

LA FE EN UN MUNDO INTERRELIGIOSO

Juan Pablo García Maestro, OSSF¹

INTRODUCCIÓN

El 11 de octubre de 2012, el Papa Benedicto XVI, en pleno Sínodo de los Obispos sobre la Nueva Evangelización, inauguraba el Año de la Fe y conmemoraba los 50 años del inicio del Concilio Vaticano II. Este concilio ha sido, sin duda, el evento eclesial más importante de la Iglesia del siglo XX y brújula de acción para la Iglesia del siglo XXI (Juan Pablo II, “Tertio millenio ineunte”, 57). En este veintiún concilio de la historia de la Iglesia el tema central fue la Iglesia. Con acierto dijo el teólogo Karl Rahner que el Vaticano II ha sido un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia.

El Papa Giuseppe Roncalli, el beato Juan XXIII, que fue el que inauguró el Concilio Vaticano II el 11 de octubre de 1962, expresó tres grandes temas que aparecieron a lo largo de las alocuciones previas al inicio de los trabajos conciliares: la apertura al mundo moderno, la unidad de los cristianos y la Iglesia de los pobres².

1 El texto corresponde a la ponencia pronunciada el 23 de febrero de 2013, en las jornadas de CONFER de la diócesis de Madrid

2 Cf. G. Alberigo-J.P. Jossua, La recepción del Vaticano II, Cristiandad, Madrid 1987, pp. 217-218.

El Concilio se mostró más sensible a los dos primeros asuntos. De hecho, una buena parte de los discursos papales previos estuvieron centrados en cuestiones doctrinales y ecuménicas. La Iglesia de los pobres, sin embargo, no prosperó a pesar de los deseos y palabras explícitas de Juan XXIII: "Hoy la Iglesia es especialmente la Iglesia de los pobres", había dicho en un radiomensaje (11 de septiembre de 1962). Con cierto patetismo, dos meses después de comenzado el Concilio, el cardenal Lercaro de Boloña dijo: "Todos sentimos que al Concilio le ha faltado hasta ahora algo". Y prosiguió repitiendo las palabras de Juan XXIII: "Hoy la Iglesia es especialmente la Iglesia de los pobres" (6 de diciembre de 1962). Y Mons. Himmer, obispo de Tournai, dijo lapidariamente: "primus locus in ecclesia pauperibus reservandus est"³.

A esto desearía añadir que el Papa Pablo VI, en la homilía de clausura del Concilio, el 7 de octubre de 1965, afirmó que los dieciséis documentos del Concilio deberían ser interpretados a partir de la espiritualidad de la historia siempre antigua y siempre nueva del Buen Samaritano (cfr. Lc 10, 25ss).

A 50 años del inicio del Concilio Vaticano II, ¿no debería asumir este reto como el prioritario? ¿no debería unirnos en un proyecto común con el resto de las religiones? En este sentido, Jon Sobrino ha afirmado que "fuera de los pobres no hay salvación"⁴.

A partir de esta opción, nos ayudaría relativizar toda pretensión exclusiva de la verdad y salvación por parte de la fe cristiana y también del resto de las religiones. Sin negar el peligro de caer en el relativismo, también es necesario reclamar un relativismo positivo que debe practicar de manera especial la Iglesia. Con Pedro Casaldaliga, diría que todo es relativo menos Dios el Hambre.

3 Citado por Jon Sobrino, "La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio", en *Concilium* 346 (junio 2012), pp. 91-101.

4 J. Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos-proféticos*, Trotta, Madrid 2007.

Pero ante el tema de la fe en un contexto de diálogo interreligioso, es un deber que nos cuestionemos: ¿Por qué los cristianos nos empeñamos en dialogar con personas y comunidades de otras religiones?

Un primer motivo es que todos somos criaturas de Dios y, por tanto, hermanos y hermanas. Un segundo motivo es el hecho de que Dios actúa en cada persona humana, la cual, mediante el uso de la razón, puede presentir la existencia del misterio de Dios y reconocer valores universales. Existe, por último, un tercer motivo: descubrir en las diversas tradiciones religiosas el patrimonio de valores éticos comunes que permite a los creyentes contribuir, como tales, en particular a la afirmación de la justicia, de la paz y de la armonía en las sociedades de las que son miembros con pleno derecho.

Otra cuestión esencial que corresponde a la identidad de la Teología del pluralismo religioso es qué actitud ha tomado la Iglesia frente a las otras religiones. A esta cuestión es a la que pretendemos dar una respuesta en el primer apartado de esta ponencia. En el segundo lugar, presentaré la originalidad del Vaticano II frente a las otras religiones, especialmente en su declaración "Nostra aetate". En el tercer apartado pretendo demostrar cómo en nuestra sociedad globalizada las religiones deben apostar por la interculturalidad como crítica contra la globalización neoliberal realmente existente. El cuarto hablaré de los obstáculos que, a mi juicio, dificultan el verdadero diálogo con fieles de otras creencias. En el quinto y sexto, que son los más importantes, haré un análisis bíblico y teológico del diálogo interreligioso. Y finalmente en el séptimo punto, tomando como punto de partida la Carta Apostólica "Porta Fidei" de Benedicto XVI que nos invita a intensificar en este Año de la Fe "el testimonio de la caridad", presentaré el compromiso común de todas las religiones en favor de la paz y la justicia y nuestra opción preferencial por las víctimas y los pobres en esta situación de crisis mundial que estamos viviendo.

LA IGLESIA Y LAS OTRAS RELIGIONES

La Iglesia de los siglos II y III estuvo marcada por el axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación” (“extra ecclesiam nulla salus”). Pero este axioma de san Cipriano de Cartago ha recibido diversas aplicaciones dependiendo de circunstancias y de distintas concepciones de la propia Iglesia. Así tenemos que en los teólogos Ignacio de Antioquía, Cipriano, Ireneo y Orígenes aplicaron este axioma a los propios cristianos que se habían separado de la Iglesia, suponiendo su culpabilidad personal.

San Ignacio de Antioquía fue el primero que aplica este axioma en dicho sentido. Él subraya la exigencia de la unidad dentro de la Iglesia y de la unión con el obispo, como requisito para la unión con Cristo. Dirigiendo su atención a los cismáticos que rompen voluntariamente esta unión, escribe:

“No os llevéis a engaño, hermanos míos. Si alguno sigue a un cismático, no hereda el reino de Dios. El que camina en sentir ajeno a la Iglesia, ése no puede tener parte en la pasión del Señor”⁵.

