humanos experimentan que el poder vivificante, liberador y creador del misterio santo de Dios nos compromete como colaboradores en la renovación de la tierra y en el establecimiento de la justicia, de tal modo que crea también en nosotros una actitud de profunda amistad para con los demás, incluso con quienes se parecen menos a nosotros.[42]

El decir a Dios desde el cristianismo no puede convertirse en un medio para legitimar y reforzar las estructuras institucionales porque la realidad humana, incluida la búsqueda religiosa de distintos signos, ha sido posibilitada por el mismo Dios. La historia ha sido “consagrada”, se ha revelado en su hondura más densa, dinámica y profunda como aquel espacio y tiempo en el que Dios se manifiesta: Dios es Dios encarnado, humanizado, historizado. La historia humana, independiente del credo religioso, es “tierra sagrada” y es necesario descalzarse si se quiere transitar por ella.

Nuestro gran desafío en este vértice espacio temporal es decir a Dios, proclamar a Jesucristo de un modo inclusivo -radicalmente evangélico- que vaya haciendo carne-historia-Reino el querer universal de Dios: Que todos se salven. Desde aquí y asumiendo la aporía planteada, que nos estrella una y otra vez al mismo *muro*, se hace necesario seguir ensayando respuestas y discursos, seguir intentando un lenguaje que no se imponga, sino que remita, fascine y apasione y que se tome en serio la *absoluta relatividad* del cristianismo.

Referencias bibliográficas

- Johnson Elizabeth A., *La que Es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2002.
- Johnson Elizabeth A., *Friends of God and Prophets*, New York, Continuum, 1998.
- Metz Johann Baptist, *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Ed. Trotta, 2002.
- Parra Fredy, “Perfilamiento epistémico de la doctrina social de la Iglesia” en Parra Fredy y Miranda Patricio, “Pensamiento Social de la Iglesia y Ciencias Sociales: horizontes para un diálogo”, *Anales de la Facultad de Teología*, vol LVII, Santiago, Chile, 2006.

- Reinhold Bernhardt, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2000.

*Periodista, Licenciada en Ciencias Sociales y de la Información, Lic. en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente de la Universidad Alberto Hurtado y del Centro de Espiritualidad Santa María. Integrante del Centro Teológico Manuel Larraín del Círculo de estudio Sexualidad y Evangelio. Coordinadora académica del Círculo de Teólogas de la Pontificia Universidad Católica, Santiago, Chile. Laica, madre de cuatro hijos. carolina.delrio@vtr.net

[1] Citado en Johnson, Elizabeth A. *La que Es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002, 17. Adrienne Rich es ensayista y poetisa estadounidense.

[2] Bernhardt, Reinhold. *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000, 13.

[3] Bernhardt, *La pretensión de absolutez*, 15.

[4] Ibid. Cursiva del original. Para ampliar el tema de la historicidad ver Metz J. B., *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Ed. Trotta 2002: “Precisamente porque creen en el sentido escatológico de la historia, los cristianos pueden tener la osadía de una conciencia histórica: la mirada en el abismo”, 128.

[5] Reinhold 19. Cursivas del original.

[6] Ibid.

[7] En la traducción española se usa “algo otro”.

[8] Ver Reinhold 19

[9] Reinhold 20. Cursivas del original.

[10] Reinhold 19-20. Cursivas del original.

[11] Reinhold 33.

[12] Reinhold 36-37.

[13] Reinhold 37.

[14] Cf. Reinhold 38 – 39.

[15] Cf. Reinhold 33 –67.

[16] Reinhold 59.

[17] Reinhold 60.

[18] Reinhold 61.

[19] Ibid.

[20] Reinhold 65.

[21] Reinhold 131.

[22] Reinhold 163.

[23] Reinhold 164.

[24] Expresión utilizada por Fredy Parra en “Perfilamiento epistémico de la doctrina social de la Iglesia” en Parra Fredy y Miranda Patricio, *Pensamiento Social de la Iglesia y Ciencias Sociales: horizontes para un diálogo*, Anales de la Facultad de Teología, vol LVII, Santiago, Chile, 2006, 16.

[25] Metz , Johann Baptist, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, 2002, 136.

[26] Reinhold 193.

[27] Reinhold 303. El lenguaje es, a mi juicio, el articulador de esta triple peculiaridad humana: Sin lenguaje no es posible la conciencia de sí; éste es performativo y va constituyendo el mundo permanentemente y las relaciones del hombre con su contexto socio cultural; el modo humano de decir la realidad y las percepciones que hace/tiene de ésta, se explicitan, también, a través del lenguaje.

[28] Reinhold 306.

[29] Reinhold 310.

[30] Reinhold 315.

[31] Ibid.

[32] Reinhold 316.

[33] Reinhold 317.

[34] Johnson, 296. Entiende panenteísmo como “la creencia del Ser de Dios [que] incluye y penetra todo el universo, de tal modo que cada parte de éste existe en Él, pero que (contra el panteísmo) este Ser es más que, y no se agota en, el universo. Nos encontramos ante un modelo de relación libre, recíproca: Dios en el mundo y el mundo en Dios, al tiempo que cada uno sigue siendo distinto. La relación es mutua, aunque las diferencias existen y son respetadas”, 295. Podemos agregar los adjetivos de Calcedonia: sin confusión y cambio, sin separación y división.

[35] Johnson, 331, narra un midrash que describe como la *shekinah* camina con su pueblo en el dolor. Se pregunta “¿Qué dice la *shekinah* cuando un hombre está siendo ahorcado? ‘Mi cabeza es pesada, mi brazo es pesado’. Ahondando en este símbolo en un tiempo de clamoroso desastre, un rabino del siglo XX del gueto de Varsovia se volvió, como los profetas, hacia la imagen del llanto divino. El Santísimo, que parece estar ausente, se ha retirado a una habitación interior para lamentarse y llorar por la angustia y la destrucción del pueblo. Situándose en el extremo opuesto del teísmo clásico, este pensador religioso supone que, como Dios es infinito, el sufrimiento divino es tan infinito que supera la comprensión humana. Por tanto, no sólo el pueblo necesita ser consolado, sino también Dios; y los seres humanos están llamados a aliviar la aflicción divina”. Tomado del tratado de *Meguillá, The Babylonian Talmud*, vol. 8.

[36] Johnson 21.

[37] Ibid.

[38] Johnson cita a Tomás de Aquino (STI, q.13, a. 7): “Al estar Dios fuera de todo el orden de la creación, y todas las creaturas ordenadas a Él, y no a la inversa, resulta evidente que las creaturas están realmente relacionadas con Dios mismo; en cambio, en Dios no hay relación real con las creaturas, sino que hablamos de la relación de Dios en tanto en cuanto las creaturas están orientadas a Él” (288) Y más adelante ella lo refuta afirmando: “El Dios relacional, precisamente por ser totalmente trascendente, no limitado por categoría finita alguna, es capaz de la inmanencia más radical, de la relación más íntima con todo lo que existe”, 293.

[39] Johnson, Elizabeth A., *Friends of God and Prophets*, Continuum, 1998, 240. Traducción propia.

[40] Johnson, *La que Es*, 279.

[41] Johnson, *La que Es*, 53. Cf. cap. 10.

[42] Johnson, *La que Es*, 278.