

LENGUAJE, DIALOGO Y VERDAD

Reflexiones sobre la posibilidad de la tarea ecuménica

1. LA INSUFICIENCIA DE LA TEOLOGIA DEL CONSENSO

De modo especial en el tiempo posterior al Vaticano II hemos tenido muchas ocasiones de experimentar el acercamiento mutuo entre las diversas confesiones. Diferencias tradicionales han sido solventadas y algunas controversias, atascadas hasta hace pocos decenios, han sido superadas al menos parcialmente. En la búsqueda de un consenso, concebido como presupuesto y fundamento para el restablecimiento de la unidad de la Iglesia, se han alcanzado resultados asombrosos. Relativamente en poco tiempo (quizás precipitadamente) los teólogos consiguieron alcanzar acuerdos en cuestiones extremadamente debatidas hasta ahora. Como representativo de este diálogo bastará con mencionar el coloquio de Malta. Ciertamente es que no se alcanza en todas las preguntas importantes un grado de unanimidad que mueva a las instancias eclesiales y portadores del diálogo a restablecer sobre tal fundamento la unidad antaño rota. Así éstos pasan por alto las propuestas apasionadas y comprometidas de significativos ecumenistas, que al parecer eran capaces de imaginarse que el proceso llevado a cabo en la búsqueda de la verdad debiera desembocar consecuentemente en el restablecimiento de la unidad eclesial, especialmente entre catolicismo y luteranismo, o entre católicos y anglicanos.

Traducción del original alemán por el P. Santiago Madrigal SJ. Universidad Pontificia de Comillas (Madrid).

Pero es justamente el hecho de que los responsables de dichos coloquios se muestren sordos frente a los resultados de su propios equipos implicados en tales diálogos y de que –a pesar del cambio en el clima interconfesional y en la toma en consideración de las posiciones contrarias– mantengan *grosso modo* y de forma imperturbable y casi indiscutida el camino de la separación, lo que constituye el trasfondo de la discusión en el último decenio acerca de la deficiente recepción eclesial de los resultados del diálogo. Teológicamente, en opinión de muchos especialistas, se habían superado importantes diferencias entre las iglesias, y sin embargo no fue posible avanzar más eclesialmente. Como ya es conocido, esta situación ha provocado en los últimos años una resignación ecuménica, que ha desplazado a las grandes esperanzas postconciliares, sumiéndolas en una depresión interconfesional.

Se han emprendido muchos esfuerzos para sacar de ese callejón sin salida las relaciones entre las iglesias separadas, y se ha intentado dar diversas explicaciones de esta penosa situación. Por ejemplo: ¿en la cuestión de la justificación, era en realidad la unidad entre Roma y Wittenberg tan profunda como se había creído en los primeros y entusiastas años del diálogo? ¿Nos habíamos equivocado al creer que se podía constatar una coincidencia en la cuestión de la relación Escritura y Tradición? ¿Era en realidad más profunda la diferencia que dividía a las iglesias de origen reformado de lo que pensaban los Padres de la Concordia de Leuvenberg en 1573? ¿Habrá en realidad algo así como una diferencia fundamental entre el cristianismo católico y protestante, que se interpone en el camino hacia una unidad renovada entre las iglesias que se separaron en el s. XVI?

Son muchas las hipótesis y supuestos que podrían explicar la inexistencia de la esperada unidad entre confesiones que, teológica y aparentemente, resultan convergentes. La mayoría de estas explicaciones gozan de una mayor o menor plausibilidad; sin embargo, me convenzo cada vez más de que realmente no son ciertas, y precisamente no son ciertas porque hasta ahora hemos perseguido en nuestros diálogos interconfesionales un concepto de verdad que cristianamente resulta inadecuado. Hemos creído lograr el fundamento de la unidad a través de la obtención de aquel *magnus consensus*, del que hablaba la luterana *Confessio Augustana* en el prólo-

go como base del restablecimiento de la unidad. Esto se equipara al convencimiento de que la unidad de la Iglesia puede alcanzarse con el establecimiento y logro del acuerdo dogmático. Pues ahí radica el consenso, que se ha buscado y que se ha encontrado en un grado asombroso.