San Ireneo de Lyon supone una culpabilidad por parte de los que están privados de la salvación por haberse separado de la Iglesia⁶.

San Cipriano habla de exclusión de la salvación a los herejes y cismáticos, por haberse desvinculado de la Iglesia. Incluso ni siquiera el mártir puede purificar la culpa del cisma. Dice así:

“Aunque estos tales fueran sacrificados por la confesión del nombre de Cristo, no borrarían esta mancha ni con la sangre: la culpa imperdonable y enorme de la separación no se borra ni con el martirio”.

5 Ignacio de Antioquía, A los filadelfios 3,3.

6 Ireneo, Contra los herejes, IV, 33, 7.

Una cuestión muy importante que debemos plantearnos es la siguiente: ¿Se puede decir que Cipriano emitió un juicio negativo también sobre los paganos que estaban fuera de la Iglesia? ¿Eran considerados también culpables y, por tanto, excluidos de la salvación?

A estos interrogantes respondo con la tesis del teólogo americano Francis Sullivan, que en su excelente obra “¿Hay salvación fuera de la Iglesia?”, escribe:

“No hay ejemplos en sus escritos en los que explícitamente aplique su sentencia “fuera de la Iglesia no hay salvación” a la mayoría del pueblo que era aún pagano en su tiempo. Sabemos que juzgaba a los cristianos herejes y cismáticos culpables de su separación de la Iglesia. ¿Juzgaba también a los paganos culpables de no aceptar el evangelio cristiano y no entrar en la Iglesia? No lo sabemos”⁷.

¿Por qué el planteamiento cambió una vez que el cristianismo se hubo convertido en la religión oficial del imperio romano, y la mayoría del pueblo hubo aceptado la fe cristiana?

Porque daban por hecho que el evangelio había sido proclamado en todo el mundo, y por lo tanto a quien no estaba dentro de la Iglesia lo consideraban culpable. Incluso san Agustín, que conocía la existencia de tribus africanas a las que no se había predicado el evangelio, sostenía que también estas estaban fuera de la Iglesia. Una primera explicación de este hecho consistía en afirmar que, si Dios negaba a algunos la ocasión de hacerse cristianos, se debía a que eran indignos: preveían que rechazarían su don. Una segunda explicación la ofrece Agustín en el contexto de la controversia antipelagiana: la universalidad del pecado original y de sus consecuencias era razón suficiente para que Dios condenara a los niños

7 F. Sullivan, ¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, pp. 32-33. Ver también el libro de Bernard Sesboüé, Fuera de la Iglesia no hay salvación. Historia de una fórmula y problemas de su interpretación, Ed. Mensajero, Bilbao 2006, especialmente pp. 40-50.

muestran muertos sin el bautismo, y también muertos en la ignorancia de la fe cristiana. Así llegaba el Obispo de Hipona a la idea que sólo se podía salvar mediante la misericordia de Dios, recibiendo la fe y el bautismo cristianos. Para san Agustín la voluntad salvífica de Dios no era universal: se dirigía sólo a los que él había destinado libremente a la salvación.

En cuanto al planteamiento de san Fulgencio de Ruspe (467-532), un seguidor de Agustín, escribe así a la hora de hablar de la salvación de los herejes, cismáticos, paganos y judíos:

“Mantén con fe solidísima y no dudes en modo alguno que no sólo todos los paganos, sino también los judíos y todos los herejes y los cismáticos que mueren fuera de la Iglesia católica “irán al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles” (Mt 25, 41)⁸.

Ante este planteamiento, lo que le parecía más llamativo de este texto de Fulgencio de Ruspe a un teólogo como Hans Urs von Balthasar no es el carácter extremo de tal aseveración, sino que el conocimiento del resultado condenatorio del juicio sea elevado a la categoría de “verdad de fe”.

En cuanto a la enseñanza magisterial destacó de manera especial el decreto de los jacobitas o coptos de Egipto del Concilio de Florencia (1442). Este es el primer documento oficial en el que, además de los herejes y los cismáticos, son mencionados los judíos y los paganos en relación con el axioma “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Este decreto, que en realidad es una bula preparada por Eugenio IV, ofrece un resumen de la fe cristiana, en el que se expresa en una fórmula rígida la doctrina de la necesidad de la Iglesia para la salvación casi tomada literalmente del Tratado sobre la fe de Fulgencio de Ruspe. El texto dice así:

⁸ Fulgencio de Ruspe, *De fide seu de regula fidei ad Petrum* 38, 81.

“La sacrosanta Iglesia romana firmemente cree, profesa y predica que nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos, sino también judíos y herejes y cismáticos, puede hacerse partícipe de la vida eterna, sino que irá al fuego eterno “que está aparejado para el diablo y sus ángeles” (Mt 25, 41)⁹ .

EL CONCILIO VATICANO II Y LAS OTRAS RELIGIONES

La declaración “Nostra Aetate” (NE)¹⁰ del Concilio Vaticano II sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas nos invitó a todos a evangelizar la relación cristiana, es decir, a liberarla de prejuicios del pasado para sustituirla por una relación respetuosa, como corresponde entre creyentes, y por colaboraciones al servicio de la justicia y de la paz.

La Iglesia en este umbral del siglo XXI tiene la misión de servir a la paz entre los hombres y, en particular, con los creyentes de otras religiones.

Jesús dijo en el Sermón de la Montaña: “Si sólo saludáis a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? ¿no hacen otro tanto los paganos?”. La apertura del corazón al “hermano diferente” es una señal de fidelidad al Sermón de la Montaña. “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Este llamamiento no puede excluir a nadie.

Este espíritu es el que aparece también en el n. 5 de la NE, que dice así:

“No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. La relación del hombre para con Dios y con los demás hombres, sus hermanos, están de tal forma

9 DH 1351. Cf. la interpretación de este texto en J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 1999, pp. 146ss.

