

LA FUNDAMENTACIÓN DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO*

INTRODUCCIÓN

a) La toma de conciencia de la universalidad y el pluralismo

El cristianismo a lo largo de estos últimos años ha ido tomando conciencia de su universalidad. En este sentido recordaba el teólogo alemán Karl Rahner que en la historia del cristianismo se pueden distinguir tres grandes etapas: Una breve que va desde la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret y que culmina con los viajes de Pablo y las persecuciones del Imperio romano hacia los primeros cristianos; una segunda, más larga, que arrancarían desde la conversión del emperador Constantino al cristianismo, y que ha perdurado hasta el concilio Vaticano II; una tercera que ha significado el final de la cristiandad y donde la Iglesia ha tomado conciencia de ser universal y no solamente europea. Por usar una expresión del teólogo alemán Johann Baptist Metz «una Iglesia universal culturalmente policéntrica»¹.

Esta universalidad no sólo se ha vivido *ad intra*, sino también *ad extra*, en el sentido que ha tomado conciencia del pluralismo religioso, de la multitud de creencias que existen desde hace millones de años.

Si en estos últimos cuarenta años la Iglesia ha tomado conciencia de las distintas formas de vivir el cristianismo, pues ella no solamente es europea, sino también africana, asiática, latinoamericana..., ahora deberá comprender que el cristianismo no es la única religión que responde a los grandes interrogantes de toda persona, especialmente a la cuestión central que une a todas las religiones que es el tema de *la salvación*.

*Este tema fue presentado en el curso de verano celebrado en Segovia del 1 al 3 de agosto de 2004.

1. J. B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie [1967-1997]*, Grünewald, Mainz 1997, 119-122.

En este contexto multicultural y de pluralismo religioso: ¿Puede el cristianismo vivir aislado? ¿Por qué es importante que se abra al diálogo con las otras religiones?

Cuando se me invitó a participar en este curso sobre la Fundamentación del diálogo interreligioso desde la perspectiva cristiana, judía y musulmana, me insistían los organizadores que no sólo lo planteara desde lo teórico sino también desde mi propia experiencia. Pues bien, tengo que decir que mi interés por estas cuestiones nace ya desde mis estudios teológicos, pues en la materia de Teología de las religiones fui afortunado al tener como profesor al P. Jacques Dupuis, uno de los mejores especialistas en este campo, quien había vivido y enseñado además muchos años en Nueva Delhi y quien conocía muy bien el hinduismo y el budismo. Otras experiencias más a nivel práctico habría que destacar las vividas durante mi estancia en Frankfurt (Alemania) y Santiago de Chile. Allí comprendí muy bien lo fácil que es afirmar pero lo difícil que es practicar lo que una y otra vez no se cansa de repetir el teólogo suizo Hans Küng:

*No hay paz entre las naciones sin paz entre las religiones.
No hay paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones.
No hay diálogo entre las religiones sin normas globales éticas.
No hay supervivencia de nuestro globo sin una ética global, sin una ética universal².*

Evidentemente que se puede afirmar desde la teología cristiana que la fundamentación del diálogo interreligioso estriba en que Dios ha sido el primero que ha abierto un camino de diálogo con la humanidad revelándose a los hombres. Es la creación el punto de partida y el primer acto salvífico. No es un diálogo simplemente funcional o que Dios necesitara de nosotros para ser Dios. Fue un diálogo gratuito y de amor. Este es por otra parte el verdadero sentido de la libertad de Dios que es libre para amar³.

Pues bien, es a partir de este planteamiento donde hay que poner las bases para un verdadero diálogo interreligioso. Salimos al encuentro con el otro que cree distinto porque queremos amarlo como Dios ama a toda la creación. ¿Aca-

2. H. KÜNG, *En busca de nuestras huellas*. La dimensión espiritual de las religiones del mundo, Ed. Mondadori, Barcelona 2004, 23. Del mismo autor ver también la obra *¿Por qué una ética mundial?* Religión y ética en tiempos de globalización. Conversaciones con Jürgen Hoeren, Ed. Herder, Barcelona 2002.

3. Aquí envío al excelente análisis del teólogo Piero CODA, «El Dios trinitario, un Dios de libertad», en *Actas del IV Congreso Trinitario*, Ed. CajaSur, Córdoba 2003, 97-109. El autor afronta este tema de forma más amplia en su último libro *Il logos e il nulla*. Trinità, religioni, mistica, Città Nuova, Roma 2003.

so Dios nos ha creado para dominarnos? ¿Por dónde y a partir de quién ha comenzado el Dios de Jesucristo un diálogo con esta humanidad? Un diálogo sobre todo con aquellos que no tienen voz, con los excluidos, con los que nadie dialoga. Este es el diálogo que deberíamos tomar en serio todas las religiones. Y esta es la puntualización que hago al planteamiento de Hans Küng, que desde mi punto de vista su planteamiento permanece un tanto abstracto. Pues la paz no existe si no hay justicia, y sobre todo porque el caldo de cultivo de los conflictos, guerras y violencia es la pobreza extrema en la que está inmersa más de la mitad de la humanidad.

Y, finalmente, una última aclaración antes de iniciar con el resto de los puntos que vamos a analizar. Me temo que el tema del diálogo interreligioso se convierta en una moda pasajera para unos, un temor a perder su identidad para otros, o el seguir las posturas de siempre defendiendo un dogmatismo a ultranza. Pues bien, sostengo que un diálogo serio y maduro se podrá alcanzar en la medida en que la propia Iglesia y en el cristianismo en general sea capaz de respetar el pluralismo *ad intra*, es decir en la propia teología, y sobre todo en la medida que supere la triste división entre las distintas confesiones. De una forma más directa: ¿Qué sentido tiene hablar de diálogo y pluralismo religioso si en realidad no aceptamos el pluralismo y el diálogo en nuestra Iglesia y dentro de las distintas confesiones del cristianismo?

b) La identidad de la Teología del diálogo interreligioso

Dentro del programa de los estudios de Filosofía y Teología existe una rama de la Teología que se la denomina a partir del concilio Vaticano II como «Teología Fundamental» (TF), y que antes del Concilio era conocida con el nombre de «Apologética», es decir la defensa de la fe⁴. Después del Concilio esta disciplina ha ido adquiriendo una propia identidad como disciplina teológica, y que dicha identidad estriba en esclarecer el sentido de la revelación de Dios en la historia y su culmen en la revelación de Cristo. A su vez la *Carta Magna* de esta disci-

4. Cf. H. FRIES, *De la apologética a la teología fundamental*, en «Concilium» 46, [junio 1969], 385-396. Apologética viene de «apología». Aunque esta palabra, originariamente, significa respuesta, rendir cuentas en sentido amplio, la disciplina teológica de la apologética ha pasado en el curso de la historia a desempeñar una función reducida e inequívoca. Se la entendió como defensa de uno mismo e impugnación del otro. Este matiz salió a la luz especialmente en la época confesional. La apologética vio entonces, en el marco de un mundo y una sociedad que permanecía y quería permanecer cristiana, su quehacer y su función en defender la causa de la propia confesión contra cualquier otra, en rechazar, contradecir y derrocar la posición contraria para poder, al fin, inmovilizar en su error.

plina teológica es el texto de la primera Carta de Pedro 3, 15: «Estad dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza. Pero hacedlo con dulzura y respeto» añade el versículo 16. Pero aquí deseo resaltar el aspecto que el teólogo alemán Hans Waldenfels ha resaltado para definir la identidad de la TF⁵. Este define al teólogo de esta disciplina como aquel que vive dentro de la comunidad cristiana, que hace teología desde y a partir de ella, pero que no escucha solamente a los que estamos dentro (hay algunos que ni siquiera escuchan a los que están dentro) sino que se pone a la puerta, fuera de la comunidad eclesial católica y escucha los interrogantes de las otras confesiones (ecumenismo), que escucha los desafíos que nos lanza el ateísmo y el agnosticismo (de ahí el interés del diálogo con la filosofía) y el diálogo con las otras ciencias. Pero aquí nos interesa resaltar la escucha y el diálogo del teólogo y de todo cristiano con las otras religiones. Que sería además lo propio de la Teología del diálogo interreligioso, y que otros suelen llamar Teología de las Religiones o Teología del pluralismo religioso. Y que hasta ahora esta disciplina ha estado incluida en la asignatura de Teología Fundamental.

Pues bien, respetando esta línea de muchos colegas, me inclino con otros teólogos contemporáneos a que esta disciplina tenga un punto de enlace no sólo con los otros temas que atañen a la TF, sino que ha de ser el punto de enlace y puente con las otras ciencias de la religión. Es más debe dialogar con ellas y tomar muy en serio sus aportaciones, al igual que la ciencia de la religión deberá tomar en serio las aportaciones de la Teología del diálogo interreligioso.

¿Por qué afirmo esto? Porque sostengo que la Teología y la Filosofía no son las únicas ciencias que tienen el privilegio de hablar sobre Dios, o sobre la dimensión religiosa del hombre⁶.

5. H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Milano 1988.

6. En sentido el cardenal Joseph Ratzinger hace esta aclaración: «¿Qué es realmente la teología? ¿Está ya suficientemente caracterizada cuando la describimos como una reflexión organizada metódicamente sobre las cuestiones de religión, de la relación del hombre con Dios? Yo respondería que no. Pues con ello sólo llegamos a lo que es denominado como ciencia de la religión. Filosofía de la religión y ciencia de la religión en general son indudablemente disciplinas muy significativas, pero su límite abarca lo menos que el mundo académico intenta rebasar. Pues ellas no pueden dar instrucciones a los hombres. O hablan de lo pasado, o describen en qué consisten unas y otras, o tantean lo que conllevan las últimas preguntas del hombre, un tanteo que finalmente siempre ha de permanecer como interrogante y que no puede superar la oscuridad, aquella que precisamente rodea al hombre, donde se pregunta por su origen y por su meta, donde se pregunta por sí mismo. Cuando la teología quiere ser otra cosa y, como ciencia de la religión, debe ser algo distinto a un trato con las preguntas nunca resueltas por aquello que nos desborda y que también nos constituye, entonces sólo puede basarse en lo que surge de una respuesta que no

Ahora bien, muchos se cuestionarán: ¿dónde está la identidad de esta disciplina teológica?, ¿qué temas tiene que afrontar a diferencia de la Fenomenología de la Religión, la Historia de las Religiones, la Sociología de la Religión...?

A esto hay que responder así: «El pluralismo religioso, la exigencia de la inculturación de la fe, la promoción de un diálogo inter-religioso más igualitario ha provocado el resurgir y el afirmarse de una disciplina teológica, la *Teología del diálogo interreligioso*, que trata de discernir el significado salvífico de las religiones no cristianas —tanto las grandes tradiciones orientales como las denominadas religiones tradicionales— en contraste con el acontecimiento de Cristo.

