Desafíos del diálogo interreligioso a la Iglesia del siglo XXI

Juan Pablo García Maestro[1]

El diálogo interreligioso se ha convertido en una prioridad para la teología y para toda la pastoral de la Iglesia. Debería focalizar la acción de la misma y su modo de proceder. La inmigración, la globalización y el hecho de la interculturalidad han mundializado el diálogo interreligioso. Ya no es sólo un asunto del continente Asiático.

El cristiano hoy y en el futuro o es interreligioso o no será. La praxis interreligiosa debería marcar su vida. Este compartir la fe y la vida con los otros que pertenecen a otras creencias es una novedad y también una gran oportunidad. Es una urgencia hoy en la Iglesia. Ayuda al cristiano a experimentar su empobrecimiento: a dejar entrar en su casa, a ser hospitalario, a acoger, a retocar su propia identidad; nos pondrá a todos en movimiento y en camino hacia el encuentro de un mismo Dios, aunque a ese camino lleguemos por senderos diversos. Nos confirma que nuestra sed de Dios es compartida por muchos y que la revelación que nos ha llegado por Cristo Jesús es providencial y espléndida para los otros.

Pienso que cualquier religión se puede convertir en un ídolo si se la considera como el único, absoluto y exclusivo camino hacia Dios. Dios es el único Absoluto y las muchas religiones, cristianismo inclusive, no son

---

[1] Religioso de la Orden de la Santísima Trinidad. Es profesor de Teología Fundamental y de Eclesiología en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid y en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas y Catequéticas San Pío X. Es vicario parroquial de la Parroquia de San Juan Bautista de la Concepción en el barrio de Aluche (Madrid).

sino medios o caminos por los cuales Dios se relaciona con nosotros y nosotros con Dios. Una condición previa esencial para un diálogo fructuoso y verdadero entre los seguidores de las muchas tradiciones religiosas en nuestro mundo es la de des-absolutizar las religiones. Esto, por supuesto, no implica el que una religión sea tan buena o verdadera como otra. Se trata sencillamente de reconocer que todas están sujetas a límites históricos y particularidades culturales y que todas tienen algo que aprender de las demás. Esta apertura a aprender del otro ha de ser la base del diálogo interreligioso y es también el martillo que hace añicos el ídolo del exclusivismo religioso.

Dividiré mi presentación en cinco apartados. En el primero señalaré algunas observaciones preliminares que resumen los retos más importantes del diálogo interreligioso al cristianismo. En el segundo presentaré el programa del cristianismo en medio del pluralismo de religiones y culturas. En el tercer apartado presentaré las dificultades teológicas en el diálogo de la Iglesia con las otras religiones. En el cuarto haré una lectura bíblico-cristológica del diálogo interreligioso. Finalmente, en el último punto, analizaré algunos nuevos paradigmas de diálogo que nos pueden iluminar para afrontar los desafíos del diálogo interreligioso y seguir avanzando en el mismo este inicio del siglo XXI.

ALGUNAS OBSERVACIONES PRELIMINARES

Transmitir a los otros lo que sentimos

El tema del diálogo interreligioso se ha convertido desde mi época de estudios en una de las prioridades de mi vida y va calando en mi forma de realizarme como persona. Con otras palabras, se ha convertido para mí en un proyecto de vida.

El Papa Juan Pablo II nos decía que «*todos los fieles y todas las comunidades cristianas están llamadas a practicar el diálogo, aunque no al mismo*

nivel y de la misma forma»[2]. Esta práctica tiene su origen en mi vida el año 1987, en un seminario de licenciatura con el profesor Jacques Dupuis en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Un seminario que llevaba como título: «*Jesucristo al encuentro de las religiones*». Después se publicaría como libro[3] con el mismo título que el seminario. Con esto quiero decir que es necesario que los que viven con pasión la dimensión del diálogo con los miembros de otras religiones deben convertirse en animadores de este auténtico signo de los tiempos. Es como el hecho que nos narra Juan en su evangelio, cuando Andrés y Juan encuentran al Señor, y Andrés se lo va a contar a su hermano Pedro (cf. Jn 1, 35-42). Si queremos que el diálogo interreligioso se convierta en tarea prioritaria de la Iglesia creo que han de ser los Obispos, los teólogos, párrocos, Superioras y Superiores Generales, educadores de los colegios quienes deberán sensibilizar y animar a esta importante tarea eclesial y crear una cultura de diálogo[4].