Pero entretanto debería estar ya suficiente claro que esta convicción no es concluyente. Se ha hecho casi un lugar común la afirmación de que el consenso doctrinal no basta para restablecer la unidad eclesial. Esta conclusión puede ser deducida hoy sin titubeos, y sin que por ello haya que decir que los esfuerzos por llegar a un consenso sean como tales desafortunados y rechazables. Por muchas razones –también genuinamente teológicas– es necesario el ropaje lingüístico y con él la separación confesional. Esto guarda relación –como ya quedó insinuado– con el hecho de que hasta ahora en el movimiento ecuménico no hemos tomado suficientemente en serio la idea de que la verdad, a pesar del necesario proceso de búsqueda del consenso, posee una dimensión histórica, que prohíbe su fijación absoluta. Se podría expresar también así: porque la verdad es histórica, el consenso ha de ser formulado siempre de nuevo. Las diversas formulaciones, por su parte, justamente porque la verdad sigue siendo histórica, deben permanecer siempre relativas y nunca deben ser absolutizadas. Llevando las cosas al extremo, podríamos formular esto de una manera más fuerte, diciendo que la verdad, en el fondo, por ser histórica, se resiste a su fijación en un consenso y que, sin embargo, la nueva verdad consensuada en cada caso exige siempre nuevas formulaciones del consenso.

Hoy día aparece una forma de absolutización de la verdad en la idea equivocada de que la verdad hecha consenso y como tal bastaría para restablecer la unidad, porque en el fondo esa opinión despoja a la verdad de su propia historicidad y la reduce a una sombra docética e inocente de sí misma. Que esto puede ocurrir, en mi opinión, guarda relación con el hecho de que no nos hemos aclarado suficientemente sobre qué es lo que hacemos cuando entramos en diálogo con otras comunidades eclesiales. Pues, a partir de nuestra comprensión del diálogo, se ilumina también nuestro concepto de verdad, y al contrario, desde nuestro concepto de verdad resulta el diálogo como el único camino posible para el encuentro en todos los niveles de la existencia humana (interhumano, interconfesional, interreligioso, intercultural). Intentaré

explicar seguidamente más en detalle qué significa esto en particular para nuestra visión del diálogo y de la verdad.

2. LA «LOCUENCIALIDAD» (SPRACHLICHKEIT) COMO SITUACION RADICAL DEL HOMBRE

El luterano danés N.F.S. Grundtvig (1783-1872) y el jesuita alemán Karl Rahner (1904-1984) están de acuerdo en conceder al lenguaje humano una significación absolutamente extraordinaria. Grundtvig considera teológicamente la capacidad de habla como expresión de la semejanza divina propia del ser humano y Rahner entiende filosóficamente el lenguaje como un «existencial» humano. En consecuencia, como seres humanos, estamos predispuestos para ser seres del lenguaje (y en último término comunicativos). El ser humano es comunicativo porque su dominio del lenguaje no carece de sentido, dirección y orientación. Así como Dios mismo es Palabra y por eso se comunica necesariamente (como Dios trinitario *ad intra* y *ad extra*), la palabra humana salta no al vacío, sino con la intención de ser oída y entendida, y de que se reaccione a élla de algún modo. Porque la palabra es algo así como el común denominador entre Dios y el hombre, estamos capacitados para tratar con Dios y entrar en diálogo con El. El lenguaje constituye el presupuesto de la comunión entre Dios y el hombre, el punto de contacto de lo divino en lo humano, la expresión de la continuidad de la vida humana innata, natural, prelapsaria con la vida renacida y redimida¹. Existe entre palabra humana y el Logos una *analogia entis*, por cuyo medio se pueden

¹ Grundtvig expresa esta convicción suya de modo radical en las siguientes afirmaciones: "...La vida humana innata ('angeborene') y la vida humana renacida ('wiedergeborene') (siendo) radicalmente diversas, ... se trata empero siempre de la misma vida humana, de la que se habla, con las mismas leyes y con las mismas propiedades originales, con las mismas fuerzas vitales y las mismas características, del tal manera que la vida humana en su forma más oscura, más pobre y más impura es en el fondo del mismo tipo que la vida humana en su forma más rica, más pura y más luminosa. Para decirlo con un sola palabra: de tal modo que el ladrón colgado en la cruz tenía la misma vida humana que el Hijo unigénito de Dios, nuestro Señor Jesucristo, al que él invocaba: "Señor, acuérdate de mí cuando estés en tu reino", y del que recibió la respuesta verdadera, poderosa y llena de amor: "Verdaderamente te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso". N.F.S. Grundtvig, *Den christelige Bornelaerdom* (Copenhague ⁴1941) 117.