Con otras palabras la «Teología del diálogo interreligioso» es un nuevo campo de estudio, que comienza a interesar a pensadores cristianos deseosos de llevar adelante un provechoso diálogo con los miembros de religiones no cristianas y de contribuir a un mejor entendimiento de las religiones del mundo. ¿Cómo se relaciona el cristianismo con otras religiones del mundo? ¿Puede el cristianismo todavía afirmar que es único, dado el hecho de que otras religiones se proponen a sí mismas como medios de salvación última del hombre?

Al cristiano también se le plantea el problema de comprender otras creencias a la luz de su propia fe y compromiso. ¿Es el cristianismo la única verdadera religión absoluta dirigida a toda la humanidad? ¿Puede el cristianismo al mismo tiempo reconocer valores religiosos auténticos en otros credos? ¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?

Si Cristo es el único camino verdadero hacia Dios y es el mediador universal entre Dios y el hombre, ¿qué podemos decir de otras religiones como caminos de salvación, de otros fundadores o profetas religiosos en cuanto que muestran el camino de salvación? ¿Se salvan los hombres de otras creencias? ¿Cuál es su valor salvador desde la perspectiva cristiana?

Como este planteamiento lo considero un tanto superado, y que por otra parte nos lleva a traer el agua a nuestro molino, mi intención será plantear de una forma objetiva y sincera del porqué hay tantas religiones. Este va ser mi intento de análisis en el primer apartado de esta ponencia.

En el segundo apartado haremos un análisis de lo que dice la Biblia de las otras religiones. Aquí pretendo demostrar que hay que recuperar el concepto de

hemos descubierto por nosotros mismos. Sin embargo, para que sea verdadera respuesta para nosotros hemos de intentar comprenderla, no resolverla. Esto es lo peculiar de la teología, que se dirige a aquello que no hemos descubierto por nosotros mismos y que precisamente por ello puede ser fundamento de la vida que nos precede y nos lleva, por tanto es mayor que nuestro propio pensamiento: ¿Qué es realmente la teología?», en *Convocados en el camino de la Fe*, Ed. Cristiandad, Madrid 2004, 28-37, aquí 30-31.

creación como primer acto salvífico de Dios a toda la humanidad, y que el concepto de Alianza no es exclusivo de un pueblo o nación o raza, sino que Dios estaba haciendo alianza con otros pueblos a la vez que la hacía con el pueblo hebreo. Y sobre todo desde la perspectiva de Jesús, no se puede partir desde el inicio de todo diálogo interreligioso con el hecho ya dado de su divinidad, sino de la humanidad de Jesús. Es la mayor aportación que el cristianismo puede hacer a las otras religiones, es decir «cómo ser personas cabales en este mundo, y qué significa ser persona en este mundo». Hay que partir de una cristología ascendente, porque sólo desde ahí podemos descubrir la divinidad de Jesús. No olvidemos el pasaje evangélico de Marcos, cuando Jesús estaba en la cruz, y el centurión romano que ya lo había visto actuar como hombre, al verlo expirar y morir así, exclamó con esta confesión: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» [Mc 15, 39].

Pienso además que este sería el mejor camino en el diálogo con las otras religiones abrahámicas-monoteístas. Sin olvidar tampoco que Jesús aprendió también de los demás.

En el tercer punto va ser un análisis sobre el diálogo interreligioso a partir del concilio Vaticano II, pero a la luz del documento «Diálogo y Anuncio» de 1991, del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los pueblos.

En el cuarto apartado haremos una reflexión sobre la pedagogía del diálogo interreligioso, resaltando sobre todo que en el futuro hay que dar el salto del diálogo al encuentro y del encuentro a compartir la vida con los miembros de otras religiones.

Finalmente, en la conclusión presentaré algunas líneas de por dónde debería ir el diálogo interreligioso con vistas al futuro.

1. ¿Por qué hay tantas religiones?

1.1. Hay muchas religiones porque estamos ciegos y el elefante es grande

Esta es una respuesta popular que nos llega de la India. Reunieron una vez a siete ciegos y les encerraron en un edificio con un elefante, diciendo: ¡Que toque cada uno y diga con qué se ha encontrado! *Uno* tocó una pata y dijo: Es una columna rugosa. *Otro* tocó la trompa y añadió: No, esto es una especie de manguera elástica que absorbe y expulsa aire o agua. *El tercero* metió la mano en la boca y dijo: Es un abismo que puede devorarlo todo. *El cuarto* palpó la panza y replicó: Es como un cielo que me cubre. *El quinto* palpó otra pata y

dijo: Es otra columna. *El sexto* se agarró de la cola y comentó: es un tronco móvil. *El séptimo* agarró una oreja y sentenció: parece un abanico inmenso⁷.

Reunidos los siete no lograban ponerse de acuerdo sobre este elefante religioso, Dios para ciegos con tacto. Hubiera bastado que alguien les hubiera separado un poco y hubiera hecho el milagro de abrirles los ojos y los restantes sentidos para que vieran, olieran y oyeran. Pero no hubo tal milagro y los ciegos siguieron discutiendo sobre sus religiones. Así somos los humanos: Dios es demasiado grande y nadie logra tocarle del todo (como quisieran los místicos, especialistas en «toques» divinos); sólo podemos palparle por partes, como supone San Pablo en Hechos 17, 27. De todas formas, los ciegos pueden superar el desconcierto, repitiendo de nuevo la experiencia de manera que cada uno se ponga en el lugar del otro, haciendo la ronda completa de patas y cola, vientre y cabeza, trompa y orejas, para completarse los unos a los otros. Pero incluso si no pueden hacer la ronda entera, porque la vida es corta, esos ciegos religiosos pueden dialogar contándose unos a los otros lo que han hallado cada uno, iniciando un diálogo religioso.

1.2. *Porque la luz, que parece blanca, está llena de colores y se difracta en un arco iris*

Esta respuesta se encuentra latente en muchas religiones, cuando dicen que «Dios es la Luz» [1 Jn 1, 5; ; cf. Jn 1, 4-5]. Ella ha sido desarrollada de un modo filosófico por Xabier Zubiri, que aplica en este campo la imagen de la difracción⁸. Ya no somos ciegos ante un gran elefante, sino videntes limitados que sólo observan una gama pequeña de colores. Recordemos el fenómeno. La luz en sí parece incolora y, sin embargo, encierra todos los colores, los que podemos y los que aún no podemos ver. Por eso, cuando pasa a través de un prisma o de un medio adecuado, como son las gotas de agua de una tormenta, ella extiende su abanico de colores, desde el rojo hasta el violeta (pasando por el anaranjado, amarillo, verde, azul y añil). Son siete colores los que vemos, con sus combinaciones y matices, que pueden dividirse en miles de tonalidades que aparecen en la naturaleza y en la paleta de los pintores. Además de ellos hay otros

7. En este apartado debemos mucho a las aportaciones de J. MELLONI, *Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso*, en «Cuadernos Cristianisme i Justícia» n. 97, abril 2000. Ver también el excelente análisis del teólogo X. Pikaza, *¿Por qué hay tantas religiones?*, en «Catequética» 4 [julio-agosto 2003], 194-207.

8. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Ed. Alianza, Madrid 1993.

colores que no vemos, la gama se expande a uno y otro lado de nuestro pequeño arco iris: los infra-rojos y los ultravioletas.

Las diversas religiones serían por tanto una expresión de esa riqueza de colores que brotan de la única Luz que es Dios y así pueden destacar matices particulares: unas acentúan el verde (así se habla del «Verde Islam»), otras quizá el rojo (como el cristianismo, vinculado a la sangre de Cristo), otras el amarillo o el azul. Por eso la Biblia dice que lo primero que hizo Dios fue la Luz [Cf. Gen 1, 3], para dejarse ver, para que los hombres fueran descubriendo algo de su misterio. ¿No es hermoso que haya arco iris? ¿No es hermoso que las personas podamos ayudarnos unos a los otros a ver los colores de la realidad, contando a los demás lo que vemos y dejando que ellos nos cuenten por su parte lo que han visto? Esta es una señal de *debilidad*: Nadie tenemos ojos para verlo todo, nadie podemos descubrir todos los matices de las cosas. Por otra parte, *esta es una señal de riqueza*: ¡Podemos ayudarnos a ver los unos a los otros! Sería muy triste que todos descubriéramos lo mismo en las cosas que miramos. El diálogo interreligioso es un ejercicio de complementación: ¡Debemos aprender unos de otros y enseñarnos a ver mutuamente, de manera que podamos decir con el Salmo 36, 10: «Y tu Luz nos hace ver la Luz». Por eso pedimos a Dios por los muertos: «Que la Luz sin fin les alumbre», sabiendo que en la vida breve de este mundo no podemos contemplarlo todo, ni siquiera si somos grandes místicos.

1.3. *¿Porque hay muchos carismas?: para que el amor sea posible*

Este es un argumento que recoge la experiencia de san Pablo en la iglesia cristiana de Corinto. Él descubrió allí que los diversos miembros de la comunidad tenían carismas o gracias muy diversas: de acciones y trabajos, de experiencias y visiones de la vida, de posibilidades afectivas y religiosas, de manera que su comunidad se podía convertir en un campo de batallas, a no ser que los cristianos destacaran que la diversidad es buena, pues hace posible el descubrimiento de un principio de unidad más alto: ese principio era el Espíritu Santo y la unidad entre todos era el carisma del amor [Cf. 1 Cor 12-14].

En este contexto, siguiendo con otra imagen de Zubiri, podemos pasar de la *difracción* (la luz que se dividía en muchos colores) a la *con-inspiración* (conspiración), que consiste en descubrir que las diversas inspiraciones de Dios no se excluyen o niegan unas a las otras, sino que se vinculan y unen. De esa forma podemos hablar de la comunicación de los carismas, es decir de vinculación entre múltiples «espíritus» o mociones de los hombres. Es bueno que haya ca-

rismas distintos, inspiraciones diversas, religiones múltiples; pero es necesario que las religiones y carismas se admitan entre sí y que «conspiren» para bien de todas (es decir, de la humanidad).