Desde el propio carisma de la Orden Religiosa a la que uno pertenece

En segundo lugar, quisiera expresar un segundo motivo del porqué este tema es prioritario en mi vida. Está relacionado con la familia religiosa a la que uno pertenece. Soy religioso de la Orden de la Trinidad y de la liberación de esclavos, fundada por San Juan de Mata hace 811 años. Nuestra Orden, desde sus inicios, entró en contacto con el Islam, debido al cautiverio al que se vieron sometidos hombres y mujeres cristianos en las mazmorras. Nuestros hermanos iban al Norte de África a liberar a los cristianos que estaban

[2] Juan Pablo II, Redemptoris Missio (par. 56-57).

[3] J. Dupuis, Jesucristo al encuentro de las religiones, Ed. Paulinas, Madrid, 1991. El jesuita belga publicaría años más tarde obras que han dado un gran impulso a la renovación de la Teología de las religiones. Entre ellas destacamos: Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso, Sal Terrae, Maliaño, Cantabria, 2000; Id., El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo, Sal Terrae, Maliaño, Cantabria, 2002.

[4] Cf. T. Michel, Creando una cultura de diálogo: metodología del diálogo interreligioso, en AA. VV., Diálogo interreligioso. Tarea prioritaria de la Vida Consagrada hoy, Unione Superiori Generali, Tipografía Vaticana, 23-29 noviembre 2003, pp. 53-65. En este libro se presentan los trabajos de la LXIII Asamblea general de la Unión de los Superiores Generales.

en peligro de perder la fe. Por lo tanto, estamos ante una lectura de la persecución *pro fidei*. Pero pienso que pertenece más a la mentalidad de la época y hoy habría que ahondar en el espíritu del valor de la liberación del hombre y de la mujer esclavos y faltos de libertad. Tristemente, las religiones, a veces, en nombre de Dios nos han esclavizado, nos hemos enfrentado y asesinado unos a otros. Como muy acertadamente afirmaba Martin Buber, «Dios ha sido la palabra más vilipendiada de la historia».

Seguidamente, yo quisiera compartir con vosotros, porqué el diálogo interreligioso desafía y ha de convertirse en tarea prioritaria para la Iglesia. Se trata de un proyecto que nuestro Fundador, San Juan de Mata, junto con el Papa Inocencio III quiso realizar con los musulmanes en los inicios de la fundación de la Orden. Se trataba de colaborar musulmanes y cristianos para liberar juntos esclavos cristianos y musulmanes. Se quería trabajar conjuntamente en favor de la vida y de devolver al ser humano el don más grande que es la libertad. Porque hacer esclavo a otro es reducirlo a un animal (Aristóteles). Este proyecto se presentó al Príncipe musulmán el 8 de marzo de 1199, y fue mandado a Abu´Abd `Alá Muhammad A. el Nasir amir al mu´minin por medio de una carta escrita por Inocencio III, y que se conserva en la biblioteca vaticana. Sabemos de esta carta, pero nada consta de la respuesta por parte de los musulmanes[5].

Intuyo aquí un hecho de personas que se adelantaron a nuestros tiempos, que supieron mirar más lejos, y que deberían constituir el nuevo paradigma para el cristianismo, tratando de formular proyectos comunes con hermanos de otras religiones: lo que en el ámbito del Diálogo interreligioso se llama diálogo de *cooperación en inquietudes sociales*. Con todo, es eviden-