atribuir muy bien al discurso humano cualidades divinas, si bien de modo sólo fragmentario. Por eso nos afecta la Palabra de Dios no como galimatías indescifrable, sino como llamada comprensible, que podemos captar y entender. El pecado original no nos ha enajenado y emancipado tanto de Dios, como para que no entendamos ya su Palabra. Si no fuera así, nunca podría haber tenido lugar la encarnación. En otras palabras, la antropología hunde sus raíces en la doctrina de las dos naturalezas y en el misterio de la encarnación.

Cristológicamente, la Palabra es el «medium» de la revelación, a través de la cual el hombre sabe de Dios y de su relación con El (en la terminología de Grundtvig: la luz de la vida). Antropológicamente, la Palabra es «la única expresión de la vida espiritual»², es decir, la Palabra manifiesta como nada que el hombre es una mezcla de «polvo y espíritu». La Palabra es el lugar del encuentro entre Dios y el hombre; por eso Grundtvig puede caracterizar la palabra humana también como «la imagen de la vida divina». Esto significa que el lenguaje humano en cuanto «divino y creatural» desvela y revela la vida divina y abre así las puertas al conocimiento de Dios. Sin embargo, la palabra humana es al mismo tiempo el «tipo divino, del que Dios se ha valido para crear al hombre»; y con esto nos encontramos de nuevo en el plano cristológico. El lenguaje humano se refiere a la luz (Cristo, Logos) y toma parte en ella, para la cual y en la cual surgió el hombre en la mañana de la creación. Las reflexiones de Grundtvig sobre las relaciones entre la semejanza divina y el lenguaje humano constituyen un engranaje de enunciados antropológicos y cristológicos casi imposible de desenmarañar, con los que él proyecta claramente la «salvación» del hombre emparentado con lo divino en cuanto ser capaz del lenguaje y con ello de la posibilidad de la salvación en absoluto. El hecho de que se atribuya al lenguaje humano la cualidad revelatoria, es un punto que nos deberá ocupar seguidamente. Antes quisiera referirme a un esbozo moderno de una teología del lenguaje.

En el marco de un trabajo más amplio *Sobre el latín como lengua de la Iglesia*³, K. Rahner reflexiona sobre la esencia, la función eclesial del lenguaje humano y el pluralismo

² *Ibid.*, 122.

³ Karl Rahner, *Escritos de Teología V* (Madrid 1964) 403 s.

lingüístico a la luz de la historia de la salvación y de la revelación. El comprende el lenguaje –como ya quedó señalado– como un existencial humano, porque el hombre también en virtud de la revelación es la única creatura capaz de un lenguaje y que se realiza precisamente al hablar. En el habla «realiza su esencia humana, ya que ésta no consiste únicamente en un ser-cabe-sí interno y libre, ni tampoco sólo en la experiencia de un mundo entorno, que le sale al encuentro y en cuya posesión se posee a sí mismo, sino que significa consumación y posesión de un mundo en la comunicación yo-tú, la cual sólo puede ser poseída y realizada por medio de un lenguaje real»⁴. El lenguaje es, por tanto, «un *constitutivum* de la esencia humana, si bien a realizar históricamente», y en consecuencia un datum de creación. El pluralismo de los lenguajes corresponde a la multiplicidad de los pueblos, que Rahner explica, por un lado, como expresión de la gloria y de la diversidad de la creación divina y de la providencia salvífica, y por otro lado, como signo de la división pecadora de la humanidad (cf. Gén. 11) y del antagonismo entre Dios y hombre. Este antagonismo ha sido traspasado por la providencia salvífica de Dios justamente al antagonismo existente entre los pueblos.