Este tema de la conspiración es fácil de resolver en algunos casos, como muestra el ejemplo del *organismo*: es un don de Dios que en la iglesia haya miembros distintos y todos se complementen, para formar el Cuerpo mesiánico de Cristo [seguimos con la imagen de san Pablo en 1 Cor 12, 12-26; Cf. Rom 12, 4-5]. Podemos empezar diciendo que es hermoso que en la Iglesia haya jesuitas y benedictinos, gente del Opus Dei y de la teología de la liberación. Pero pronto empiezan los problemas. ¿Se dejan sitio unos a otros? ¿Cabén en la Iglesia aquellos que excluyen a los otros y les niegan el pan y sal de cristianos? Y después debemos ampliar el tema a las religiones: ¿Podemos decir que es una bendición que haya budistas y musulmanes, añadiendo que ellos también han recibido el Espíritu Santo, es decir están inspirados por Dios?

He escogido la palabra *conspiración* por el sentido ambivalente que tiene en castellano (y en otros idiomas). Hay una *conspiración mala* que consiste en vigilar a los otros para traicionarles y echarles abajo, tan pronto como se pueda. A veces las mismas religiones han actuado de esa manera: han pensado que la competencia era negativa, que había que destruir a los demás para elevarse lo propio. Pero puede y debe haber una *conspiración buena*, que consiste en descubrir la presencia del Espíritu en los demás, no sólo dentro de la iglesia (que es un Cuerpo Mesiánico de seguidores distintos de Jesús), sino dentro de la humanidad, que forma el único Cuerpo del ser humano: todos somos hijos de Adán, como sabe la Biblia [Cf. Gen 1-3; Rom 5]. En esa línea se sitúa el Sermón de la Montaña, cuando dice que amemos a los enemigos o distintos, que pedimos para ellos la bendición de Dios [Mt 5, 43-48]. Eso significa que los cristianos deben orar por musulmanes y judíos, por budistas y ateos, pidiendo a Dios que les vaya bien, que progresen en humanidad (no para que se hagan cristianos en sentido confesional).

1.4. *Gracia y ley en San Pablo. ¿El cristianismo es una religión?*

En este contexto se sitúa la disputa esencial de la Iglesia primitiva, la misión de Pablo. *Algunos judeo-cristianos* querían entender el cristianismo como una religión cerrada, con unas leyes de pureza, como querían otras corrientes judías de aquel tiempo: circuncidarse, no comer carne de cerdo ni otros alimentos impuros, realizar unos rituales de purificación (lavatorios), llevar unos vestidos especiales, observar unas fiestas (sábados, lunas llenas...), venerar ciertos

santuarios (Jerusalén, etc.). San Pablo no prohibió esas leyes, dejó que las siguieran observando aquellos que se sintieran vinculados a ellas, pero se opuso con toda fuerza a quienes querían imponerlas a los otros. Cada pueblo podía tener sus costumbres sagradas (judíos, griegos, escitas...), sus propios rituales de comidas y plegarias, de templos y fiestas; por eso, quien quisiera circuncidarse podía hacerlo, lo mismo que el que decidiera no comer carne de cerdo, siempre que no lo impusiera a los demás, ni lo tomara como lo fundamental. La religión de Cristo era, a su juicio, una experiencia de gracia y comunicación abierta, es decir, de diálogo entre todos los hombres.

Los cristianos seguimos estando precisamente aquí, donde nos dejó san Pablo, a la luz del Evangelio de Jesús. No queremos crear una religión más, no queremos tener unos ritos particulares, sino sólo el amor mutuo y la comida compartida, no queremos crear unas instituciones propias de tipo sagrado... Somos, según eso, una experiencia secular, abierta a la totalidad de los hombres, como sabe Jn 4, 23: «No adoramos a Dios en Jerusalén o en Garizim, con unos ritos u otros, sino sólo en Espíritu y Verdad». Ciertamente, por la presión de la vida, el cristianismo ha tenido que transformarse en un grupo religioso y lo ha hecho muy bien, con unas estructuras ministeriales, con unos ritos muy hondos (sacramentos). Esa transformación ha sido necesaria, pero resulta siempre derivada, es algo que puede y debe cambiar, desde la inspiración básica de Jesús (acentuada por Pablo): el Evangelio no es una religión más, con unos ritos entre otros, sino que quiere ser y es una gracia y experiencia mesiánica de unión de amor entre todos los hombres. La religión se identifica con esa misma comunión de vida universal.

1.5. *Supermercado capitalista, comunión religiosa*

El problema que Pablo quiso superar está muy cerca de lo que hoy podemos llamar tentación del «supermercado», donde la religión se expone, con su serie de productos especiales, entre los diversos objetos de consumo. Esta sería la religión de *los mass media*, en los que se opina de todo, todo se valora por igual, de manera que al fin resulta intercambiable Cristo con Krisna, Buda con Mahoma, Moisés con Zoroastro y Confucio con Sócrates, convenientemente domesticados todos ellos, para consumo de masas.

En este contexto las religiones antiguas deberían perder su identidad específica, dominadas todas ellas por la única religión verdadera de la actualidad, que es la del sistema económico-social, con sus tres personas-máscaras (capital, empresa, mercado) y su único Dios verdadero (que es el triunfo del siste-

ma). Todavía quedan algunas resistencias, pero muchas suponen que ellas se vencerán pronto, de manera que se podrá imponer sobre el mundo la única religión del gran supermercado del sistema, que no niega ni persigue a las antiguas religiones, sino que las utiliza para su servicio, convirtiéndolas en puro museo o folclore. Pues bien, el cristianismo de Pablo (como las grandes religiones: budismo, islam, etc.) se opone a las tendencias de ese supermercado: no quiere comprar ni vender nada, quiere salir del sistema comercial, para poner a todas las personas ante la única gracia y tarea de la vida, que es el amor mutuo, sobre toda simple ley, sobre toda sacralidad particular.

Desde la perspectiva del mercado se podría interpretar el desarrollo anterior, algunos de cuyos momentos recordemos: Las diversas partes del elefante se podrían comprar y vender, todas ellas por dinero; los colores del arco iris se habrían unificado en el puro capital; al fin, habríamos logrado construir la Torre de Babel, pero sin confusiones, pues el único mercado nos capacita para dialogar con todos. Habría un gran mercado de religiones. Estaríamos en el tiempo de la gran unidad (de confusión) universal; dejarían de existir diferencias religiosas significativas.

Así dicen muchos. Pero, en contra de ellos, desde la perspectiva de Jesús y desde el mensaje de Pablo debemos contestar que el hombre es más que elemento de un sistema, la vida es más que un mercado. Por eso seguimos defendiendo la diversidad de religiones, no como objeto de mercado, sino como experiencia de humanidad. No las negamos, no las condenamos. Pero queremos buscar la comunión de fondo en todas ellas, no por victoria de una sobre las demás, sino por iluminación superior de gracia (que los cristianos pensamos que se puede realizar desde Jesús). No queremos que el mercado destruya a las religiones, porque no queremos que destruya a los pobres.

Ciertamente, *las religiones son diferentes* porque las formas de encuentro de los hombres son también diferentes. El sistema neo-liberal del capitalismo ha logrado vincular de muchas maneras a pueblos y hombres: les ha introducido en una misma administración de tipo económico; les ha permitido crear redes de información y comunicación técnica abiertas a todos los hombres, dentro de un gran mercado globalizado. Hemos logrado la globalización, pero no la comunión y el encuentro fraterno. Por eso, hoy, las diferencias fundamentales que hoy existen en el mundo no son las que hay entre religiones, sino entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, entre los dueños del sistema y los expulsados del sistema.

Las diferencias actuales entre las religiones pueden y deben mantenerse, pues tienen un aspecto bueno: ponen de relieve la riqueza de la revelación de Dios

(símbolo del elefante y de la difracción), pero sólo en la medida en que ellas puedan ponerse al servicio de un encuentro humano abierto a todos, que no sea de imposición de unos sobre otros, sino de comunión en las diferencias.

2. La Biblia y las otras religiones

2.1. Algunas cuestiones preliminares y una posible respuesta al problema

A) ¿Nos hemos planteado alguna vez si la Biblia judeo-cristiana se ocupa de esta cuestión? ¿Qué dice la Sagrada Escritura sobre las otras religiones?

Para responder a estas cuestiones quiero destacar una minuciosa investigación realizada por dos autores, D. Denier y C. Stuhlmüller, y que está publicada en su obra *Fundamentos bíblicos de la misión*⁹, en la que observan que en la Biblia no se encuentra «ninguna solución exhaustiva» a la desconcertante cuestión que interpela a la Iglesia contemporánea en torno a la relación del cristianismo con las otras religiones. Entre las indicaciones que es posible deducir de la Biblia para dar una solución a esa cuestión, los autores mencionan los siguientes elementos:

1) Las raíces de la religión bíblica se hunden profundamente en las religiones y las culturas de los pueblos que rodean a Israel.

2) La precisa autoconciencia que Israel tenía de su propia identidad religiosa como pueblo elegido dio origen a juicios negativos sobre los otros sistemas religiosos, considerados vana idolatría.

3) Este vigoroso sentido de identidad y autoridad produjo a menudo, en el Nuevo Testamento, valoraciones igualmente negativas de las otras religiones, donde no se atribuía ninguna validez a los sistemas religiosos diferentes del judaísmo y el cristianismo.

4) La actitud de la Biblia hacia los gentiles considerados individualmente cubre todo el abanico de posturas que van de la hostilidad a la admiración; algunos escritores bíblicos reconocen una auténtica experiencia religiosa en algunos «paganos».

5) Algunos autores bíblicos, Pablo entre ellos, reconocieron la posibilidad de la «religión natural», «por medio de la cual se podía reconocer al verdadero Dios en el orden y en la belleza de su creación (Romanos 1), pero para los es-

9. Aquí citamos la edición italiana: *I fondamenti biblici della missione*, EMI, Bologna 1985, especialmente 479-482.

critores bíblicos era inconcebible «expresar admiración hacia un culto plenamente desarrollado y una religión no bíblicos».

Estos resultados son más bien escasos y revelan una actitud negativa. No obstante, teniendo en cuenta las profundas transformaciones que se han producido en el mundo actual y los consiguientes cambios de problemática, los mencionados autores señalan algunos temas bíblicos capaces de orientarnos hacia una valoración más positiva de las religiones no bíblicas. Citemos sus mismas palabras:

Muchos de los temas bíblicos aquí (en el libro) tratados, como la naturaleza expansiva de la experiencia religiosa, la revelación de Dios en la creación, el reconocimiento de la capacidad de los gentiles de acoger el Evangelio y la conciencia llena de temor de que Dios y su Espíritu sobrepasan en mucho los límites de las esperanzas humanas, son algunos aspectos de los datos bíblicos que sugieren conexiones seguras con las religiones no cristianas¹⁰.

B) ¿Por qué los primeros once capítulos de la Biblia se centran en los temas de la creación, la caída y no comienzan con el concepto de elección? En mi obra «Teología del Diálogo Interreligioso»¹¹ siguiendo algunos estudios de otros autores trato de demostrar que hay que recuperar el concepto de creación como el primer acto salvífico de Dios hacia la humanidad.