[5] Para esta cuestión, envío a los trabajos del historiador de la Orden Trinitaria Giulio Cipollone, Las relaciones Cristianismo-Islam: novedad del proyecto trinitario de Juan de Mata, para la liberación de los cautivos, en I. Hernández Delgado (Ed.), Diálogo entre las religiones: para la Justicia, la Libertad y la Paz en el mundo. Actas del V Congreso Trinitario Internacional, Secretariado Trinitario, Córdoba, 2006, pp. 199-246. Ver también AA. VV., La liberazione dei cativi tra cristianità e Islam. Oltre la Cruciata e il Gihad: tolleranza e servizio umanitario, Atti del Congreso interdisciplinare di studi storici, Roma del 16 al 19 de septiembre, Ciudad del Vaticano, 2000.

te que también en estos proyectos es necesario el diálogo de vida, el intercambio teológico y compartir la experiencia religiosa. Para ello será necesario un buen conocimiento de las otras religiones[6].

¿Cuántas obras de frontera en la que estamos comprometidos los cristianos podríamos también realizar con miembros de otras religiones? ¿No nos une una espiritualidad de la compasión, de la sensibilidad por el sufrimiento humano, y de estar al lado de los empobrecidos y las víctimas de la historia?

A estos interrogantes intentaré responder en el segundo apartado.

La opción teocéntrica del Diálogo con los otros

En opinión de muchos, el tema del diálogo interreligioso se está convirtiendo en una moda que pasará dentro de unos años y de la que nadie hablará más, como algunas teologías de las que se habló mucho hace unos años. ¿Pueden ser los pobres una moda pasajera para la Iglesia? ¿Puede ser la Trinidad una moda pasajera? Convertir estos signos de los tiempos en moda pasajera, no nos llevaría a cuestionarnos muy en serio: ¿en qué Dios creemos entonces?

El diálogo hunde sus raíces en el Dios en quien creemos. Que crea por amor, gratuitamente y que lo hace dialogando con nosotros. Ya no es sólo un Dios creador de todos, sino que, parafraseando el prólogo del evangelio de Juan, podemos decir «*en el principio era la gratuidad*»; en otros términos lo dice la carta a los Efesios: Dios «nos ha elegido en Cristo antes de la fundación del mundo para ser sus hijas e hijos adoptivos» (1, 4-5). La vocación a la filiación antecede a la creación del ser humano. La gratuidad del amor primero de Dios nos recuerda que todo auténtico amor es, en la raíz, siempre gratuito.

---

[6] El diálogo interreligioso, como cualquier otro diálogo, no es nada fácil. Es por este motivo y por respeto hacia el otro por lo que se pide una adecuada preparación en la formación inicial y permanente, así como en el estudio y en la investigación. El diálogo interreligioso, para ser realmente tal y responder a su naturaleza, exige un profundo conocimiento del cristianismo y de las demás religiones, acompañado por una fe sólida y una gran madurez humana y espiritual.

Antes me he cuestionado si la Trinidad puede convertirse en una moda pasajera. Puede extrañar a muchos una pregunta como ésta, pero en la vida real y concreta lo confirmamos. ¿No es el Dios cristiano un ser de comunión, de diálogo, de alteridad y pluralidad? Por lo tanto, me atrevería a decir que el diálogo no es sólo una opción sino también una obligación que hunde sus raíces en el Dios en quien creemos[7]. Es una obligación teocéntrica. Por eso confirmo la afirmación anterior de Juan Pablo II «todos estamos llamados a practicar el diálogo».

El principio ***«alteridad»*** del Dios cristiano nos lleva, como al buen samaritano, a dejar que incluso *el otro pase antes que yo*. ¿Puede atreverse la Iglesia a excluir e incluso a incluir a los otros si toma en serio los paradigmas que emergen de los misterios de la Encarnación, de la Kenosis, de la Cruz y la Resurrección, del Espíritu y de la Mística?