10 Esta declaración fue aprobada por Pablo VI el 28 de octubre de 1965 y es el más breve de todos los documentos del Concilio, pero que en la actualidad se ha convertido en el documento más importante para la acción evangelizadora de la Iglesia.

unidas que, como dice la Escritura: “el que no ama no ha conocido a Dios” (cfr. Jn 4, 8). La Iglesia por consiguiente, reprueba, como ajena al espíritu de Cristo, cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o color, de condición o religión. Por eso el Sagrado Concilio, siguiendo las huellas de los santos Apóstoles Pedro y Pablo, ruega ardentemente a los fieles Cristianos que, observando en medio de las naciones una conducta ejemplar (1 Pe 2, 12), si es posible, en cuanto a ellos depende, tengan paz con todos los hombres, para que sean verdaderamente hijos del Padre que está en los cielos”.

Pero no deseo pasar de largo el tema mayor de la cristología contemporánea que es la singular humanidad de Jesucristo¹¹. Es una cuestión que está presente en el modelo inclusivista cristocéntrico en algunos documentos del Concilio “Ad Gentes” (AG), 7¹²; “Lumen Gentium” (LG), 16; “Dignitatis Humanae” (DH) 1¹³; “Gaudium et Spes” (GS) 10¹⁴; y del posconcilio “Redemptoris Missio” (RM) 36, “Dominus Iesus” (DI) 20-22, “Catecismo de la Iglesia Católica”, 845; “El Cristianismo y las religiones” de la Comisión Teológica

11Cf. G. Uribarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Ed. San Pablo, Madrid 2008.

12 “La razón de esta actividad misionera surge de la voluntad de Dios, el cual “quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Pues uno es Dios, uno también el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos” (1 Tim. 2, 4-6), y “en ningún otro hay salvación” (Act. 4, 12)”.

13 “Profesa en primer término el Sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el cual los hombres, sirviéndole a Él, pueden salvarse y llegar a ser felices en Cristo. Creemos que esta única verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres, diciendo a los apóstoles: “Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándolas a observar todo cuanto yo os he mandado” (Mt 23, 19-20).

14 “Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos (2 Co 5, 15) da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse”.

Internacional¹⁵ ...). El tema central que se debate hoy en la teología cristiana de las religiones es: ¿En qué medida pertenecen las religiones en cuanto tales al plan salvífico de Dios? ¿Está superado el carácter definitivo y completo de la revelación en Jesucristo? ¿Qué decir de la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad entre la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo? (cfr DI, 4).

Los autores que defienden el modelo pluralista-liberal niegan una revelación completa y definitiva en Jesucristo. Desde esta teoría se está viviendo lo que el teólogo Gabino Uribarri llama “un nuevo Nestorianismo”, es decir una separación entre el Verbo y Jesús de Nazaret, de tal manera que cabrían eventos salvíficos y mediaciones de la gracia por parte del Verbo independientemente de la Encarnación, no considerando la persona de Jesucristo en su unidad, como el protagonista único de la economía divina de la salvación. La humanidad de Cristo en su sentido singular para nuestra fe también se cuestiona cuando se defiende una doble economía salvífica del Verbo y del Espíritu, distintos y complementarios¹⁶.

DE LA GLOBALIZACIÓN A LA INTERCULTURALIDAD

Decimos que estamos en la era de la globalización y, efectivamente, nunca como ahora había habido tanta circulación de capitales, de ideas y de técnicas. Sin embargo, nuestras democracias son terriblemente provincianas. Defienden la justicia y la igualdad dentro de las fronteras, pero se desentienden de la injusticia o la iniquidad que pueda haber fuera de ellas, cuando no prosperan precisamente a costa de las desigualdades en el trato con los de fuera.

En este sentido pienso que las religiones pueden actuar como “maestras de la sospecha” sobre el talante despreocupado de las democracias modernas, que miran más al bienestar de los electo-

15 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “El Cristianismo y las religiones”, en Documentos (1969-1996). Edición preparada por Cándido Pozo, BAC, Madrid 1998, pp. 556-604.

16 G. Uribarri, o.c., p. 361.

res en potencia que a la equitativa redistribución de los bienes o a la aplicación de la justicia en el mundo¹⁷.

Mientras los ideólogos del tardo-capitalismo se atreven a decir que hemos llegado al “fin de la historia” (Fukuyama), resulta que para más de dos tercios de la humanidad no hay sencillamente posibilidad de historia.

El cristianismo genuino, el del Magnificat y el de la parábola del Samaritano, posee un poderoso acicate ético para luchar contra el exclusivismo prepotente.

En este Año de la Fe, sostengo que la auténtica fe es la que afirma un Dios verdaderamente liberador de todos. Y sólo podemos reconocer a Dios como Dios si se le concibe como Aquel que impele al hombre a ser hombre. Los “dioses” que los hombres utilizan para encubrir sus injusticias o para destruirse unos a otros no pueden ser expresión del Misterio absoluto e inefable.

Por eso en un mundo globalizado tenemos que dar prioridad no sólo a la inculturación sino a la interculturalidad. Esta parte del valor y de la dignidad de todas las culturas, de la no superioridad apriorística de una sobre las demás y de la relación no jerárquica entre ellas. Es un antídoto contra el fundamentalismo político, cultural, económico y religioso.

La interculturalidad diría incluso que es la otra cara de la globalización, al menos de la globalización “realmente existente”, la neoliberal. Si la globalización neoliberal aboga por un modelo único de pensamiento, de cultura, de política, de economía y de religión, la interculturalidad subraya la heterogeneidad y el mestizaje de culturas, religiones, lenguajes y cosmovisiones, sin que ello signifique caer en el irenismo.

Si la globalización defiende el etnocentrismo y afirma la validez

17 I. Sotelo-J. Vives, “¿Qué incidencia tiene la creencia en Dios en la construcción de la sociedad?”, en Xirimiri de Pastoral 18, Desclée, Bilbao 2003, p. 47.

universal de una cultura, la occidental, y su hegemonía sobre las demás, la interculturalidad promueve la conciencia de igualdad entre las culturas y el reconocimiento de sus valores sin jerarquizaciones apriorísticas. Si la globalización se basa en una relación simétrica entre la cultura dominante y las culturas dominadas, la interculturalidad defiende la posibilidad de interacción simétrica entre las culturas.