Por eso creo que a lo largo de la historia de la Teología se ha absolutizado el concepto de elección olvidando la teología de la creación. Es a partir del capítulo 12, con la elección de Abrahán y más tarde con Moisés aparece el concepto de elección.

Es significativo que no se trata de la creación de la Iglesia, ni de los cristianos, ni siquiera de Israel, sino del universo: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» [Gn 1,1].

Además, se habla de una alianza universal que Dios establece con Noé [Gn 9], de hecho se extiende más allá de la humanidad, para abrazar a todos los seres vivos. El término técnico de *berit* (alianza), que implica confianza y responsabilidad mutuas, se usa para describir la relación entre Dios y toda la creación [Gén 9, 12-16].

No olvidemos que el profeta Amós afirma que el Señor sacó a los filisteos de Creta y a los sirios de Qur y la afirmación de Isaías de que Israel estará a la

10. *Ibid.*, 481-482.

11. J. P. GARCÍA MAESTRO, *Teología del Diálogo Interreligioso*, Obra Social y Cultural de CajaSur, Córdoba 2003, especialmente 25-42.

altura de Egipto y Siria, funcionan como un correctivo ante la posible conclusión de que Dios ha abandonado a las otras naciones o que no escucha sus gritos [Cfr. Am 9, 7; Is 19, 19-21].

El libro de Malaquías incluye una advertencia contra los que hacen de Dios su propiedad privada. Este libro que fue escrito en el siglo V a.C., una vez acabada la reconstrucción del Templo de Jerusalén. No trata de Dios en relación con los pueblos de otras religiones. Pero al desafiar a los sacerdotes a que se comprometan con un culto sincero, expresa un enunciado sorprendente: «Ahora bien, sacerdotes probad a pedir a Dios que os sea propicio. Él no va a responder a vuestras oraciones... [1, 9-10]. Y a continuación viene el desafío: «De levante a poniente es grande mi fama en las naciones, y en todo lugar me ofrecen sacrificios y ofrendas puras; porque mi fama es grande en las naciones» [1, 11].

C) ¿Le preocupó a Jesús solamente que la gente se uniera a él? No olvidemos que Jesús invitaba a seguirle pero no obligó: «¿Vosotros también queréis marcharos?» O cuando otros hacían milagros, y que no eran discípulos de Jesús, los apóstoles le dicen al Maestro: «Hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros y tratamos de impedirselo porque no venía con nosotros». Pero Jesús dijo: «No se lo impedáis, pues no hay nadie que obre un milagro invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros» [Mc 9, 38-40]. Hay que decir de una vez por todas que la teología cristiana debe dejar a Dios ser Dios, y no debe poseerlo como si fuese un objeto personal para unos pocos.

D) ¿Por qué en la Biblia hay textos donde Dios reprocha al pueblo elegido (Israel) que el concepto de elección no es un privilegio para estar salvados, o garantías de que Dios está con ellos? ¿Por qué Dios manda al exilio de Babilonia al pueblo elegido? Porque han reducido la religión a un mero culto olvidando que «el verdadero culto consiste en no despreciar al prójimo, en no explotar al jornalero humilde y pobre, no pagar el salario a su tiempo es ofender a Dios [Cf. Dt 24, 14-15; Ex 22, 21-23]. Porque «quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor» [Proverbios 17, 5].

E) ¿Por qué en el libro de Jonás Dios no sólo se preocupa de Israel, sino que pide al profeta que vaya a Nínive porque Dios quiere la conversión y la salvación de ese pueblo? Y sabemos que Jonás se negaba porque creía que ese pueblo no se merecía la misericordia de Dios. Si hay algo que nos transmite este

libro es la absoluta soberanía de Dios sobre toda la creación. Presenta a Dios como Dios de misericordia y amor, que prefiere perdonar antes que destruir. La idea central además es que el amor y la misericordia de Dios no están limitados a un solo pueblo o nación. Esta ciudad (Nínive) y este pueblo extranjero preocupan a Dios tanto como Jerusalén e Israel.

F) ¿Qué decir de los santos paganos, no judíos ya presentes en el A.T. como el caso de Job que era de la tierra de Hus? Y Job viene a ser la anticipación de lo que fuera después Cristo. Job un hombre íntegro, que viene a ser el paradigma o modelo de haber captado el mensaje central de la Escritura: *que Dios nos ama gratuitamente*. Recordemos lo que Job afirma al final, refiriéndose a Dios: «Antes te conocía de oídas, ahora te conozco porque te he visto». Alguien que en definitiva conoce a Dios no en teoría, sino porque ha hecho una experiencia de Dios en medio de tantas pruebas.

G) No olvidemos que todo está en como leemos las Escrituras. Hay quienes siguen pensando que hay que interpretarlas en sentido literal. Cuando sabemos que los métodos de la exégesis bíblicas, especialmente el método histórico crítico nos ha ayudado a comprender que muchos textos a pesar de su carácter histórico, están coloreados por la fe de los autores.

A lo largo de la historia de la teología se han privilegiado unos textos, olvidándonos de otros. Por poner algunos ejemplos ¿por qué se resaltan más en la Teología de las Religiones los discursos de Pedro que aparecen en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles [4,12]: «que en ningún otro nombre hay salvación» que el encuentro de Pedro en la Casa de Cornelio [Hechos 10, 11-16; 10, 34-35]? En ese encuentro le lleva a exclamar a Pedro: «Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas, sino que en cualquier nación el que le teme y practica la justicia le es grato» [Hechos 10, 34-35]. Por no mencionar también el pasaje de Hechos donde narra el encuentro de Pablo en Atenas (Hechos 17, 28ss). «En la puerta de la ciudad he visto un letrero donde estaba escrito «al Dios desconocido», pues es el Dios que vengo a anunciaros». O en la carta a los Romanos (cap. 2) donde se apela a la gente que obra según su buena conciencia.

H) ¿Por qué se absolutizan títulos cristológicos atribuidos a Jesús y se marginan otros que dicen mucho más sobre el Jesús histórico? Por ejemplo, el título «Hijo del Hombre». ¿Por qué no nos convencemos que es desde la humanidad de Jesús donde llegamos a comprender mejor su divinidad? Como aparece

bien claro en la confesión del Centurión romano en la cruz. «Al verlo morir exclamó: “Este era verdaderamente el Hijo de Dios”» [Cfr. Mc 15, 39].

I) ¿Por qué Jesús, al igual que los autores del A.T., pone como ejemplo de verdaderos creyentes a personas que no pertenecen al pueblo elegido?

Estoy pensando en el pasaje del Buen Samaritano [Lc 10, 25-37]; la mujer siro fenicia [Mc 7, 24-30]; el juicio final que nos narra Mateo 25, 31-46; el centurión romano: «Os digo que ni en Israel he encontrado una fe tan grande» [Lc 7, 1-9].

2.2. A través de estos textos: ¿Qué base bíblica para el diálogo?

Aquí pretendo dar una humilde y espero a su vez acertada solución, pero sin pretender por otra parte solucionar un problema tan complejo.

Pienso que la Iglesia y el cristianismo del futuro tienen que tomar en serio los paradigmas de la Creación, de la Encarnación y de la Cruz, de la Resurrección y el Espíritu, y finalmente tomar en serio la dimensión mística que tanto nos une a las religiones orientales como a las religiones monoteístas o abrahámicas.

a) *El paradigma de la creación* y no tanto el resaltar el concepto de pueblo elegido. Sin olvidar éste, pero que este no termine sobreponiéndose sobre el de la creación.

b) *El paradigma de la encarnación*, porque ella nos dice mucho de la discreción de Dios, y la forma tan silenciosa y pobre con la que Dios entra en la historia [Cfr. Lc 2, 7]. Esta idea está muy bien recogida en la carta de Pablo a los Filipenses, en la que habla de la *kenosis de Jesús*: «El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte en cruz» [2, 6-9].

c) *El paradigma de la cruz* porque ella dice mucho de la perversión de la religión, una religión que termina asfixiando el mensaje original de Jesús, que vino a ser un yugo llevadero y una carga ligera. Jesús muere porque fue un hombre libre ante una religión que ponía la Ley por encima de la Gracia.

d) *El paradigma de la Resurrección y del Espíritu Santo*. En primer lugar la resurrección porque Dios Padre termina dando la razón a Jesús su Hijo, comunicando a toda la humanidad que es un Dios que ama la vida, y que la religión puede convertirse en instrumento de muerte. Por mucho que Dios sea un Misterio —afirmaba Jon Sobrino— lo que sí sabemos es que Dios ama la vida y no

la muerte. ¿Qué Dios testimonian las religiones?, ¿es un Dios que nos hace felices o amargamos la vida a los demás con esa religión?

Y *el paradigma del Espíritu*, porque éste nos lleva a la verdad plena y que obra más allá de la Iglesia o de un pueblo o religión determinada.

e) Por último, el *paradigma de la mística*, porque es la única dimensión que nos une a todas las grandes religiones, sea las proféticas (monoteístas) como las interiores (budismo, hinduismo, taoísmo y confucionismo). La mística que nos lleva a lo que Karl Rahner dijo en uno de sus escritos: «El cristiano del futuro será un místico o no será nada». Dádonos a entender que se trata de haber tenido una experiencia de Dios, fiarnos de él, y a su vez esta experiencia no nos evade del mundo, sino que nos compromete para la transformación del mundo. Y esto mismo se puede aplicar al resto de las religiones.

Con el teólogo Michael Amaladoss diremos que «la religión es para la vida» y no para la teoría. La teoría no queda descartada, pero tiene que ayudar a encontrar nuevos modos de convivir en una sociedad multirreligiosa.

Y la mística nos dice también que al final por muchos dogmas y doctrinas que tengamos, y nuestra experiencia de Dios sea muy profunda, Dios no deja de ser un misterio que no poseemos, sino que nos tenemos que dejar poseer por él.

Desde este planteamiento concluyo con esta última aportación. El Evangelio nos habla de «dar gratis lo que gratis hemos recibido» [Mt 10, 8]. Por lo tanto, aunque Jesús sea «camino, verdad y vida», no es para avasallar a nadie. San Agustín lo expresaba muy bien, dirigiéndose a Dios: «Tu verdad no es mía ni de aquél, sino de todos nosotros».

Verdaderamente, el genuino espíritu religioso constituye uno de esos puntos donde la humanidad tiene una magnífica ocasión para aprender que, cuando se trata de lo verdadero y auténtico, todo es de todos y que sólo el compartir enriquece, mientras que el acaparamiento empobrece.