La salvación en Cristo vale sin duda para toda la humanidad dividida que llega, precisamente por su mediación, a la unidad en Cristo. Pero esta salvación y unidad no se puede realizar, según Rahner, elevando un determinado lenguaje cultural (*in casu*, el latín) al rango de lengua teológica del mundo y de lenguaje (santo) de la unidad de la Iglesia. Esto dañaría el orden de la creación y desconocería la función positiva de la pluralidad lingüística. Si bien, de alguna manera ha de ser manifestada la salvación universal y ha de lograr una expresión, con la cual pueda hacerse concreta la superación salvífica de la desintegración antagonista y de la discordia humana.

Rahner contempla un paradigma de esta realización de la misión eclesial en la fundación de la Iglesia en Pentecostés; ahí «los Apóstoles, representantes aunados de la Iglesia, hablan, desde su unidad eclesial sobre la salvación una de Cris-

⁴ *Ibid.*, 405.

to, en las diversas lenguas de los pueblos»⁵. La Iglesia de Jesucristo anuncia su mensaje en los muchos y variados lenguajes del globo terrestre, sin temer por ello que su anuncio pierda la unidad necesaria. La unidad de la Iglesia no queda garantizada por la uniformidad de su lenguaje, sino sólo por la universalidad que abarca toda pluralidad y pluriformidad del orden de la creación. En palabras de Rahner:

«La unidad permanente del *kerygma* de la Iglesia abarca y afirma la pluralidad permanente de los muchos lenguajes y pueblos. La esencia del lenguaje de la Iglesia consiste en un último entendimiento teológico, en que la fuerza del Espíritu supera la escisión de la pluralidad de lenguas en la conservación de esa pluralidad. Los hombres de los pueblos no reciben el carisma de comprender todos en un sentido fonético e histórico la lengua una de la Iglesia, sino que es ésta la que recibe la misión y la capacidad, en cuanto una para la salvación de todos, de decir a todos la única salvación de Jesucristo, sin estar referida en un sentido último a un único lenguaje humano o sacral»⁶.

Por ello los primeros misioneros cristianos tampoco se preocuparon de transmitir el cristianismo en un lenguaje sacro (por ej., el arameo). Sin perjuicio alguno y con absoluta tranquilidad se han servido de la 'koiné' del entorno helenístico y así han acuñado para todo tiempo el *usus* lingüístico de la Iglesia, que prevé siempre y en todo lugar el uso de las lenguas vernáculas para la misión y el anuncio.

A partir de esta breve exposición de dos esbozos de una teología del lenguaje que, procediendo de confesiones distintas, parecen sin embargo brotar de la misma fuente eclesial como dos corrientes emparentadas, podemos extraer algunas consecuencias importantes. *Primeramente* podemos comprobar que, mientras Grundtvig ve en el lenguaje la semejanza divina propia del hombre, K. Rahner considera el lenguaje –en una terminología diferente, y sin embargo, sinónima– como un *existencial humanum*, sin el cual no se podría pensar al hombre como esencia humana. No hay hombre sin lenguaje que le hace hombre.

Esto significa, *además*, que el hombre es un ser comunicativo, que necesariamente se comunica lingüísticamente

⁵ *Ibid.*, 406.

⁶ *Ibid.*, 406-7.

con su entorno y que por eso permanece orientado hacia la comunicación y consecuentemente a la comunión (*koinonía*) –primariamente con Dios, pero también con sus semejantes–. El lenguaje como posibilidad del encuentro con Dios y con el hombre se torna, al mismo tiempo, en posibilidad del encuentro interhumano⁷. El lenguaje no cae en el vacío, que a lo sumo podría responder con un eco, sino que el lenguaje está predispuerto para ser oído y comprendido, y de este modo producir una respuesta auténtica. Dios mismo es la Palabra primaria, el Logos de la creación, de la redención y de la conservación, a la que el hombre responde en la obediencia de la fe. Por ello la comunicación humana no podrá menos de ser también lingüística, y el lenguaje humano se convierte en punto de contacto con lo divino.