OBSTÁCULOS QUE DIFICULTAN EL VERDADERO DIÁLOGO

El teólogo Michel Fédou en un artículo donde plantea cómo hay que entender el diálogo con los otros creyentes se hace la siguiente pregunta: ¿Pueden los cristianos realmente esperar alguna cosa de un diálogo con otros creyentes, cuando para ellos Dios habló de una vez por todas en su Hijo y no hay que esperar otra revelación que complementaría la del Nuevo Testamento?¹⁸

Para mucha gente religiosa, aceptar la legitimidad de tradiciones ajenas a la suya supone un verdadero desafío. Puede parecer que aceptar otra religión compromete la integridad de la propia fe, pues conlleva la admisión de sendas espirituales diferentes, aunque igualmente enriquecedoras. Un devoto budista podría sentir que si acepta como válidos otros caminos, eso sugeriría la existencia de sendas hacia la iluminación diferentes a las propuestas por Buda. Del mismo modo, un musulmán que aceptara como legítima otra tradición podría sentir que está negando las revelaciones que Dios le hizo al Profeta Mahoma como expresión de la verdad absoluta. Un cristiano también podría creer que está poniendo en peligro su convicción de que Jesucristo es el único camino hacia Dios. Según esta perspectiva, enfrentarse a una tradición de fe completamente diferente a la propia y que el fiel de esa religión no puede evitar ni excusar, plantea un desafío que conlleva profundas responsabilidades y que hace surgir las siguientes preguntas:

18 M. Fédou, "La Iglesia y los otros creyentes", en *Selecciones de Teología* 194 (2010), pp. 94-100. Aquí pp. 95-96.

* ¿Puede un verdadero compromiso con la propia fe coexistir con la aceptación de otras tradiciones como legítimas?

* ¿El pluralismo religioso resulta imposible desde la perspectiva de un fiel profundamente comprometido con su propia tradición de fe?

A estos interrogantes, el Dalai Lama, en una de sus últimas obras titulada "Caminos de fe. Cómo las religiones del mundo pueden convivir unidas"¹⁹, responde de la siguiente manera: "Sin un verdadero espíritu de pluralidad religiosa, jamás habrá esperanza para una armonía basada en la comprensión y el entendimiento entre religiones"²⁰.

J. H. Newman comparaba la situación de la Iglesia a la de Jesús sentado entre los doctores del templo: la Iglesia siempre ha mirado a su alrededor, considerando y estudiando las doctrinas que encontraba; ha reconocido lo que parecía justo y corregido lo que a sus ojos era erróneo, alargando poco a poco el alcance y purificando el sentido de su propia enseñanza.

A partir de esta cita de Newman, M. Fédou explica de la siguiente forma lo que debería ser el diálogo interreligioso: "Significa que los cristianos no pueden desentenderse de los otros creyentes y que han de aprender de ellos (y también instruirles). No consiste en cerrar los ojos a lo que, en las otras tradiciones, es incomprendible con la tradición cristiana; es más bien el reconocimiento de lo que, a la luz del evangelio, puede ser discernido como verdadero y santo en estas tradiciones - y lo es gracias a la obra de Dios, que no ha dejado de dar testimonio entre las naciones" (cfr Act 14, 17)²¹.

El arzobispo anglicano Desmond Tutu ha publicado recientemente

19 Ed. Planeta, Barcelona 2011.

20 Ibid., p. 240.

21 M. Fédou, a.c., p. 100.

un libro titulado “Dios no es cristiano. Y otras provocaciones”²². Me quiero centrar en la primera provocación, es decir el afirmar que Dios no es cristiano. Hace siglos que los cristianos y la Iglesia llevamos practicando un exclusivismo y un inclusivismo a la hora de ver y valorar la fe de los fieles de las otras religiones. En estos dos paradigmas o modelos hemos pensado y seguimos creyendo que nuestra fe en Dios es la verdadera y las demás religiones son falsas. Como hemos señalado en el primer apartado, el modelo exclusivista ha afirmado durante muchos siglos que “fuera de la Iglesia no hay salvación” y que aquellos que morían fuera de ella irían al fuego eterno. En cuanto al “modelo inclusivista”, aunque de cuño más tolerante, pues admite que todo lo bueno y santo de las otras creencias es valorado y respetado por la fe cristiana, sin embargo estas religiones son un vestigio de la Verdad que ilumina todos los pueblos (NE 2). Consideramos a los fieles de estas religiones como cristianos anónimos, aunque ellos no sean conscientes de ello. Karl Rahner, con su propuesta del “cristianismo anónimo”²³, postula la presencia activa, escondida y desconocida del misterio de Cristo en las tradiciones religiosas. Su teoría se basa en una antropología teológica que reconoce el “existencial sobrenatural”: estructura fundamental, inscrita en nosotros por libre iniciativa de gracia de Dios, que estimula hacia él nuestra actividad intencional.

De esta forma, la persona humana es tanto el acontecimiento como el lugar de la autocomunicación de Dios en Jesucristo, y por consiguiente, el cristianismo anónimo vivido por los miembros de las otras tradiciones religiosas, en la práctica sincera de sus propias tradiciones, es una apertura inconsciente a la autodonación de Dios en Jesucristo dentro de la propia tradición religiosa.

22 Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao 2012.

23 K. Rahner, “El cristianismo y las religiones no cristianas”, en ET V (1964), pp. 135-156; “Historia del mundo e historia de la salvación”, en *Ibíd*, pp. 115-134; “Los cristianos anónimos”, en ET VI (1969), pp. 535-544.

A este respecto hay algunas objeciones:

-¿No tiene un carácter ofensivo e imperialista la expresión “cristianos anónimos” (porque le subyace la negación de su propia identidad religiosa)? Rahner responde que se trata de una expresión lingüística propia del cristianismo y la fe en la universalidad salvífica de Cristo.

-¿La diferencia entre el cristianismo anónimo y el cristianismo explícito denota la conciencia de ser cristiano? A esto, él responde que sí, pero no reducible a ella.

Frente a esta modelo inclusivista cristocéntrico, me resulta sugerente lo que afirma Desmond Tutu en el libro anteriormente citado. Dice así: “Las circunstancias de nacimiento y geografía determinan en gran medida la religión a la que pertenecemos”. Y añade: “No insultar a los seguidores de otras religiones sugiriendo, como a veces ha sucedido, que, por ejemplo, si eres cristiano, los miembros de otras religiones son realmente cristianos sin saberlo. Hemos de reconocerlos por lo que son en toda su integridad, con sus creencias mantenidas conscientemente; hemos de acogerlos y respetarlos como lo que son y caminar reverentemente sobre lo que es su suelo sagrado, quitándonos los zapatos, metafóricamente y literalmente. Hemos de mantener tenazmente nuestras creencias particulares y peculiares, sin pretender que todas las religiones son iguales, pues es evidente que no lo son. Hemos de estar preparados para aprender uno de otros, sin pretender que solo nosotros tenemos toda la verdad y que de alguna manera poseemos el monopolio de Dios”²⁴.