El diálogo entre las religiones no es así un capricho, sino que constituye una condición intrínseca de su verdad, porque no es posible acercarse solas, sino encerrados en el egoísmo de los propios límites, a la riqueza infinita de la oferta divina.

Únicamente entre todos, dando y recibiendo, en un continuo intercambio de descubrimientos y experiencias, de crítica y enriquecimiento mutuo, sintiendo como propio lo ajeno y como de los demás lo propio, se va construyendo en la historia la respuesta a la revelación salvadora. Por eso constituye igualmente uno de los mejores fundamentos para la fraternidad humana.

Los acontecimientos mundiales hacen imposible no hacer una referencia dolorosa, y exigen insistir en una lección indispensable. Que todavía hoy

pueda hablarse de algo tan monstruoso como las «guerras de religión» indica la terrible perversión a que los humanos podemos arrastrar lo mejor.

Pero al mismo tiempo constituye una prueba de la importancia decisiva de tomar en toda su seriedad y trascendencia el diálogo de las religiones¹².

Algunas reflexiones finales

Al final de todo este recorrido podemos concluir con una cuestión que ha sido la cruz de la teología desde comienzos del cristianismo: ¿Se salvan los no cristianos? Sobre este interrogante hay dos verdades reveladas indiscutibles: ¡La voluntad salvadora universal de Dios y la absoluta necesidad de la fe! Pero su combinación en el arco de los paganos parece más una contradicción que un misterio. En torno a la voluntad salvadora universal de Dios reina hoy, después de muchas herejías en la historia de la Iglesia, una claridad relativa. ¿Pero y la necesidad de la fe? ¿Qué fe es necesaria? ¿Qué es, en términos generales, fe? ¿Qué mínimo de fe es necesario y suficiente para que un infiel, en África central o en la cristiana Europa, consiga la salvación?

La respuesta viene a ser lo que ya hemos destacado en los puntos anteriores:

1. Si según la carta a los Romanos del apóstol Pablo, los paganos pueden reconocer, si quieren, la naturaleza invisible de Dios y su potencia eterna por las obras de la creación [Rom 1].

2. Si judíos y paganos no deben preciarse de su singular revelación, dado que los paganos pueden cumplir, al seguir su conciencia, la ley que llevan escrita en el corazón, y que «son justificados por Dios» no los que oyen la Ley, sino los que la practican [Rom 2].

3. Si, según el discurso paulino en los Hechos de los Apóstoles, de época posterior, Dios da testimonio de sí a los paganos con sus hechos [Hech 16] e incluso los paganos buscan al dios desconocido, que les es cercano, en el que viven, se mueven y existen, y del que son descendencia [Hechos 17].

4. Si, además, todos estos testimonios de la Escritura se confirman en la doctrina de la Iglesia y en Tomás de Aquino: entonces tiene que existir algo así como un totalmente originario «nivel mínimo de fe» al alcance, en principio, de todo hombre, incluso del no cristiano, y eso ¡antes de toda fe expresada en Dios y en Cristo! Una razón creyente (*ratio fidelis*) o una fe razonable: a esta fe que

12. A. TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones entre la teología y la teopraxis*, en www.Sevicioskoinonia.org/relat/317.htm.

no es en absoluto irracional y que Hans Küng llama, para distinguirla de la fe expresada en Dios y Cristo, «confianza originaria o básica»¹³.

5. Si las actitudes cristianas han evolucionado del eclesiocentrismo al cristocentrismo y de éste al teocentrismo, deben evolucionar ahora hacia lo que en símbolos cristianos podría ser llamado «reinocentrismo» o, dicho con un término más técnico, «soteriocentrismo». ¿Qué significa esto? Significa que, para los cristianos, lo que constituye la base y la meta del diálogo interreligioso, lo que hace posible el entendimiento entre las religiones, lo que une a las religiones en un discurso y praxis común, no es cómo se relacionan con Cristo, ni siquiera cómo responden y conciben a Dios, sino más bien hasta dónde están promoviendo el bienestar humano, la felicidad de las personas, la liberación del sufrimiento, la integración de los pobres y las no-personas en una sociedad que sea más humana y más habitable que esta sociedad desbocada que entre todos hemos organizado y en la que los satisfechos nos sentimos a gusto y seguros.

II. PARTE. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN ALGUNOS DOCUMENTOS MÁS RECIENTES

Hace dos años conmemorábamos los 40 años de la apertura del concilio Vaticano II [11. de octubre de 1962]. Sin duda este Concilio ha sido el acontecimiento más importante de la Iglesia del siglo XX. En la mente del Papa Juan XXIII (iniciador de este Concilio ecuménico) tres eran los puntos claves de todo el concilio: el diálogo con el mundo, el ecumenismo y la opción, no exclusiva, pero sí preferencial por los pobres.

A partir del reconocimiento de la presencia de valores salvíficos en otras confesiones cristianas se produjo una apertura hacia el judaísmo y una comprensión distinta de las grandes religiones de la humanidad. Este hecho va a marcar un hito en la historia de la Iglesia pues por primera vez se va a dedicar un esquema propio dedicado al tema del diálogo con las otras religiones. Nos referimos a la Declaración *Nostra aetate* (NA), promulgada por Pablo VI el 28 de octubre de 1965, poniendo fin a una agitada discusión. Esta declaración fue aprobada con 2.221 votos a favor, 88 en contra y 2 abstenciones¹⁴.

El concilio Vaticano II puso fin a una cierta visión negativa del cristianismo

13. H. KÜNG, *Libertad conquistada. Memorias*, Trotta, Madrid 2003, 125.

14. Para un análisis de la historia y significado de este texto conciliar envío al artículo de Jacques Vidal, «*Nostra aetate* [Vaticano II]», en P. POUPARD (Dir), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987, pp. 1288-1292.

con relación a otras religiones. Recordemos solamente aquel decreto del concilio de Florencia en 1442:

Del modo más firme sostenemos, y de ninguna manera dudamos, que no sólo todos los paganos, sino también los judíos, y todos los herejes y cismáticos que mueran fuera de la Iglesia Católica, irán al fuego eterno preparado para el demonio y sus ángeles¹⁵.

Más de quinientos años después el concilio Vaticano II en la declaración *Nostra aetate* afirmaba en tono más evangélico y humano:

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen [NA].

Hace unos veinte años el teólogo suizo Hans Küng deseaba la celebración de un concilio Vaticano III, para abordar algunos de los nuevos problemas que va trayendo la historia: los laicos, ordenación de varones casados y de mujeres. Pues bien, alguien preguntó a Karl Rahner qué pensaba de esta propuesta de Küng, y el teólogo jesuita respondió: «¿Vaticano III? Todavía tienen que pasar cien años antes de que la Iglesia asuma real y cordialmente el Vaticano II».

En este sentido puedo afirmar que en relación al diálogo interreligioso, a pesar de haber dado pasos muy importantes, aún nos quedan muchos prejuicios por superar y sobre todo existe mucho desconocimiento entre las distintas religiones.

Mi planteamiento va a tener tres partes. Una primera en la que voy a presentar los puntos más relevantes del documento «Diálogo y anuncio» (DA); en la segunda pretendo destacar la novedad de esta Instrucción en relación a otros documentos que se han publicado sobre el diálogo interreligioso y al final presento las perspectivas de futuro del diálogo entre las grandes religiones.

15. *De Fide, ad Petrum* 38 [79]. PL 65, 704.

3.1. Análisis telógico del documento «Diálogo y anuncio» [1991]¹⁶

Este documento se publicó con motivo del 25 aniversario de la proclamación de la declaración *Nostra aetate*, con el fin de que ofreciera ulteriores reflexiones sobre los dos tópicos tan estrechamente relacionados, es decir el diálogo y el anuncio. La insistencia del magisterio de la Iglesia en presentar las virtualidades del diálogo, y quizá una teología sobre la valoración cristiana de las religiones todavía no definitivamente clarificada, habían contribuido a introducir algunas perplejidades y confusiones en los ambientes misioneros, no siempre capaces de acomodar con suficiente rapidez sus principios y estrategias a las nuevas perspectivas. En algunos sectores se pudo abrigar la sospecha de que la proclamación directa del Evangelio de Cristo y todos los ingentes y meritorios esfuerzos entregados a ella habían perdido sentido, dado que la Iglesia llamaba una y otra vez la atención, desde la celebración del Vaticano II, sobre la existencia de elementos salvíficos también en otras religiones.

De aquí que pareciera oportuno remarcar que «el anuncio y el diálogo, cada uno en su propio ámbito, son considerados como elementos esenciales y formas auténticas de la única misión evangelizadora de la Iglesia» [DA n. 2].

Pero más allá de las perplejidades y confusiones sobre los dos tópicos diálogo y anuncio veo en el documento una solución muy lúcida para resolver el problema. Y se trata de aclarar la cuestión *del método*, el camino que se pretende seguir para que el diálogo con las otras religiones y el anuncio del Evangelio alcancen su mayor sentido y profundidad.

A la hora de hacer teología hay que hablar de un *Acto primero*, en donde primero viene la experiencia de Dios, la vida, el silencio, la contemplación, la praxis; y después vendría el *Acto segundo* que es el hablar, el anunciar, la reflexión que nace de una experiencia en y dentro de la comunidad eclesial. Y no sólo en la comunidad cristiana, sino en la aldea global en que estamos viviendo. No se puede dialogar ni anunciar si primero no hemos vivido y experimentado lo que cada religión cree. No hay diálogo verdadero si no hay identidad¹⁷, y si no se anuncia lo que hemos madurado a la luz de la contemplación y una reflexión

16. PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO Y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Diálogo y anuncio. Instrucción sobre el anuncio del evangelio y el diálogo interreligioso*, 19 de mayo de 1991, en AAS [1992], 414-446. Recordamos que siete años antes el *Secretariado por los no cristianos* había publicado otro documento sobre este mismo tema: *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y misión*, Pentecostés 1984.

17. «El diálogo no tiene que dejar a un lado las propias convicciones religiosas» [DA, 48].

sería de nuestra fe y conocimiento de lo que piensa aquel que cree distinto a mí¹⁸.

La era del pluralismo religioso nos obliga no solamente a experimentar a Dios desde el círculo cerrado de la parroquia, de la Iglesia católica o desde el cristianismo en general, sino desde las distintas tradiciones religiosas con las que convivimos todos los días.

De ahí que a la hora de hablar de teología del diálogo interreligioso, tenemos que tener muy presente esta praxis y esta experiencia.