Y a partir de su anclaje cristológico, en *tercer lugar*, el lenguaje no es meramente un reflejo del Logos divino, sino que más bien participa realmente de él y de esta manera adquiere carácter de revelación. Por tanto, en virtud del lenguaje el hombre está capacitado para ser en su comunicación el «medium» de la revelación divina y así el portador de la presencia permanente y continua del Logos. Pero la continuidad y la unidad de la revelación sólo es comprensible en la pluralidad y pluriformidad de los lenguajes y de los enunciados lingüísticos. Esta pluriformidad, por su parte, no puede en modo alguno hacer peligrar ni amenazar la universalidad de la fe cristiana, ya que la rica pluralidad de una comunicación aparentemente divergente es recogida en una unidad en

⁷ Este encuentro acontece también lingüísticamente y puede encontrar su precipitado concreto en un texto de consenso o de confesión. Se insinuó que la palabra-comunicación, en razón de su anclaje cristológico, puede ser portadora de una revelación continua de Dios bajo determinados presupuestos y condiciones. Esto vale también para el credo o el consenso, en la medida en que éste no es otra cosa que la fijación verbal de la verdad y así puede ser comprendido como una expresión de la continuada revelación del Logos, siempre nueva y siendo sin embargo siempre la misma. A pesar de toda la crítica que merece la teología del consenso y de toda su insuficiencia rayana en el fracaso, sigue siendo teológicamente fundable el *consensus veritatis* y puede mostrarse como esencialmente necesario. El ropaje lingüístico de la verdad corresponde a la esencia creatural dada del hombre y al carácter de palabra de la revelación en Cristo. A la corporalidad de la verdad pertenece el hacerse lenguaje y aparecer lingüísticamente, y aunque evidentemente la verdad no aparece exclusivamente en forma verbal, se podrá empero afirmar que para nosotros –a causa de nuestra constitución creatural– la verdad no es captable sino en lenguaje y que la verdad, bajo toda circunstancia, debe aparecer *también* en forma lingüística.

la que que es asumida por el Espíritu, haciendo aparecer –si bien de modo pluriforme– la función fundante de unidad propia del lenguaje.

3. DIALOGO Y VERDAD

Con esto queda ya dicho algo acerca de la implicaciones de la capacidad lingüística del hombre y de la correspondiente misión de lenguaje. Dado que el lenguaje le es propio al hombre en el sentido explicado, éste en el hablar conoce profundamente a Dios mismo y ejercita en cierta manera la actividad que más le asemeja a la divina. El hombre invoca a Dios por medio del lenguaje en la oración y la doxología y se percató de sí mismo en un conocimiento correspondiente al dominio de un lenguaje que Dios le ha concedido, de modo que queda decisivamente referido a un tú divino. De forma análoga queda igualmente referido a un tú humano, cuando busca la verdad sobre Dios con la intención de hacer de ésta el fundamento vinculante de una comunidad de los que creen en El. Así, como por sí misma, desemboca la locuencialidad del hombre en el diálogo, el cual –porque por medio del lenguaje se ancla en el Logos– se nutre de lo divino y deja al descubierto la esencia de la verdad divina.

El diálogo es la conversación que, «dià tòn lógon», – es decir, finalmente a través de la vinculación común a la misma palabra divina–, busca reconocer esta verdad; de modo que, aun en medio de toda dependencia del tú concreto, con el que se dialoga de hecho sobre Dios y su verdad y en el cual también se nos presenta lo divino por medio del lenguaje, el hallazgo de la verdad en último término se verifica en la soledad del creyente ante Dios. Esto preserva de la degeneración democrática del concepto de verdad y remite a la dimensión espiritual de la verdad. La verdad no es la suma total de aquello en lo que los representantes democráticos del pueblo de Dios pueden ponerse de acuerdo, sino la quintaesencia de lo que el ser humano se atreve a expresar como verdad bajo la guía del Logos-Espíritu. Pero por más que el diálogo, si se produce de modo auténtico, favorezca la búsqueda de la verdad, todo el mundo sabe que no toda conservación merece el

nombre de diálogo auténtico, sino que a veces existe la amenaza de degenerar en meras ganas de discutir o en palabrería vana, que más que ayudar a descubrir la verdad la ahuyentan. «Experiencia de la verdad es una internalización de un sentido bajo la conciencia de responsabilidad de que este sentido se muestre»⁸.