Comparto el optimismo del sociólogo francés Jean-Paul Wilaime cuando escribe: «Precisamente por ser el cristianismo la religión de la salida de la religión, puede encarnar hoy día una de las posibles figuras del futuro de la religión»[8]. Y a esto añado con el teólogo Claude Geffré, que «si apuesto por el Cristianismo como religión con futuro, es porque existe una real complicidad entre el cristianismo como religión del Evangelio y *lo auténticamente humano*. Hay que resistir al postulado típicamente moderno según el cual habría una contradicción fatal entre Dios y lo auténticamente humano, cuando de hecho la relación con el Absoluto puede servir de principio para un crecimiento de humanidad para uno mismo y para apertura a los demás. Lo que constituye la originalidad del cristianismo entre las religiones del mundo es la paradoja de la encarnación, el advenimiento de

---

[7] En el documento «Diálogo y Anuncio» (1991) se afirma que la razón fundamental para el compromiso de la Iglesia en el diálogo «no es meramente de naturaleza antropológica, sino principalmente teológica» (n.° 38). Esto lo he desarrollado más ampliamente en mi estudio El diálogo interreligioso en el documento «Diálogo y Anuncio». Con motivo de los 40 años de la apertura del Concilio Vaticano II, Córdoba, 2004.

[8] Citado por Claude Geffré, El futuro del cristianismo entre las religiones del mundo, en C. de Prado/ P. Hughes (Coord.), Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años, CEP, Lima, 2008, pp. 277-284, aquí 281.

Dios en el ser humano. Es la inauguración más radical de una alianza, de un pacto de amistad entre Dios y el hombre.

Si el cristianismo es fiel a la religión de Jesús, entonces es una religión con futuro, porque se conecta en todo ser humano con la aspiración a liberarse de toda violencia, incluso la violencia de lo sagrado»[9].

No hay diálogo interreligioso sin diálogo ad intra de la Iglesia

Creo que otro de los desafíos del diálogo interreligioso nos debería llevar a superar el *individualismo,* la falta de diálogo y el respeto a un sano pluralismo en nuestras propias comunidades. Porque el diálogo interreligioso no puede ser verdadero si antes no lo vivimos entre nosotros en comunidad, allí donde se experimenta lo que quiere decir dialogar, lo que conlleva como camino de perdón y reconciliación, de superación y aceptación de la diferencia y de la alteridad.

Afirmo, quizá con cierta dureza, que un cristiano que no es capaz de dialogar con los miembros de su propia confesión y con los demás hermanos cristianos pertenecientes a otras confesiones no conviene que se implique en el diálogo interreligioso[10].

EL PROGRAMA DEL CRISTIANISMO EN MEDIO DEL PLURALISMO DE RELIGIONES Y CULTURAS

El momento actual del ser cristiano y de la vida de la Iglesia es el de la hora del seguimiento, al que están llamados sin distinción todos los cristianos.

---

[9] Ibidem.

[10] Esto es lo que he desarrollado en mi último libro al analizar los retos del diálogo interreligioso al diálogo ecuménico: La teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo, Ed. PPC, Madrid, 2009, especialmente pp. 50-53.

La práctica del seguimiento es una pieza central de la cristología. Cristo debe ser siempre pensado de tal modo que nunca sea sólo pensado. La cristología es esencialmente un saber práctico. Se podría llamar a esto *dialéctica del seguimiento*. Es una dialéctica de teoría-praxis. Siguiéndole, sabemos a quién nos hemos confiado y quién nos ha salvado.

El saber cristológico se configura y se transmite, ante todo, no en conceptos, sino en historias de seguimiento. Pero estas historias son «historias peligrosas», historias que tienen el valor de enfrentarse con la necedad de la cruz.

Sin embargo, el seguimiento fracasa cuando se le reduce exclusivamente al sentimiento, a la interioridad.

La elemental sensibilidad hacia el sufrimiento de los demás caracteriza el nuevo estilo de vida de Jesús. Esta sensibilidad hacia el sufrimiento no tiene nada que ver con la lamentación, con el mustio culto al sufrimiento. Antes bien, es la expresión de aquel amor al que Jesús se refería cuando hablaba de la inextricable unidad entre el amor de Dios y el amor al prójimo: la pasión por Dios como compasión, como mística política de la «*compassio*»[11].