Sostengo que ha habido más teología del diálogo interreligioso en la acogida fraterna a muchos emigrantes encerrados en una iglesia de Barcelona, y otras experiencias que están viviendo en otras comunidades cristianas vivas, que en muchos libros sesudos sobre teología de las religiones y muchos documentos de la Iglesia sobre el diálogo interreligioso. Contaba al respecto el que fuera obispo de Málaga, Ramón Buxarrais, que en Barcelona se habían dado algunas conversiones de familias musulmanas al cristianismo, porque habían visto el Dios amor, el Dios de la Vida en esas comunidades cristianas que les habían acogido con los brazos abiertos.

Es lo que en definitiva el teólogo Hans Urs von Balthasar sostiene en su obra *Sólo el amor es digno de fe*¹⁹. Ahora bien, también es verdad que esta experiencia de diálogo sincero y de anuncio deberá ser enriquecida por una seria reflexión teológica.

Diálogo y anuncio están unidos estrechamente y no se pueden separar. Pero ¿qué podemos anunciar si no hay nada que anunciar, o a veces sólo palabras? ¿qué podemos dialogar si hay un desconocimiento de la religión del otro con quien pretendo dialogar? ¿Es sólo un mandato ciego del id y proclamar el Evangelio? Afirma DA que el mayor obstáculo del diálogo es el desconocimiento mutuo y los prejuicios.

Todo lo dicho hasta el momento lo quiero matizar con lo que DA escribe el n. 42 acerca de las cuatro formas de todo diálogo interreligioso:

- a) *El diálogo de la vida*, en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas.

18. Es verdad que nosotros podemos decir que Jesús es la Verdad, el único Mediador entre nosotros y Dios, pero «la plenitud de la verdad recibida en Cristo no da a cada uno de los cristianos la garantía de haber asimilado plenamente tal verdad. En última instancia, la verdad no es algo que poseemos, sino una Persona por la que tenemos que dejarnos poseer» [DA, 49].

19. Sígueme, Salamanca 1995, 4 ed.

- b) *El diálogo de las obras*, en el que los cristianos y las restantes personas colaboran con vistas al desarrollo integral y la libertad de la gente.
- c) *El diálogo de los intercambios teológicos*, en el que los expertos buscan profundizar la comprensión de sus respectivas herencias religiosas y apreciar recíprocamente sus propios valores espirituales.
- d) *El diálogo de la experiencia religiosa*, en el que las personas enraizadas en sus propias tradiciones religiosas comparten sus riquezas espirituales, por ejemplo en lo que se refiere a la oración y la contemplación, la fe y las vías de la búsqueda de Dios y del Absoluto.

No se puede reducir el diálogo al intercambio teológico, reservado a los especialistas. La teología no es lo primero sino en primer lugar viene la experiencia religiosa de todos los hombres activos de la comunidad eclesial.

Otro interrogante sería: ¿para qué se dialoga y se anuncia?

Aquí no basta en quedarse en el compartir las riqueza espirituales, la oración o reflexiones teológicas. Nos tiene que llevar al desarrollo integral, la justicia social y la liberación humana. Dice así DA en el n. 44:

Las iglesias locales, como testigos de Jesucristo, están llamadas a empeñarse en este campo desinteresada e imparcialmente. Tienen que luchar en favor de los derechos humanos, proclamar las existencias de la justicia y denunciar las injusticias no sólo cuando son víctimas de ellas sus propios miembros, sino también independientemente de la pertenencia religiosa de las víctimas. Es imprescindible, además, que todos se asocien para resolver los grandes problemas que la sociedad y el mundo deben afrontar, así como promover la educación en favor de la educación en favor de la justicia y la paz.

Y en el n. 45 se afirma:

Otro ámbito en el que hoy aparece urgente el diálogo interreligioso es el de la cultura. Las religiones han contribuido al progreso de la cultura (y en cierto modo, han sido su alma) y a la edificación de una sociedad más humana. Pero en algunas cosas las prácticas religiosas han tenido un influjo alienante en la cultura.

¿Sigue siendo hoy verdad aquello que Pablo VI decía que el drama de la evangelización es la ruptura entre fe y cultura?

Una cultura autónoma, secularizada, puede desempeñar un papel crítico respecto a algunos elementos negativos de determinadas religiones. Pero yo me cuestiono, al igual que muchos otros: ¿han asumido en serio las religiones el reto de la Modernidad? ¿ha sido crítica la religión ante la cultura postmoderna?

Además quiero destacar en este primer apartado los frutos del verdadero diálogo y como no, también los obstáculos para el diálogo.

Comienzo en primer lugar con los frutos en que están recogidos en el n. 50 de la Instrucción:

Si los cristianos cultivan semejante apertura y si aceptan ser probados, les será posible recoger los frutos del diálogo. Descubrirán con admiración todo lo que la acción de Dios, a través de Jesucristo y su Espíritu, ha realizado y sigue realizando en el mundo y en la Humanidad entera. Lejos de debilitar su fe, el diálogo verdadero la hará más profunda. Llegarán a ser cada vez más conscientes de su identidad cristiana y percibirán más claramente los elementos distintivos del mensaje cristiano. Su fe se abrirá a nuevas dimensiones al descubrir la presencia operante del misterio de Jesucristo más allá de los confines visibles de la Iglesia y de la grey cristiana.

En el n. 52 de DA destaca especialmente algunos de los principales obstáculos:

- Una fe escasamente enraizada.
- Un conocimiento y una comprensión insuficientes del credo y de las prácticas de las otras religiones, que impiden apreciar su significado y que llevan, a veces, a interpretaciones equivocadas.
- Factores sociopolíticos o ciertos hechos del pasado.
- Un espíritu polémico al expresar las convicciones religiosas.
- La autosuficiencia y la falta de apertura, que conducen a actitudes defensivas o agresivas.
- Ciertas características del actual clima religioso: el materialismo creciente, la indiferencia religiosa y la multiplicación de las sectas religiosas, que engendran confusión y hacen que surjan nuevos problemas.

Pero estos obstáculos, aun siendo reales, no deben hacer que se subestimen las posibilidades de diálogo o que se olviden los resultados que se han conseguido hasta el momento. El diálogo ha tenido un impacto positivo en la Iglesia misma. También las otras religiones fueron impulsadas por medio del diálogo hacia la renovación y una mayor apertura. El diálogo interreligioso ha permitido a la Iglesia compartir los valores evangélicos con los demás. Por ello, a pesar de las dificultades, el compromiso de la Iglesia en el diálogo sigue siendo firme e irreversible [DA 54].

3.2. La novedad de DA con respecto a otros documentos

La Instrucción DA se comprende como un desarrollo de la encíclica *Redemptoris missio* (RM) de Juan Pablo II, dada a conocer poco antes de su publicación, y está estrechamente relacionado con ella, hasta el punto de que es instructivo llevar a cabo una detallada comparación entre sus textos que ponga de manifiesto coincidencias y discrepancias de relieve teológico.

Precisamente ha sido el teólogo belga Jacques Dupuis quien en un artículo²⁰ ha hecho un análisis teológico señalando las convergencias y divergencias entre ambos documentos (DA y RM).

Un punto de contacto entre la RM y DA está en relación entre la Iglesia y el Reino de Dios, y de su importancia para la teología de las religiones. Dupuis constata que mientras el concilio Vaticano II, en la Constitución dogmática *Lumen gentium* [nn. 3, 5, 9, 48] demostraban una clara distinción entre Iglesia y Reino de Dios presentes en la historia, sin embargo sigue aún identificando el Reino de Dios con la Iglesia, ya sea en su realidad histórica como en su cumplimiento escatológico. Esta misma actitud se ve en el documento de la Comisión Teológica Internacional *Temas selectos de eclesiología* [1984]²¹, con motivo del XX aniversario de la clausura del concilio Vaticano II, especialmente en el cap. X. Sin embargo, en la RM y DA declaran que el Reino de Dios es una realidad más amplia y vasta de la Iglesia: éste está presente y obra más allá de sus confines incluso también entre los miembros de otras tradiciones religiosas²². Dice así por ejemplo DA en el n. 35:

Los miembros de las otras tradiciones religiosas están ordenados u orientados (ordinantur) a la Iglesia, en cuanto es el sacramento en el que el reino de Dios está presente «misteriosamente», dado que, en la medida en que ellos respondan a la llamada de Dios percibida en su conciencia, se salvan en Jesucristo y, por consiguiente, comparten de alguna manera, ya ahora, la realidad significada por el Reino. La misión de la Iglesia es hacer crecer «el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo» [Ap 11, 5], cuya sierva es. Así, pues, una parte de este papel consiste en reconocer que la realidad incipiente de este Reino puede encontrarse también fuera de los confines de la Iglesia, por ejemplo, en el corazón de

20. *Dialogo e annuncio in due presenti documenti*, en «La Civiltà Cattolica» 2 [1992], 221-236. Ver también los análisis de estos documentos en la obra de Horst Bürkle, *Las preguntas de las religiones*, Ed. EDICEP, Valencia 2002, especialmente 93-100.

21. Nosotros seguimos la edición preparada por Cándido Pozo, *Documentos 1969-1996*, La BAC, Madrid 1998, para este documento ver las pp. 327-375.

22. Ver de la RM el n. 20 y DA el n. 35.

los seguidores de otras tradiciones religiosas, siempre que vivan los valores evangélicos y permanezcan abiertos a la acción del Espíritu.

Un punto aún un tanto oscuro es el papel que juegan las otras religiones en el misterio de la salvación de Jesucristo. En la RM a juicio de Jacques Dupuis no se pronuncia explícitamente sobre el argumento, a pesar de que admita que el Espíritu Santo obra no solo en las personas, sino también en las tradiciones religiosas a las que pertenece [Cfr. RM 28]. El documento DA sin embargo va incluso más allá de las declaraciones del Vaticano II, según el cual la salvación en Jesucristo alcanza a los otros a través de la obediencia a los dictámenes de su conciencia [Cfr. LG 16]. La Instrucción DA añade que «a través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su conciencia, los miembros de otras religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como su salvador [DA n. 29].

Destaca Dupuis con precisión que DA pone el acento en el diálogo interreligioso, cosa que la RM no lo hace. Además la perspectiva de la RM aparece más eclesiocéntrica con respecto a DA que es más cristocéntrica.

En cuanto a la relación entre diálogo y anuncio, ya sea la RM como DA afirman con claridad que estos dos elementos son diversos en la misión evangelizadora de la Iglesia, pero que no se tienen que confundir ni separar [Cf. RM 55 y DA 77 y 82]. Citamos como ejemplo el n. 77 de DA:

El diálogo interreligioso y el anuncio, si bien no están colocados en el mismo nivel, son elementos auténticos de la misión evangelizadora de la Iglesia. Son legítimos y necesarios. Están íntimamente ligados, pero no son intercambiables: el verdadero diálogo interreligioso supone por parte del cristiano el deseo de hacer conocer, reconocer y amar mejor a Jesucristo; su anuncio ha de llevarse a cabo con el espíritu evangélico del diálogo. Las dos actividades permanecen distintas pero, como demuestra la experiencia, la misma Iglesia local y la misma persona, pueden estar empeñadas diversamente en ambas.