Para que el diálogo sea auténtico, deben darse diversos presupuestos. El diálogo podría ser caracterizado como la concreción histórica del existencial del lenguaje que (en el sentido rahneriano) podríamos llamar casi sobrenatural, porque sólo en el intercambio interhumano el lenguaje se torna acontecimiento y realiza historia, y por eso, el diálogo está predispuesto a englobar a todos los que quieran participar y a dar cabida a todo tipo de comprensiones. Como cualquier otro proceso histórico, el diálogo es una aventura arriesgada, que pone al descubierto la contingencia imprevisible y la fragilidad de la existencia cristiana e implica la total historización de la verdad. *Raimon Panikkar* lo expresa sin miramientos cuando escribe: «Algo se perdería si la testura pluralista de la verdad fuera tocada. La verdad no se deja reducir ni a unidad ni a multiplicidad. *La verdad es siempre relación y por eso no tolera ni singularidad ni pluralidad*»⁹. Esto corresponde a la idea bíblica de que la verdad se hace (cf. especialmente Jn 3,21). La verdad es siempre nueva, distinta, única, y lleva en sí su propio criterio, de modo que ella sólo es verdad si posee la virulencia que desarrolla su devenir concreto y promueve y se hace reconocible en el amor. La verdad es al mismo tiempo verdad de conocimiento y verdad de acción y es por ello portadora de su propia evidencia. Es el simultáneo conocer y actuar que libera al hombre para el servicio al prójimo y para la comunión con Dios. Por eso la verdad debe ser concretada cada vez para las diferentes circunstancias, sea en la oración, en la homilía, en el credo, o en el dogma, en la

⁸ Werner Dettloff, 'Begegnung im Wort. Gedanken aus einem Gespräch mit Romano Guardini über das Diskutieren', en: M. Seckler, O.H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg (eds.), *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs* (Grado, Viena y Colonia) 763.

⁹ Raimon Panikkar, 'Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch', en: *Dialog der Religionen*, 1 (Munich 1991) 16.

tarea profética o también en las normas éticas. La simultaneidad de la salvación exige que no nos podamos contentar con la constatación de que la verdad se hizo visible, una vez por todas, pero sí, *entonces*, y por lo tanto en el pasado en Jesús de Nazareth. Debemos tener la audacia de arriesgarnos a actualizar aquel acontecimiento revelatorio, a aplicarlo de modo concreto y único a nuestra situación y a reconocer en el encuentro presente con Aquel –que fue, es y será la verdad– la verdad de cada momento.

Trátase como se trate este asunto por el pensamiento cristiano, en cualquier caso esta actitud significa por lo menos que en principio nadie puede ser excluido del diálogo, y que tampoco existe tema alguno que no pueda estar en el orden del día. Esto significa también que un diálogo auténtico no puede ser acaparado por un grupo especial (sea de teólogos o de autoridades eclesiales). Un diálogo interconfesional o interreligioso no es conducido en primera línea por especialistas, si bien éstos no pueden faltar en la mesa de negociación, sino por creyentes pertenecientes a la confesión, denominación o religión interesadas. Lo que me acredita como delegado en la ronda de negociaciones no es primariamente mi competencia científica, sino mi fe en el Dios de la historia, que sabe utilizar el diálogo como instrumento de los esfuerzos en favor de la unidad de su Iglesia. Que la pericia teológica pueda arrojar luz esencial sobre esta fe resulta, en este contexto, secundario.

El hecho de que los esfuerzos de consenso –como se expuso al comienzo– haya tenido hasta ahora tan poca resonancia en las comunidades de fe, podría radicar precisamente en que los diálogos en su forma actual no abarcan el espectro total de las preguntas que los miembros de nuestras iglesias sienten como ineludibles y vitales, y que también experimentan como divisorios. No quiero decir que el coloquio doctrinal sea superfluo e irrelevante. Muy al contrario; pero si estos coloquios, como ocurre hasta ahora, son exclusivamente teológicos y ponen entre paréntesis las preguntas de la vida cotidiana que preocupan a los hombres y que tienen un importante influjo sobre la explicación actual de nuestra fe, nos arriesgamos a hacer de nuestros coloquios sobre la fe un diálogo inauténtico porque no tienen en cuenta nuestra experiencia concreta. Entonces hemos confundido el diálogo auténtico con el coloquio académico y descomprometido de sa-

lón, que si bien aborda problemas «interesantes» desde el punto de vista intelectual, deja de lado los difíciles desafíos del mundo y de los creyentes.