Un cristianismo que se tome en serio a sí mismo tiene que enfrentarse incesantemente con ello. Quien confiesa a Dios en el sentido de Jesús cuenta con que el interés propio preconcebido se verá lesionado por la desgracia de los demás, como insinúa la parábola del buen samaritano, con la que Jesús ha dejado una indeleble huella narrativa en la memoria de la humanidad.

De esta parábola del buen samaritano aprendemos que la mística jesuánica es una mística de «ojos abiertos» y de la misericordia[12] (frente a otras posi-

---

[11] J. B. Metz, Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista, Sal Terrae, Santander, 2007, especialmente pp. 160-183, aquí 165.

[12] J. I. González Faus, Mística de la compasión: mística de ojos abiertos. Proposiciones sobre la mística jesuánica, en Revista Latinoamericana de Teología, 47, Mayo-Agosto 1999, pp. 135-150.

bles místicas de ojos cerrados y del mero éxtasis). Por decirlo con Dietrich Bonhöffer: «es una participación en el ver de Jesús»[13].

Quizá la palabra que en el Nuevo Testamento estaría más cerca de ese «éxtasis» místico sería el verbo exultar o ser arrebatado de gozo. «Jesús se extasió de gozo» (Lc 10, 21). Y para sorpresa nuestra, el objetivo de esa exultación mística de Jesús no viene dado por su relación inmediata con el Padre, sino por esa misericordia del Padre que se comunica a los pequeños y se esconde a los poderosos[14].

Pero Metz señala con acierto que la doctrina cristiana de la redención dramatizó en exceso la cuestión de la culpa y relativizó la cuestión del sufrimiento[15]. La teología creyó que de este modo podría extraer al cristianismo el aguijón de la teodicea. Pues durante el proceso de conversión del cristianismo en teología, la pregunta por la justicia para quienes sufren sin culpa —una pregunta que inquieta profundamente a las tradiciones bíblicas— fue transformadas y reformuladas —de manera precipitada— en la pregunta por la redención de los culpables. Para esta pregunta había disponible una respuesta: la acción redentora de Cristo.

¿No hemos interpretado quizá —en el tránsito del tiempo— el cristianismo exclusivamente como una religión sensible al pecado y, en consecuencia, apenas como una religión sensible al sufrimiento?

En la parábola del juicio referida por Jesús en Mateo 25, 31ss puede leerse:

> «Ellos sorprendidos, replicarán: "Señor, ¿cuándo te vimos sufriendo?" Y él responderá: "Os aseguro que lo que hicisteis o dejasteis de hacer a uno de estos más pequeños me lo hicisteis o me lo dejasteis de hacer a mí"».

---

[13] Ibid., p. 135.
[14] Ibid., p. 144.
[15] J. B. Metz, Memoria passionis, o.c., 165.

¿Qué ocurriría si terminara surgiendo un ecumenismo de la «*compassio*» entre los cristianos? ¿No proyectaría eso una nueva luz sobre la Tierra, sobre este mundo tan dolorosamente desgarrado por las tempestades de la globalización?

La ética global de la *compassio,* implica el apelar a una autoridad que posibilita y funda el consenso universal, la aprobación de todos. ¿En quién recaería esa autoridad, capaz de ser invocada hoy también en todas las grandes religiones y culturas de la humanidad? Se trata de la autoridad de quienes sufren de forma injusta e inmerecida[16].

La autoridad de quienes sufren (¡no del sufrimiento!) es según los criterios modernos de consenso y discurso, una autoridad débil. Pero este reconocimiento de esta autoridad de los que sufren equivale, en forma negativa, al reconocimiento de la inviolable «dignidad humana»; sustrae tal dignidad a todo pensamiento de equivalencia y excluye la posibilidad de entenderla como una atribución meramente sociológica o cultural.

¿No es la resistencia contra el sufrimiento injusto lo que puede unir a personas oriundas de los más dispares mundos religiosos y culturales?

La problemática de los que sufren podría constituir la base de una coalición de las religiones para la salvación y promoción de la «*compassio*» social y política en nuestro mundo[17].