LA BIBLIA Y OTRAS RELIGIONES

Partimos del hecho real que Dios, siendo infinito, a la vez que se revela, también se oculta. El tema del Dios oculto, al que no se puede ver sin morir y al que no es posible oír más que a través de

²⁴ D. Tutu, o.c., pp. 5-6.

un “ligero susurro” (1 Re 19, 12) es constante en todo el Antiguo Testamento. Para el Nuevo Testamento sigue estando claro que, a pesar de la mediación de Cristo, a Dios “nadie lo ha visto jamás” (Jn 1, 18). El conocimiento de Dios no es nunca perfecto. Sólo más tarde podremos verlo como en un espejo (cfr. 1 Cor 13, 12).

La teología negativa tomó el relevo de este testimonio, repitiendo a porfía que no podemos comprender a Dios, que no sabemos lo que es Dios, sino todo lo que no es (santo Tomás de Aquino). San Juan de la Cruz rechazaba de forma radical toda figura de Dios, sea natural como sobrenatural. “En la medida en que se me aparece, es falsa”.

El cristianismo no pretende que su revelación sea total, justamente porque es histórica y contingente. Sólo Dios, y no el conocimiento que de él tenemos, es absoluto. En el fondo, ningún discurso y ninguna revelación lo dicen todo, aunque sean verdaderos. El cristianismo no pretende nada más; lo que hace es orientarnos hacia una escatología, que es la única que puede saciar nuestro anhelo de infinito.

No olvidemos la reserva escatológica, una dimensión característica del mensaje cristiano. A pesar del “ya”, de lo ya dado, al anuncio de la buena nueva sigue estando suspendido de un “todavía no” que aguardamos en esperanza. La fe misma es, según la carta a los Hebreos, soporte, anticipación, garantía de unas cosas que se esperan, pero no se ven (Hb 11, 1).

El sentido verdadero de esta escatología se encuentra acentuado en la temática del juicio final, cuya hora ni siquiera conoce el Hijo del hombre (cf. Mt 24, 36).

También ilustra perfectamente este tema la parábola del buen grano y la cizaña. Jesús prohíbe que se haga un discernimiento y se pronuncie un juicio definitivo en el tiempo presente. “El tema de la salvación significa por otro lado que no hay nada definitivo e irremediable, para siempre, sino que puede siempre recuperarse;

ésta es precisamente la salvación. Incluso la cizaña del mal, reconocida como tal, no tiene por qué ser destruida enseguida. Si así fuera, Saulo de Tarso no habría llegado a ser Pablo. Tan sólo el día del juicio se revelará todo; está prohibido hacer predicciones prematuras (cfr Mt 13, 30)²⁵.

Así pues, una vez más, el cristianismo lleva dentro de sí mismo un principio de relativización y de distancia. Por eso no es una secta. La verdad última es patrimonio de Dios.

El hombre puede hacerse un ídolo de la verdad misma, afirma Pascal ("Pensamientos", Br 582). Y puede haber en nuestra teología, como tantas veces nos recordó Yves Congar, un cristocentrismo que no es cristiano²⁶. Al absolutizarse, el cristianismo, cae en la idolatría, y esta falsificación se vuelve contra él y contra su lógica. Por eso, debe luchar contra la idolatría para que la salvación no sea vana.

¿Existen actitudes y palabras de Jesús que nos iluminan a la hora de afrontar el pluralismo religioso? ¿Es posible que un campesino galileo, que prácticamente no salió de los confines de su propia tierra, que no conocía nada de las grandes religiones, pueda servir de iluminación para el juicio religioso tal y como hoy nos lo estamos planteando?

Pienso que lo que se debe destacar de Jesús son sus actitudes. El sueño, la Causa y centro de la Vida de Jesús fue el Reino de Dios. Por lo tanto, en Jesús teocentrismo y reinocentrismo se implican mutuamente. Se trata de experimentar a Dios, seguir a Jesús y proseguir su causa.

Jesús pone como ejemplo de verdaderos creyentes a personas que no pertenecían al pueblo elegido. Basta pensar en el Buen Samaritano (cfr. Lc 10, 25-37) o la mujer sirofenicia (Mc 15, 21-28). El

25 A. Gesché, *El destino. Dios para pensar*, III, Sígueme, Salamanca 2001, p. 193.

26 Citado por A. Gesché, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Sígueme, Salamanca 2011, p. 132.

diálogo con la mujer cananea que pide a Jesús curar a su hija (cfr. Mt 15, 21-28) hace comprender a Jesús que sea como sea, Él debe anticipar este amor de Dios a los otros y abrir sus puertas a todos²⁷.

El juicio final que nos narra Mateo (25, 31-46) es ante todo un juicio universal a creyentes y a no creyentes desde un cuestionamiento radicalmente humano y ético. El cómo del encuentro con el diferente lo vemos con el centurión romano. De él dice Jesús: “Os digo que ni en Israel he encontrado una fe tan grande” (Lc 7, 1-9). Pero lo importante que hay que destacar es que ante las palabras de este hombre pagano, Jesús declara: “Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente a ponerse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera” (Mt 8, 11-12).

En cuanto a los aspectos neotestamentarios, destaco algunos elementos que resultan más iluminadores de cara al diálogo interreligioso.

En este sentido es muy revelador todo el episodio en torno al centurión Cornelio de Cesarea. El texto, que está queriendo justificar la apertura del cristianismo hacia los paganos, presenta todo como obra directa e iniciativa del Espíritu que toma protagonismo decidido. A Pedro y a la comunidad cristiana sólo les queda “ir comprendiendo que Dios no hace distinciones, sino que acepta al que le es fiel y obra rectamente, sea de la nación que sea” (Hch 10, 45; 11, 17-18). Pedro y el cristianismo pasaron de considerar que no podían entrar en la casa de un pagano –por impuro según la ley-, a reconocer que “Dios ha querido darles el mismo don que a nosotros” (Hch 11, 17).