Déjenme subrayar una vez más que no considero insustanciales las preguntas doctrinales, pero concentrar la reflexión exclusivamente sobre ellas a costa del diálogo necesario sobre problemas, que hoy amenazan a la humanidad a vida o muerte (ecología, economía, paz mundial), significaría cerrar los ojos ante el destino que amenaza a esta tierra y despreciar los miedos de los hombres. Las diferencias de doctrina y constitución eclesial han configurado enormemente nuestro actual modo de ser confesional: no las superaremos hoy si no tenemos en cuenta los retos que mantienen en vilo a nuestro mundo y que, además, aunque sea de una manera indirecta y oculta, no dejan de tener su influjo sobre la actual interpretación de la fe.

Un diálogo auténtico gira en torno a problemas que los participantes y las comunidades representadas por ellos, sienten como candentes y que deben responder conjuntamente en aras de la supervivencia. Esto apenas vale para las diferencias doctrinales que, para un miembro normal de una comunidad de fe, ganan significación en la medida en que co-determinan esencialmente las preguntas hoy debatidas. Y al revés ocurre con los especialistas: las tradicionales diferencias doctrinales constituyen el objeto que se ha de tratar, donde si bien las cuestiones de supervivencia no son consideradas accesorias, son consideradas teológicamente como periféricas y por ello menos o nada relevantes. Esta posición no percibe que preguntas religiosas y teológicas implican siempre también perspectivas políticas. La lucha por la verdad no es realizable sin un esfuerzo concomitante por su concreción. Por tanto, y a modo de ejemplo, no se podrá hablar teológicamente sobre la justificación sin reflexionar al mismo tiempo sobre la justicia en el mundo.

Este hecho, según Raimon Panikkar, guarda una estrecha relación con la consideración de que el diálogo, en el sentido del intercambio entre religiones, confesiones y cosmovisiones, representa una actividad totalizante, que forma parte de la hodierna existencia religiosa. Precisamente por esto el diálogo está cargado de oportunidades, pero también de peligros.

«En el diálogo entre religiones... está todo en juego. La escena del diálogo es la vida y la vida es el precio –y el premio– por ello. Estamos totalmente en ello. Se trata de la vida. Todo lo demás es teatro y escenificación de los papeles sociológicos o psicológicos; si no mera carrera de escalafón. El que no está preparado para perder su vida y teme el riesgo, no puede pisar el ágora del diálogo»¹⁰.

Porque así es y porque el diálogo rechaza la «separación moderna ilustrada entre epistemología y ontología»¹¹ y pretende comprender al hombre entero, es más que el puro encuentro entre ideas y teologías. El diálogo es más que el mero estilo de vida, más que un mero «savoir vivre» elegante, abierto, cultivado. El diálogo es, en cuanto lugar del encuentro en sentido pregnante, el lugar del hallazgo de la verdad. Como tal queda inconcluso, siempre abierto e incompleto, una manifestación de la trascendencia hacia la que se orienta el hombre en coloquio y a la que se entrega. En el tú me sale al paso la apertura de esta trascendencia, que me posibilita a mí y a mi compañero de diálogo investigar más a fondo la verdad, conocerla de modo nuevo y formularla.

«El diálogo es la no-indiferencia del tú para el yo... es... no sólo un modo y manera de hablar. Su significación tiene un alcance general. El diálogo es la trascendencia. El hablar en diálogo no es una de las formas posibles de la trascendencia, sino su *modus* original. Más aún, ésta sólo recibe su sentido cuando un yo dice tú»¹².