La esencia e identidad del cristianismo consiste en el *seguimiento de Jesús con radicalidad.* En la actualidad desearía añadir que para la Iglesia y todos los cristianos es ***la hora del diálogo interreligioso.*** Por lo tanto, ser Iglesia y ser cristiano es ir en busca de los otros que creen distinto. El seguimiento radical de Jesús nos exige ser místicos en lo político. Por eso, lo esencial del diálogo con los otros es compartir nuestra **experiencia de Dios** para comprometernos más en la realidad sufriente de las víctimas de la histo-

[16] Ibid., p. 173.
[17] Ibid., p. 175.

ria[18]. La mística que nos exige a todas las religiones es que el Absoluto es un misterio que no poseemos, sino que tenemos que dejarnos poseer por él. Que Dios es un misterio sobre el que no sólo podemos teorizar o dogmatizar, sino que a Dios se le practica.

El diálogo interreligioso desafía a la Iglesia porque nos hace ir a las raíces de nuestro ser y función dentro de la Iglesia y en la sociedad. ¿Se puede afirmar que la reforma sólo puede venir desde un dejarse interpelar por el actuar de Dios en los otros? ¿No se trata de dar el salto del diálogo a un convivir con los otros? En este encuentro con las otras religiones habría que crear espacios donde hagamos juntos teología, luchemos contra la pobreza en el mundo, vivamos desde la obediencia al Absoluto y devolvamos al mundo el valor de la esperanza.

LAS CUESTIONES TEOLÓGICAS NOS SEPARAN

A la hora de hablar de los distintos ámbitos del diálogo, se distinguen cuatro dimensiones: el diálogo de la vida, el diálogo del compromiso a favor de la paz y de la justicia, el de la oración y el diálogo de las cuestiones doctrinales. Pero, ¿no es en el diálogo de los temas teológicos donde existen mayores dificultades? ¿Puede el religioso, o cualquier cristiano ignorar la divinidad de Cristo en el diálogo con los otros? Si la fe de Cristo nos une (las religiones monoteístas), por el contrario la fe en Cristo nos separa (M. Buber). Esto nos lleva a un estar por encima de los otros, pues la verdadera salvación, la verdad y la revelación se manifiestan plenamente en Cristo.

Las posturas actuales, y desde hace años, del Magisterio frente a los miembros de otras religiones son bien claras: las otras religiones no son mediaciones como lo es Cristo. Jesucristo es el salvador de la humanidad. Desde la perspectiva cristocéntrica diremos que la Iglesia está convencida de que en Jesucristo la revelación ha llegado a su plenitud: «En él está la salvación

[18] Cf. J. A. Estrada, Religiosos en una sociedad secularizada. Por un cambio de modelo, Trotta, Madrid, 2008, especialmente pp. 103-138.

y es el único mediador entre Dios y la humanidad» (Hch 4, 12; 1 Tm 2, 5). «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6). «Quien me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14, 9). En la Constitución dogmática *Dei Verbum* se afirma: «La economía cristiana, por ser alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor» (cf. 1 Tim 6, 14; Tit 2, 13)»[19].

La misma postura se mantiene con relación a la Iglesia. El Papa 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).

Esta misma idea está recogida en la Instrucción *Dominus Iesus* del año 2000:

> «*Queda claro que sería contrario a la fe católica considerar la Iglesia como un camino de salvación al lado de aquellos constituidos por las otras religiones*» (n. 21).

Incluso, según la doctrina católica, también los seguidores de las otras religiones *están ordenados a la Iglesia y están llamados a formar parte de ella*»[20].

En el *Catecismo de la Iglesia Católica* se sigue la misma línea hasta ahora descrita. Citamos de manera especial lo que se afirma en los números 845 al 848:

> «*La Iglesia es el lugar donde la humanidad debe volver a encontrar su unidad y su salvación*» (n.° 845).

---

[19] DV 4.

[20] Cf. Lumen Gentium 16; Ad Gentes 7; Dignitatis humanae 1; Dominus Iesus 20-22; Catecismo de la Iglesia Católica n.° 845.