Este episodio registra una evolución en la teología de las religiones de los primeros siglos. De una posición exclusivista, por la que consideran impuros a los paganos, pasaron a una cierta actitud de

27 M. Barros, *Cammini dell'amore divino. Sul dialogo interreligioso e interculturale*, Ed. Pazzini, Villa Verucchino (RN) 2009, p. 94.

pluralismo, al reconocer la obra de Dios más allá de lo que ellos concebían hasta entonces. Se trata de una actitud flexible que puede constituirse en auténticamente modélica en la actual situación de globalización, en la que ya no se trata de entrar o no en la casa de la otra religión, sino de convivir con todas las religiones en la única casa habitada común, la sociedad mundializada, la esperada *ekumene*²⁸.

Otro texto que resulta iluminador para el diálogo con las otras religiones es el de la carta de Santiago en el que se define en qué consiste la “verdadera religión”. Dice así:

“La religión pura e intachable ante Dios Padre es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su tribulación y conservarse incontaminado del mundo” (1,27).

Esta perícopa es enormemente expresiva, porque la palabra religión es la palabra que se empleaba expresamente para designar la religiosidad cultural, e incluso, diríamos, para la religiosidad más bien culturalista. Por tanto, en el texto de Santiago, está claro que la religiosidad ontológica-culturalista viene rechazada y en su lugar se afirma, con la mayor energía, la religiosidad ético-profética²⁹.

Por último desearía destacar que también en el Antiguo Testamento hay una clara alusión a los santos paganos, como es el caso de Job, que era de la tierra de Hus. Job, un hombre íntegro, viene a ser el paradigma de haber captado el mensaje central de la Escritura: que Dios nos ama gratuitamente. Recordemos lo que Job testimonia al final, refiriéndose a Dios: “Antes te conocía de oídas, ahora te han visto mis ojos” (Jb 42, 5). Alguien que, en realidad, conoce a Dios no en teoría, sino porque ha hecho una experiencia de Él en medio de tantas pruebas³⁰.

28 J. M^a Vigil, *Teología del pluralismo religioso*. Curso sistemático de Teología Popular, Ed. El Almendro, Córdoba 2005, p. 123.

29 J. M^a Díez Alegría, ¡Yo creo en la esperanza!, Desclée, Bilbao 1975, pp. 61-62.

30 G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Una reflexión sobre el

HACIA NUEVOS PARADIGMAS DE DIÁLOGO

Si desde un planteamiento bíblico constatamos una visión de admiración hacia los otros, sin embargo desde una reflexión teológico dogmática diríamos que las otras religiones interpelan a la fe cristiana desde cinco cuestiones que mantienen al cristianismo en un modelo inclusivista cristocéntrico.

a) La primera sería desde un planteamiento concretamente teológico, pues el Dios Trinidad, el Dios que nos reveló Jesús de Nazaret es el que existe.

b) La segunda cuestión es de cuño más cristológico. La teología cristiana afirma que Jesucristo es el único mediador y revelador del Dios Padre. Textos como el de 1 Tm 2, 5: "Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús", y Hechos 4, 2: "Porque no hay bajo el cielo otro mediador dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos", lo confirman.

c) La tercera corresponde a la Pneumatología. El Espíritu Santo que aún sabiendo que obra más allá de los confines de la Iglesia, es el que procede del Padre y nos ha dado el Hijo y se hizo presente en la vida de Jesús.

d) La cuarta es una cuestión eclesiológica, pues todos están llamados a formar parte de la Iglesia (cfr LG 16; AG 7; DH 1; DI 20-22; Catecismo de la Iglesia Católica, 845). Juan Pablo II en su encíclica "Redemptoris Missio" sostiene: "Se debe creer firmemente que la Iglesia es signo e instrumento de salvación para todos los hombres. Es contrario a la fe de la Iglesia considerar las diferentes religiones del mundo como vías complementarias a la Iglesia en orden a la salvación" (n. 36).

e) Finalmente la última hace referencia a un tema antropológico.

Jesús es el nuevo Adán que da plenitud al sentido del misterio del hombre, es Cristo quien revela al hombre su propio misterio (Cfr. GS 22)³¹.

Corresponde ahora preguntarnos si es posible ir más allá de esta visión inclusivista. Para ello me parece muy sugerente las aportaciones del teólogo José Ignacio González Faus³². Él hace alusión a los siguientes paradigmas:

1. El cristianismo ha de ser exclusivista en la Cruz.
2. Inclusivista en la Resurrección.
3. Y pluralista en la Iglesia.

1. Es exclusivista en la Cruz porque el cristianismo tiene una única verdad irrenunciable: la del Salvador Crucificado. Es sabido cómo la obsesión de san Pablo, precisamente el apóstol de la libertad cristiana, fue “no vaciar la cruz de Cristo” (1 Cor 1, 17). Ése ha sido siempre el peligro de todas las Iglesias: vaciar o, lo que es mucho peor aún, desfigurar o utilizar la cruz como arma propia para el sometimiento de los demás.

Hay un exclusivismo que se insinúa, por ejemplo, en la frase del himno de Colosenses (1, 20): “Hizo la paz con todas las cosas por la sangre de su cruz”. La paz entre las religiones brota, para un cristiano de la cruz de Jesucristo, y sin ésta no puede haber paz.

Y ello es debido, entre otras razones, a que (sin negar la culpa del pagano Poncio Pilatos) el cristiano debe ser consciente de que quienes crucificaron a Jesús fueron “los suyos”, no los de fuera.

31 Para una visión más amplia de estas cuestiones envió a los siguientes estudios: Luis F. Ladaria, *Jesucristo, salvación de todos*, San Pablo, Madrid 2007; G. D'Costa, *La Trinidad y el diálogo interreligioso*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006; J. L. Meza Rueda, “De la cristología a la cristofanía. Dupuis y Panikkar en diálogo”, en *Theologica Xaveriana* 173 (enero-junio 2012), pp. 115-136.

32 Se encuentran en su libro *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2006, especialmente pp. 325-336.

Eso le obligaría a ir al encuentro de las otras religiones sintiéndose más pecador y más responsables ante el Crucificado que sus interlocutores. Por eso, la Cruz es irrenunciable, y el cristianismo es “exclusivista” en este punto.

Es la cruz la que nos identifica con todos los crucificados de la tierra. Y por eso, nuestra pastoral, nuestra catequesis, nuestro compromiso social debería asumir este misterio como clave de acción frente a todas las víctimas, sean cristianos o de otras religiones o cosmovisiones.