Pero DA sostiene con más precisión que RM que el diálogo permanece orientado hacia el anuncio, «puesto que en éste el proceso dinámico de la misión evangelizadora de la Iglesia alcanza su culmen y plenitud» [Cfr. n. 82; y en RM n. 13].

En comparación con los documentos del concilio Vaticano II, ya sea la RM como DA empujan a reconocer la presencia activa del Reino de Dios más allá de los confines de la Iglesia, en el ámbito de otras tradiciones religiosas.

Y, por último, el Vaticano II aconsejaba el diálogo con otras tradiciones religiosas [Cfr. NA 2 y GS 92], pero sin afirmar que eso es parte integrante de la misión evangelizadora de la Iglesia. Sin embargo esto viene señalado con claridad en la RM y DA. Además sea RM como DA desarrollan un amplio concepto de evangelización, que no ha sido desarrollado en el concilio Vaticano II, y aclaran a su vez que el diálogo no puede ser reducido a un mero instrumento del anuncio, sino a su valor intrínseco. De aquí que con Dupuis sostenemos que sea a RM como DA, con distintos acentos y matices, constituyen un paso adelante en la doctrina de la Iglesia sobre las religiones, la evangelización, el diálogo y el anuncio²³.

III. PARTE. HACIA NUEVO PARADIGMA DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Como señalábamos al inicio, a lo largo de estos últimos años en los que se ha venido esclareciendo la búsqueda de una propia identidad de la Teología Fundamental, ha surgido como tema central de esta disciplina teológica el diálogo con las otras religiones. Es lo que estos últimos años se denomina como *Teología de las religiones*²⁴ o *Teología cristiana del pluralismo religioso*²⁵ como le gusta definir al teólogo Jacques Dupuis. Pues bien en esta disciplina teológica se distinguen cuatro paradigmas o modelos que han marcado la relación del cristianismo con las otras religiones y la forma de enjuiciar a estas. Nuestra intención es presentar en forma de síntesis estos cuatro modelos.

El primero viene denominado como *exclusivista eclesiocéntrico* que desde la fórmula de san Cipriano de Cartago se ha caracterizado por el axioma «*extra ecclesiam nulla salus*». Es decir, fuera de la Iglesia no hay salvación. Y sabemos

23. Cf. J. DUPUIS, *a.c.*, 236.

24. Sobre este tema se han escrito importantes estudios: J. MORALES, *Teología de las religiones*, RIALP, Madrid 2000; M. Seckler, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, en «Theologische Quartalschrift» 166 [1986], 164-184; F. GIOIA, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (1963-1993)*, Vaticano 1994; V. BOUBLIK, *Teologia delle Religioni*, Roma 1973; M. DHAVAMONY, *Teología de las Religiones: reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998; *ibid.*, *Pluralismo religioso y misión de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2002; A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Cuadernos de Fe y Secularidad, Sal Terrae, Santander 1992; J. J. ALEMANY, *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; G. Gäde, *Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003.

25. Para ello envío a su importante obra: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000. Del mismo autor su obra más reciente *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2002.

que este axioma era aplicado a todos aquellos cristianos que habían destruido la unidad de la comunidad eclesial y se habían apartado de la Iglesia. Más tarde esto se extendió a judíos, musulmanes y paganos pues se pensaba que el mensaje de Cristo había llegado a toda la humanidad, y por lo tanto eran culpables de no querer aceptar la verdadera religión.

El segundo paradigma es el llamado *exclusivista cristocéntrico* cuyo mayor representante ha sido el teólogo protestante Karl Barth. Este teólogo estaba convencido que el cristianismo no era una religión pues es sólo revelación de Dios al hombre. Y esta es la única verdad: la revelación de Dios a través de Jesucristo. Y por ser Jesús la revelación de Dios ha superado al resto de las religiones de forma definitiva y total. Las demás religiones son falsas porque son un intento de apoderarse de Dios por la mera búsqueda humana, en la que el ser humano quiere justificarse a sí mismo. Según Barth, sólo el cristianismo tiene, «con toda legitimidad, el derecho a ser religión misionera, es decir, a enfrentarse con todas las religiones para invitarlas, con una confianza absoluta en sí mismo, a convertirse de sus caminos y seguir el cristianismo»²⁶.

El tercero es *el modelo o paradigma inclusivista (de matiz cristocéntrico-trinitario)* que se presenta con la pretensión de hacer justicia tanto a la unicidad de Jesucristo en el orden de la salvación como la voluntad salvífica universal de Dios. Este modelo es el que caracteriza a la visión de la Declaración Nostra Aetate [nn. 1, 2] y otros documentos del concilio Vaticano II [LG 16, GS 22, AG nn. 10, 9], y con algunas matizaciones posteriores en otras encíclicas y documentos hasta la Instrucción *Dominus Iesu* [5 de septiembre de 2000]. Este modelo se podría resumir de este modo: Por un lado, Jesucristo es claramente afirmado como revelación definitiva de Dios y Salvador absoluto; por otro, queda abierta la puerta al reconocimiento sincero de manifestaciones divinas en la historia de la humanidad y en las diferentes culturas, y de elementos de gracia en el seno de otras tradiciones religiosas para la salvación de sus miembros. Revelado de una vez para siempre en Cristo Jesús, Dios —y el misterio de Cristo— está de todos modos presente y en acción en las demás tradiciones religiosas. ¿Cómo? Es lo que debe aclarar una teología de las religiones. En este sentido creo que la declaración *Diálogo y anuncio* ya ha dado una respuesta en los números que anteriormente hemos citado nn. 28 y 29. En pocas palabras diremos que los miembros de dichas tradiciones reciben la salvación en Jesucristo, no a pesar de sus religiones, sino a través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su conciencia.

26. K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión*, Marova/Fontanela, Madrid/Barcelona 1973, 192.

Existe también *el modelo pluralista o teocéntrico liberal* que sostiene que todas las religiones son diversos caminos de salvación. De forma muy resumida diremos que para este paradigma lo importante es Dios, y no la mediación de otras profetas o líderes religiosos. Lo que une a todas las religiones es la creencia en el Absoluto, en un Dios creador. Jesucristo viene reducido en este modelo a un profeta, a un mediador entre muchos otros. Pero decir que Jesús es el único camino, la verdad y el único Mediador entre Dios y las demás seres iría en contra de las demás alianzas que Dios ha hecho a través de la historia. Uno de los mayores representantes de esta corriente teocéntrica es el teólogo John Hick²⁷.

En este modelo pluralista teocéntrico se concentra a su vez en un mayor compromiso de todas las religiones por la paz, por implantar la justicia y la lucha de la liberación de los pueblos oprimidos. No son los problemas dogmáticos los que nos tienen que enfrentar, sino el compromiso por una ética mundial, en la que se respete la dignidad de todo ser humano. Pues lo más importante en el diálogo ecuménico interreligioso es el clima de confianza. Y sobre todo «no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones, y no habrá paz entre las religiones sin diálogo de las religiones»²⁸.

¿Qué pensar de estos cuatro modelos? ¿Son el único camino para un auténtico diálogo entre las religiones en esta era de la globalización? ¿Existe otra alternativa frente a este nuevo milenio?

Personalmente siempre me ha llamado la atención la confesión personal que hace algunos años hacía el teólogo Raimon Pannikar, que es de madre católica y padre hindú: «*Me fui a la India cristiano, me descubrí hindú y regresé budhista, sin dejar en ningún momento de ser cristiano*»²⁹.

La globalización es un proceso que también afecta a las religiones. Ninguna religión vive aislada y encerrada en sí misma. Cada una tiene que contar con que pronto vendrá uno de fuera, mientras que uno de dentro saldrá a un mundo totalmente distinto, para más tarde regresar de nuevo.

Es de desear que —al igual que Pannikar que sin perder su identidad de teólogo cristiano, supo asumir y aprender de las demás religiones— también los

27. De este autor destacamos algunas de sus obras: *An interpretation of religion*, London 1989; *The Rainbow of Faiths. A Christian Theology of Religions*, Louisville 1995.

28. En este sentido envío al excelente libro de Hans KÜNG, *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización, o.c.*, 76. Para Küng la religión fanatiza se convierte en un peligro para la paz mundial.

²⁹ Citado por María TOSCANO LIRIA-Germán ANCOCHEA SOTO, *¿Qué decimos cuando decimos Dios? El Dios que el hombre ha pensado*, Ed. Obelisco, Barcelona 2001, 552.

hombres y mujeres que profesamos una creencia podamos vivir la auténtica cultura de la alteridad y comunión para que hagamos un mundo más justo donde abunde la paz. Aquí nos jugamos las religiones nuestra credibilidad y nuestro futuro en este nuevo milenio.

4. Hacia una pedagogía del encuentro religioso

La cuestión central no es si la Iglesia tiene que proclamar el Evangelio o comprometerse en el diálogo, sino, más bien, si los cristianos están realmente compartiendo su vida con sus vecinos de otras religiones. Lo fundamental no es optar por una Iglesia que dialoga y otra que proclama el Evangelio, sino optar por una Iglesia que sigue la orientación del Espíritu que le conduce a compartir humanamente la vida con los demás, y que, de este modo, se compromete constantemente en el diálogo, el testimonio y la proclamación, o bien por una Iglesia que se encierra en sí misma y se afirma como un gueto al que apenas le preocupa o se compromete con los miembros de otras religiones, con quienes los cristianos comparten una cultura, una historia, una ciudadanía y un destino humano común.

El diálogo no es suficiente, habría que experimentar cómo vive un musulmán los acontecimientos centrales de su vida, como por ejemplo el momento de la muerte. Así repetían unos familiares de religión musulmana ante el momento en que el abuelo estaba a punto de morir: «¡Oh Dios! Te pido que cuando llegue el momento de mi muerte puedan pronunciar mis labios: «No hay otro Dios que Alá». El abuelo murió, su esposa y tres hijos mayores no cesaron de repetir junto a su lecho, en su nombre: «no hay otro Dios que Alá».

Ante este hecho, el teólogo Thomas Michel hace esta confesión: «Aquella noche aprendí más sobre la actitud que tiene un musulmán ante la muerte que lo que había aprendido durante mis años de doctorado sobre el pensamiento islámico»³⁰.