> «*¿Cómo entender esta afirmación tantas veces repetida por los Padres de la Iglesia que formulada de modo positivo significa que toda la salvación viene de Cristo-Cabeza por la Iglesia que es su cuerpo?* (n.º 846).

Pero esta afirmación se matiza en otro número del *Catecismo* afirmando que *«esta afirmación no se refiere a los que, sin culpa suya, no conocen a Cristo y a su Iglesia»* (n.º 847).

Este número que acabamos de citar del Catecismo afirma lo mismo que la Constitución *Lumen Gentium*:

> *«Los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna»*[21].

Y en el número 848 del Catecismo de la Iglesia se insiste sobre esta misma idea:

> *«Aunque Dios, por caminos conocidos sólo por Él, puede llevar a la fe, sin la que es imposible agradarle, a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia, corresponde, sin embargo, a la Iglesia la necesidad y, al mismo tiempo, el derecho sagrado de evangelizar»* (cf. Ad Gentes 7).

Finalmente, queremos destacar otros aspectos de calado más teológico. Así, si nos adentramos en la Instrucción *Dominus Iesus,* hay que destacar algunas cuestiones: ¿Por qué sólo el cristianismo se caracteriza por ***una fe teologal*** y las otras religiones son simples ***creencias***?

---

[21] LG 16.

La Instrucción responde con este argumento: «Debe ser, por tanto retenida la distinción entre *fe teologal* y la *creencia* en las otras religiones. Si la fe es acogida en la gracia de la verdad revelada, que permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente, la creencia en las otras religiones es esa totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad, que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto» (n.º 7). Y, en este mismo número, se añade que «*no siempre tal distinción es tenida en consideración en la reflexión actual, por lo cual a menudo se identifica la fe teologal, que es acogida de la verdad revelada por Dios Uno y Trino, y la creencia en las otras religiones, que es una experiencia religiosa* ***todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela.*** *Este es uno de los motivos por los cuales se tiende a reducir, y a veces incluso a anular, las diferencias entre el Cristianismo y las otras religiones».*

Otra cuestión muy importante en el diálogo interreligioso es el tema de la validez de los textos sagrados de las otras religiones. ¿Se trata de textos inspirados? ¿Son una preparación para la comprensión y la venida de Cristo? Para la Iglesia no, pues sólo el Antiguo Testamento es el único texto que viene a revelar la preparación del Mesías y los textos bíblicos son los únicos que están inspirados por el Espíritu Santo. Por lo tanto la Iglesia «*reserva la calificación de textos inspirados a los libros canónicos del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo*»[22]. En esta línea el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática sobre la revelación afirma: «*Estos libros sagrados enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las letras de nuestra salvación*»[23].

Esta misma idea se vuelve a reiterar en la instrucción *Dominus Iesus*:

---

[22] DS 3006.
[23] DV 11

«Se propone también la hipótesis acerca del valor inspirado de los textos sagrados de otras religiones. Ciertamente es necesario reconocer que tales textos contienen elementos gracias a los cuales multitud de personas a través de los siglos han podido y todavía hoy pueden alimentar y conservar su relación religiosa con Dios. Por esto, considerando tanto los modos de actuar como los preceptos y las doctrinas de las otras religiones, el Concilio Vaticano II afirma que por más que discrepen en mucho de los que la Iglesia profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» (NE 2).

«La tradición de la Iglesia, sin embargo, reserva la calificación de textos inspirados a los libros canónicos del AT y NT, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo (Dei Filius, cap. 2; DS 3006). Esos libros enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras de nuestra salvación» (DV 11)[24].

Por lo tanto, los libros sagrados de otras religiones, que de hecho alimentan y guían la existencia de sus seguidores, reciben del misterio de Cristo aquellos elementos de bondad y gracia que están en ellos presentes.

UNA LECTURA BÍBLICO-CRISTOLÓGICA

El biblista Giovanni Odasso sostiene en una de sus obras que la teología de las religiones ha sido elaborada hasta ahora a partir de instancias histórico-culturales y de consideraciones teológicas generales sin recurrir suficientemente a la Biblia[25].