Este planteamiento desearía completarlo a partir de la Encarnación y la Kenosis. Creo que el misterio de la Encarnación nos hace descubrir la discreción de Dios y la forma tan silenciosa y pobre con la que Él entra en la historia por medio de su Hijo (cfr. Lc 2,7): encarnación de la pequeñez y servicio en medio del poder y la prepotencia de los grandes de este mundo. Se trata de una auténtica “irrupción con olor a establo”³³.

Esta actitud es la que destaca también san Pablo cuando 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” (Flp 2, 6-9).

Sobre el sentido de la Kenosis, el teólogo francés Christian Duquoc hace este sugerente comentario: “Esta Kenosis, se apoya en una venida paradójica del Hijo a este mundo: vive treinta años en el anonimato, recorre Galilea anunciando la venida del reino, pero él no impone jamás con autoridad. Es rechazado por los poderes civiles y religiosos y condenado a muerte. Este camino terrestre, inverso por relación a lo que podía esperar de la existencia humana estimada como divina, está marcado por la kenosis: es decir, por el rechazo de inscribir en la vida terrena la potencia y la gloria

33 G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, Sígueme, Salamanca 1994, p. 164.

de la divinidad. Pero ese anonimato no ha sido ya comprendido desde sus inicios”³⁴.

Cabe preguntarse entonces, ¿qué consecuencias tendría esta discreción de Dios en la historia para la evangelización y el diálogo interreligioso? ¿No nos debería hacer más humildes frente a los demás? ¿No implica que estemos llamados a dejarnos cuestionar por los otros?

1. El cristianismo, además, es inclusivista en lo que toca a la Resurrección. Porque el cristianismo no cree en la Resurrección únicamente de Jesús, sino que esa Resurrección incluye y comporta la de todos los hombres. “Resucitando a Jesús, Dios recapituló en Él todas las cosas, y ésta es la “obra realizada por Dios con despliegue de su poder y predestinada desde antes de los tiempos” (cf. Ef 1, 20 y 10). El cristiano no puede esperar para sí la resurrección y excluir de esa esperanza a los demás hombres de otras religiones; sólo puede esperar la resurrección para todos los hombres, porque Jesucristo resucitó como “primicia de los que murieron” (1 Co 15, 20) y “primogénito de entre los muertos” (Col 1, 18)³⁵.

Esta forma de inclusivismo tampoco invade ni domina el campo de las demás religiones. No pretende decirles que son cristianas aunque no quieran, sino que son “resucitadas”. Ésa fue la razón para que en la antigüedad “se derribase el muro” (Ef 2, 14) que separaba a las religiones más enfrentadas. El muro se derrumba porque, al encontrarse con cualquier hombre, el cristiano sabe que se encuentra con alguien que ha sido “resucitado con Cristo y sentado en los cielos” (Ef 2, 6), como él.

“Esto vale para todos”, enseñó el Vaticano II a propósito de la Pascua (GS 22). Pero además, para el cristiano que cree en Jesu-

34 Ch. Duquoc, “Discreción del Dios trino y misión cristiana”, en *Staurós* 44 y 45 (2005-2006), pp. 51-58, aquí 54.

35 J. I. González Faus, *Calidad cristiana*, o.c, p. 343.

cristo Resucitado, esa fe implica tratar de vivir ya ahora como resucitado. Es lo que en su obra "La Humanidad Nueva", Gonzalez Faus calificó de "anticipación", hablando del significado de la Resurrección de Jesús en nuestra historia³⁶. Lo cual parece incluir la necesidad de comportarse ante los otros con esa novedad de relaciones que caracteriza a la resurrección y que Pablo calificaba como "cuerpo espiritual", donde el cuerpo alude a la relación, y el espíritu libera a dicha relación de ser meramente particularista. Tratar, pues, a los otros como un resucitado y mirarlos como perdonados que también "han resucitado con Cristo".

2. El cristianismo es pluralista en la Iglesia porque tiene que salir al encuentro de todos. Pero no para hacer proselitismo. Esto tiene sus consecuencias en la evangelización. La evangelización se dirige a la libertad del oyente y sólo intenta, por un lado, hacer presente la buena noticia del Reino de Dios como cercano y de la Resurrección de Cristo y, por tanto, revestir al cristianismo de la carne de todas las culturas por su inmersión en ellas. Si Cristo es la cabeza y la Iglesia es el cuerpo de Cristo, es porque ella no existe para sí misma, sino para los demás y para el Reino. Su misión no consiste en aumentar el número de fieles y su poder, sino que crezca en toda persona la calidad de lo que es humano según Dios³⁷.

Desearía añadir que el cristianismo ha de ser pluralista en la Mística. Con acierto afirma el teólogo Hans Küng que "los místicos de diferentes confesiones religiosas son más parecidos entre sí que los fieles de una misma religión"³⁸. La mística nos une a todas las religiones, sean las religiones proféticas (monoteístas), o interiores (hinduismo y budismo)³⁹.

36 Ibidem. En su obra *La Humanidad Nueva*, pp. 163-166.

37 Ibid., p. 344.

38 H. Küng, *El cristianismo y las grandes religiones*, Ed. Libros Europa, Madrid 1987, p. 217.

39 Cf. J. M. Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2003, 3ed.

Karl Rahner pronosticó hace tiempo que “el cristiano del futuro será un místico o no será”⁴⁰. El teólogo alemán llegó a afirmar que el futuro de las religiones está en el cultivo de la dimensión mística como algo que hace alusión directa a la vivencia religiosa a través de la propia experiencia y que da sentido a la totalidad de la persona.

SÓLO EL AMOR ES DIGNO DE FE

El Papa Benedicto XVI en su Carta Apostólica “Porta Fidei” afirma que el Año de la Fe será también una buena oportunidad para intensificar el testimonio de la caridad (n. 14). En este número cita el himno de la caridad de san Pablo: “Ahora subsiste la fe, la esperanza y la caridad. Pero la mayor es la caridad” (1 Cor 13, 13). Y con el apóstol Santiago se pregunta: “¿De qué le sirve a uno, hermanos míos decir que tiene fe, si no tiene obras? ¿Podrá salvarlo la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros le dice: “Idos en paz, calentaos y hartaos, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta” (St 2, 14-17).

También en la tradición islámica hay un proverbio que se le atribuye al Profeta y que está recogido en el Hadiz: “En una ocasión, un hombre le preguntó al Profeta qué es lo mejor del islam, y Profeta le respondió: “Es alimentar a los hambrientos y dar el saludo de paz tanto a quien conoces como a quien no conoces” (Hadiz de Bujar)⁴¹.