Otro ejemplo que pone T. Michel es un diálogo que tuvo con unas mujeres musulmanas a las que nunca conoció. Estaba Michel dando una introducción a la teología cristiana en la Facultad de Teología de la Universidad de Selcuk de Konya (Turquía), la ciudad del querido poeta y santo sufí Mevlana (Jala al-Din Rumi). Se alojaba en aquellos momentos en un piso pequeño de un barrio de clase obrera en el que la gente le conocía, le apreciaba como «rahip», que es el

30. T. MICHEL, *Hacia una pedagogía del encuentro religioso*, en «Concilium» 302 [2003], 625-634, aquí 631.

término que el Corán aplica al monje cristiano (rahib). Una tarde, un poco después de haber iniciado sus clases en la universidad, al regresar a casa se encontró a un hombre sentado en la escalera frente a su piso que estaba esperándole. Le dijo que su mujer había pasado temprano por su casa pero que la puerta estaba cerrada. Sí, le contestó T. Michel, pues normalmente cerraba la puerta cuando no estaba en casa. El hombre musulmán le contestó que no tenían que preocuparse, porque las mujeres del barrio estaban siempre dando vueltas y detectarían a cualquier desconocido que intentara meterse con él.

Michel cayó en la cuenta de que el hecho de que él cerrara la puerta era para ellos una señal de su desconfianza, así que nunca más volvió a cerrar la puerta durante su estancia en Konya. Frecuentemente, al regresar de la universidad se encontraba con que alguien había dejado de forma anónima un cuenco de arroz y berenjenas etc... Otros días, al regresar se encontraba con la ropa lavada, los suelos fregados, las sábanas cambiadas etc... Cuenta que nunca vió a la persona o las personas que realizaban este servicio, aunque siempre sospechó que eran las mujeres del barrio.

Todo esto lo vivió Michel durante seis meses, hasta que, al finalizar el semestre, llegó el momento de dejar Konya y regresar a Roma. A uno de los hombres que se pasaron por su casa para desearle un feliz viaje le hizo una última petición. Le dijo todo cuanto habían hecho por él las mujeres del barrio y le preguntó si podía saludarlas para agradecerles la generosa ayuda que había recibido durante aquellos meses. Aquel hombre de religión musulmana le respondió: «No tiene por qué conocerlas. No lo han hecho por usted, sino por Dios, y Dios, que ve todo cuanto hacemos, se lo recompensará». El Corán enseña que los *rahipler* (monjes) constituyen una de las razones por las que los cristianos son la comunidad más cercana en amistad a los musulmanes, así que para los musulmanes tratarle con amabilidad es un acto de culto.

Y concluye Thomas Michel:

Ni este hombre que así me habló ni tampoco aquellas mujeres, que yo no conocía, y que daban culto a Dios a través de la hospitalidad, eran especialistas en ciencias religiosas, y, aun así, me enseñaron la importante conexión que existe entre culto a Dios y el generoso servicio al extranjero que está en medio de ti³¹.

¿Utiliza Dios estos encuentros para que seamos mejores cristianos? Creemos que a través de esos encuentros y experiencias, sea entre cristianos en medio

31. *Ibid.*, 632.

de musulmanes o viceversa, nos hace ser más ricos espiritualmente. Solo viendo juntos pueden los hombres superar los prejuicios, las caricaturas y los estereotipos que se han transmitido de una generación a otra y que a menudo refuerzan los medios de comunicación.

Algunos cristianos, tal vez, reducen el beneficio del diálogo a una mejor comprensión de la fe del otro, y rechazan la posibilidad de un mutuo enriquecimiento, como si esto implicara una carencia en la fe cristiana. El Papa Juan Pablo II ha repetido con insistencia que el diálogo debería conducir al enriquecimiento de todos, de los cristianos y también de sus prójimos de otras religiones. En su primera visita pastoral tras su elección como Papa, Juan Pablo II exhortó a los cristianos de Ankara a «considerar cada día las profundas raíces de la fe en Dios en quien también creen vuestros conciudadanos musulmanes, y a extraer de ella el principio de colaboración con la mirada puesta en el progreso humano, en la emulación de las buenas obras»³².

Aún con mayor claridad, dirigiéndose a los musulmanes que viven en Bruselas, el Papa exhortó a todos los creyentes, cristianos y musulmanes, a conocerse mejor, encontrar vías pacíficas de convivencia y enriquecerse mutuamente entre ellos. En esta misma intervención llegó a decir: «Esta emulación mutua puede beneficiar a toda la sociedad, especialmente a quienes más necesitan la justicia, el consuelo y la esperanza, en una palabra, a quienes necesitan razones para vivir»³³.

Conclusión: El futuro del diálogo interreligioso

¿Qué ha quedado de este espíritu que inició el Concilio? ¿Cuál ha sido su recepción?

En este sentido puedo afirmar que con relación al diálogo interreligioso, a pesar de haber dado pasos muy importantes, aún nos quedan muchos prejuicios por superar y sobre todo existe mucho desconocimiento entre las distintas religiones.

En esta línea, me inclino con vistas a un futuro a que definamos bien la cuestión del *método*, es decir el camino que se pretende seguir para que el diálogo con las otras religiones y el anuncio del Evangelio alcancen su mayor sentido y profundidad.

Y este método viene enmarcado por un *Acto primero*, en donde en primer lugar viene la experiencia de Dios, la vida, el silencio, la contemplación, la praxis.

32. JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa*, Ankara, 26 de noviembre de 1979.

33. JUAN PABLO II, *Discurso a los musulmanes*, Bruselas, 19 de mayo 1985.

Después vendría el *Acto segundo* que es el hablar, el anunciar, la reflexión teológica que nace de una experiencia en y dentro de la comunidad eclesial. Y pienso no sólo de la comunidad cristiana, sino en la aldea global que estamos viviendo. No se puede dialogar ni anunciar si primero no hemos vivido y experimentado lo que cada religión cree. No hay diálogo verdadero si no hay identidad. El diálogo no tiene que dejar a un lado las propias convicciones religiosas³⁴.

Es verdad que nosotros podemos decir que Jesús es la Verdad, el único Mediador entre nosotros y Dios, pero la plenitud de la verdad recibida en Cristo no da a cada uno de los cristianos la garantía de haber asimilado plenamente la verdad. En última instancia, la verdad no es algo que poseemos, sino una Persona por la que tenemos que dejarnos poseer.

Por eso, si el diálogo interreligioso aparte de estar marcado por *la caridad* (que es la mirada llena de simpatía y que vive del deseo de cooperar con los otros), *el discernimiento, la purificación y la renovación*, también habría que añadir *la humildad*. Al respecto recuerdo lo que observaba hace unos años el cardenal König cuando salió en defensa del teólogo belga Jacques Dupuis: «Yo cuando era niño me interrogaba: Yo soy, católico, pero ¿cómo será tener una fe diferente? Ahora debemos pasar a una etapa, trascendiendo los límites del mundo cristiano. Como cristianos tenemos una posición privilegiada, pero debemos ser humildes y entender que el mensaje de Cristo nos supera. Debemos tratar de comprender cuáles son los planes de Dios en las diferentes religiones».

La era del pluralismo religioso nos obliga no solamente a experimentar a Dios desde el círculo cerrado de la Iglesia católica o desde el cristianismo en general, sino desde y con los miembros de las distintas tradiciones religiosas con las que convivimos y conviviremos día a día.

Diálogo y anuncio van unidos estrechamente y no se pueden separar. Pero ¿qué podemos anunciar si no hay nada que anunciar? ¿qué podemos dialogar si hay un desconocimiento de la religión del otro con quien pretendo dialogar?³⁵

34. En este sentido compartimos la línea del teólogo Aloysius Pires al precisar que el fundamento del diálogo entre las distintas religiones es, sin duda alguna, las bienaventuranzas. Esta es la identidad que nos debe unir a todas las religiones. Pero desearía añadir que es el Sermón del Monte la verdadera identidad que deben ofrecer los cristianos a los miembros de las demás religiones.

35. Como recuerda F. WHALING: «Conocer la religión del otro significa algo más que estar simplemente informado sobre la tradición religiosa. Implica entrar en la piel del otro, caminar con sus mismos zapatos, ver el mundo como el otro lo ve, haciendo callar por amor el propio pensamiento y la palabra para acoger la palabra y la experiencia del otro»: Citado por Piero CODA, *Per una spiritualità tra le religioni*, en «Nuova Humanita» 150 [2003], 781-791, aquí 787.

En esta conclusión no me resisto a presentar la tesis central del tema que hemos desarrollado a lo largo de estas páginas:

Si una religión afirma que es la mejor y más válido camino para encontrarse con Dios, aunque haya múltiples vías de acceso, tiene que mostrar su capacidad para inculturarse en contextos socioculturales y momentos históricos diferentes. Esto implica una identidad abierta y dinámica, en constante evolución e interacción, lo cual le permite asimilar elementos de otras tradiciones, así como enriquecer su propio credo a partir de otras contribuciones que le vienen de fuera, sin que eso pierda sus rasgos específicos³⁶.

Nada nos pertenece en exclusiva y menos Dios. En el Evangelio nos dice Jesús: «dad gratis lo que gratis habéis recibido» [Mt 10, 8]. Y san Agustín lo expresaba muy bien, dirigiéndose a Dios: «Tu verdad no es mía ni de aquel, sino de todos nosotros».

Verdaderamente, el genuino espíritu constituye uno de esos puntos donde la humanidad tiene una magnífica ocasión para aprender que, cuando se trata de lo verdadero y auténtico, todo es de todos y que sólo el compartir enriquece, mientras que el acaparamiento empobrece.

El diálogo entre las religiones no es así un capricho, sino que constituye una condición intrínseca de su verdad, porque no es posible acercarse solos, encerrados en el egoísmo de los propios límites, a la riqueza infinita de la oferta divina. Únicamente entre todos, dando y recibiendo, en un continuo intercambio de descubrimientos y experiencias, de crítica y enriquecimiento mutuo, sintiendo como propio lo ajeno y como de los demás lo propio, se va construyendo en la historia la respuesta a la revelación salvadora.

Todo este planteamiento será posible si en los próximos años la Teología no cae en cristocentrismos, ni eclesiocentrismos cerrados, sino a partir del Dios de Jesucristo, que es la unidad en la pluralidad y viceversa; es alteridad y no un monoteísmo cerrado.

Juan Pablo GARCÍA MAESTRO, O.S.S.T.

*Profesor del Instituto de Teología San Alberto Magno y
del Centro Ecuménico «Testamentum Domini»
de Córdoba*

36. Y añadiría además que lo que nos va unir a todas las religiones será las distintas religiones reunidas se unan para acabar con el hambre en el mundo.