De donde se sigue que la meta del diálogo no puede ser la total coincidencia ni mucho menos la fusión de los participantes, sino la verificación de la provisionalidad y de lo fragmentario. Esta comprobación acontece en el campo de tensión entre convicciones definitivas, sostenidas con la pasión de verdad y en la certeza de la fe, y los nuevos conocimientos y perspectivas que han de ser adquiridas en el encuentro con la trascendencia. Todo ello no significa una relativización inconsciente de la verdad, que pierde sin embargo su carácter absoluto, simplemente porque la verdad no puede ser nunca absoluta. La verdad es, como ha mostrado convincentemente Raimon Panikkar, un concepto relacional, porque la verdad

¹⁰ *Ibid.*, 34.

¹¹ *Ibid.*, 35.

¹² Emmanuel Levinas, art. *Dialog*, en: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* I (Friburgo, Basilea y Viena) 61 ss; aquí 78.

representa siempre y exclusivamente verdad por relación a una determinada situación y como respuesta a una problemática nueva siempre emergente. Por ello no existe algo así como verdades eternas, pues «lo que “siempre” es verdadero, no es verdadero precisamente “hoy”. Dios es Dios para nosotros “siempre” precisamente “hoy”»¹³.

4. RESUMEN

Resumiendo, y a modo tesis, quisiera referirme a algunas perspectivas que se desprenden de las reflexiones precedentes:

1) Del «existencial» (sobrenatural) del lenguaje resulta la situación dialógica del ser humano, a partir de la cual puede a su vez derivarse el diálogo como lugar del común conocimiento de Dios y el hallazgo de la verdad. Los numerosos lenguajes concretos resultan ser tanto menos obstáculos a la comunión, cuanto que en ellos se expresa la variedad de la creación y enriquecen por ello la comunión.

2) El lenguaje dado creacionalmente hace historia e historiza la verdad, que sólo puede ser comprendida en cuanto es engranaje de conocimiento y acción, en cuanto verdad que se despliega pluralísticamente sólo en el devenir, pero también en cuanto verdad que se concretiza en una comunidad.

3) Este concepto de verdad modifica la meta del movimiento ecuménico, en cuanto que éste no puede apuntar ahora sólo al desarrollo de un consenso como fundamento de la unidad que se busca restablecer. Expresado en una fórmula: fin primario de los esfuerzos ecuménicos no es una unidad doctrinal fácilmente exagerable y de hecho no pocas veces exagerada en la historia, sino la *communio* que comprende de modo «pejorético» las diferencias y la pluralidad en su calidad

¹³ Dietrich Bonhoeffer. *Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit*. Discurso pronunciado en la Conferencia por la paz en Cernohorske Kupele (Checoslovaquia) el 26 de julio de 1932. En *Gesammelte Schriften* (ed. de Eberhard Bethge) I (Munich 1978) 145.

de acontecimiento en permanente acaecer, que va al encuentro de su plenitud escatológica.

4) Por más que subrayamos la comunión nadie podrá llamarse a engaño, en cuanto que en ella pueden surgir opiniones doctrinales, que son perjudiciales para la comunión y que posiblemente la destruyen. Fórum de la disputa y de la decisión de posibles conflictos sigue siendo el concilio, como instancia definitiva del diálogo y del hallazgo de la verdad bajo la dirección del Espíritu. Así se despliega la *communio* como una comunidad conciliar¹⁴.

PEDER NØRGAARD-HØJEN (Luterano)
Copenhague
Dinamarca

¹⁴ Las reflexiones aquí presentadas, especialmente las referentes al concepto pluralista de verdad, poseen sin duda relevancia para el diálogo entre las grandes religiones. Nos llevaría demasiado lejos referirnos en este contexto a los complejos problemas ahí implicados. Me limito, en consecuencia, a señalar las sugerentes formulaciones de Raimon Panikkar, con las que describe el pluralístico "salto de cabeza al Ganges": "Pluralismo adopta una actitud no-dualista, 'adváitica', que defiende el pluralismo de la verdad, porque la realidad misma es plural; es decir, no reducible ni a la unidad ni a la multiplicidad. El ser como tal, aun cuando sea 'comprendido' por el Logos o sea 'coexistente' con él o con la Inteligencia Suprema, no debe ser reducido a la conciencia. La perfecta imagen reflejo del ser es la verdad, pero aun cuando la imagen perfecta del ser sea idéntica a éste, el ser no se agota en su imagen'. R. Panikkar, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten* (Munich 1991) 178-79.