En el diálogo interreligioso se habla de cuatro formas de diálogo: el diálogo de la vida, el diálogo de las obras, el de la experiencia religiosa y el de los intercambios teológicos.

40 K. Rahner, “Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft”, en *Schriften zur Theologie*, XIV, Benziger, Einsiedeln 1980, p. 370.

41 Citado por Dalai Lama, *Caminos de fe. Cómo las religiones del mundo pueden convivir unidas*, o.c., p. 196.

Pues bien, en este último apartado me quiero centrar en el de las obras.

En la actualidad y aquí en concreto en Europa, los cristianos este amor se debe hacer visible en ayudar a que los creyentes de otras religiones se sientan en su casa⁴². Y ello con el fin de buscar la verdad. No habrá verdadero diálogo sin verdad. Pero matizando que el único fundamento sobre el que puedo construir la comunión con los creyentes de otras religiones o con quienes no profesan religión alguna se encuentra en la búsqueda compartida de la verdad. Con acierto escribe el pensador judío Franz Rosenzweig en su libro "La estrella de la redención": "Nosotros sabemos que la esencia de la verdad es ser compartida y que una verdad que no fuera compartida por nadie no sería en absoluta una verdad; la verdad entera es la verdad porque ella es parte de Dios"⁴³.

La esencia de la verdad es ser compartida porque la verdad más sagrada, más absoluta, siempre se expresa en la contingencia de un idioma histórico. Eso no conduce al relativismo, pero testifica simplemente el carácter inaccesible de la verdad completa que coincide con el misterio de Dios. El misterio de Aquel en quien llamamos Dios desborda las fronteras y los cauces de cualquier tradición religiosa. Ésta es la razón por la que hay que superar la mentalidad de propietario de la verdad⁴⁴.

En este sentido resultan iluminadoras estas palabras de Pedro Claverie, obispo de Oran: "Soy creyente, creo que hay un Dios, pero yo no tengo la pretensión de poseer a ese Dios, ni por Jesús, ni por los dogmas de mi fe, uno no posee a Dios".

42 T. Radcliffe, *Ser cristianos en el siglo XXI*, Sal Terrae, Santander 2011, pp. 166-167.

43 M. García-Baró, "Religión y verdad según el pensamiento de Franz Rosenzweig", en P. Rodríguez Panizo y X. Quinzá (Eds.), *Cristianismo y Religiones*, Desclée, Bilbao 2002, pp. 95-122.

44 B. Lobet, *Tolérance et vérité*, Nouvelle Cité, Paris 1993.

Gandhi decía que la verdad no será encontrada por nadie que no tenga un gran sentido de humildad. “Si quieres nadar en el océano de la verdad, debes reducirte a cero”⁴⁵.

Nuestra fe también nos debe llevar a un compromiso a favor de la paz. Este es el objetivo principal del diálogo interreligioso. Pues “no habrá paz en el mundo si no hay paz entre las religiones. Y no habrá paz entre las religiones si no hay un interés en el conocimiento mutuo entre las religiones” (Hans Küng).

A finales de 2011 celebramos el Veinticinco Aniversario de la Jornada de Oración por la Paz que tuvo lugar en la ciudad de Asís, el lunes 27 de octubre de 1986. Fue una iniciativa que el Papa Juan Pablo II hizo pública por vez primera el 25 de enero de 1986, durante la clausura del Octavario por la Unidad de los Cristianos, en la Basílica de san Pablo Extramuros (Roma).

Juan Pablo II pronunció un extenso discurso en aquel encuentro de Asís ante los líderes de todas las religiones del mundo. Entre muchas cosas, destacó especialmente estas que considero hoy de gran actualidad: “Repito humildemente mi convicción: la paz lleva el nombre de Jesucristo. Pero, al mismo tiempo y con el mismo espíritu, reconozco que los católicos no siempre hemos sido fieles a esta afirmación de fe. No hemos sido siempre constructores de paz. Para nosotros mismos, y quizás también en cierto sentido para todos, este encuentro de Asís es un acto de Penitencia”.

De nuevo Benedicto XVI, el 27 de octubre de 2011 volvió a convocar a los líderes religiosos para orar por la paz, pero esta vez ampliando su horizonte a todo el mundo, al incorporar por primera vez, a un grupo de intelectuales no creyentes, unidos todos por un común afán de búsqueda de la verdad y de la paz. En su brillante discurso el Papa Benedicto XVI dijo: “Como cristianos reconocemos también que en nombre de la fe hemos recurrido a la violencia en la historia. Lo reconocemos llenos de vergüenza.

45 Mahatma Gandhi, *Sobre el hinduismo*, Ed. Siruela, Madrid 2006, p. 92

Pero es absolutamente claro que este ha sido un uso abusivo de la fe cristiana, en claro contraste con su verdadera naturaleza. La cruz de Cristo es para nosotros el signo del Dios que en el puesto de la violencia pone el sufrir con el otro y el amar con el otro. Su nombre es “Dios del amor y de la paz” (2 Cor 13, 11).

CONCLUSIÓN

Quiero terminar mi intervención con una breve anécdota:

“Una vez un rey quiso ofrecer a un místico musulmán un regalo soberbio. Era un par de tijeras de oro incrustadas de diamantes y otras piedras preciosas. El sufí agradecido educadamente al rey, pero le dijo: “Vuestro gesto me conmueve. Pero desgraciadamente no puedo aceptar vuestro regalo. Las tijeras, en efecto, sirven para cortar, separar, dividir. Y toda mi vida y toda mi enseñanza están basadas en el acercamiento y la reconciliación, la reunión y la reunificación. Ofrecedme, más bien y para mayor alegría, una aguja, una simple aguja”⁴⁶ .

Esto es lo que necesitamos todas las religiones en estos momentos de la historia, esa simple aguja que nos una en aras de un mayor compromiso por la paz y la justicia en favor de las víctimas y los pobres de nuestro mundo. De este modo el encuentro entre las religiones devendrá en inevitable y el diálogo será un medio absolutamente necesario.

⁴⁶ Citado por S. Keshavjee, *El Rey, el Sabio y el Bufón. El gran Torneo de las religiones*, Ed. Destino, Barcelona 1998, pp. 104-105.