¿Qué dice la Sagrada Escritura sobre las otras religiones?

---

[24] DI 8

[25] G. Odasso, Biblia e religión. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni, Urbaniana University Press, Vatican City, Roma, 1998, pp. 21-22.

Para responder a esta cuestión quiero destacar una minuciosa investigación realizada por dos autores, D. Denior y C. Stuhlmüller[26] 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:

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

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

c) 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 del cristianismo.

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

e) 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» (Rom 1), pero para los escritores bíblicos era inconcebible «expresar admiración hacia el culto plenamente desarrollado y una religión no bíblicos».

---

[26] D. Denior y C. Stuhlmüller, I fondamenti biblici della missione, EMI, Bolonia, 1985, especialmente pp. 479-482.

Estos resultados revelan una actitud fundamentalmente negativa. No obstante, teniendo en cuenta las profundas transformaciones que se han producido en el mundo actual, los mencionados autores señalan algunos temas bíblicos capaces de orientarnos hacia una valoración más positiva de las religiones no bíblicas. Esto afirman los autores al respecto:

> «*Muchos de los temas bíblicos aquí 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 cristianas*»[27].

Una mirada al Antiguo Testamento

a) ¿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?

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 del libro del Génesis, con la elección de Abrahán y más tarde con Moisés, cuando 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 el cielo y la tierra» (Gn 1,1)[28].

---

[27] Ibid., pp. 481-482.

[28] De esto me he ocupado más ampliamente en mis trabajos: Teología del diálogo interreligioso, Obra Social y Cultural de Caja Sur, Córdoba, 2003, especialmente pp. 25-42; ID. El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro, Acción cultural Cristiana, Salamanca, 2005.

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

El profeta Amós afirma que el Señor sacó a los filisteos de Creta y a los sirios de Qur, e Isaías dirá que Israel estará a la altura de Egipto y Siria. Estas afirmaciones funcionan como un correctivo ante la posible conclusión de que Dios ha abandonado a las otras naciones o de que no escucha sus gritos (cf. 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 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...» (Ml 1, 9-10).

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»* (Ml 1, 11).

¿Por qué en la Biblia hay textos donde Dios reprocha al pueblo elegido (Israel) que el concepto de elección no es un privilegio para ser salvados o una garantía de que Dios está con ellos? ¿Por qué Dios manda al exilio de Babilonia al pueblo elegido? Porque han reducido la religión a un culto vano, olvidando que el verdadero 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» (Prov 17, 5).

b) El libro de Jonás: «El amor de Dios y su misericordia se hace presente en el pueblo de Nínive».

Yahveh le pide al profeta Jonás que vaya a Nínive[29], porque el Señor 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 (cf. Jon 1-2). Si hay algo que nos transmite este libro es la absoluta soberanía de Dios sobre la creación. Presenta a Dios como Dios de misericordia y amor, que prefiere perdonar antes que destruir (cf. Jn 3, 1-10; 4, 1ss). La idea central 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 a Israel. El Dios de Jonás supera las limitaciones anteriores (separación de israelitas/gentiles, buenos/malos), abriéndose a todos los hombres (y pueblos), apareciendo así como fuente de arrepentimiento creativo para siempre. Ésta es la sorpresa del texto: Jonás descubre que Dios, no habiendo hecho una alianza especial con los pueblos de la tierra (ninivitas), los ama y los perdona lo mismo que a los hijos de Israel. Esa misericordia universal de Dios hace posible la conversión de los perversos (ninivitas). La elección de Israel se vuelve así principio de salvación universal. Esto es lo que Dios dice a Jonás, esto es lo que Jonás rechaza, igual que una parte significativa de los israelitas (y de los cristianos) antiguos y modernos[30].

c) ¿Qué decir de los santos paganos, no judíos?

Algunos ya están presentes en el Primer Testamento, como 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 definitiva, conoce a Dios no en teoría, sino porque ha hecho una experiencia de Él en medio de tantas pruebas[31].

---

[29] Nínive era la capital de Asiria, ciudad perversa.

[30] X. Pikaza, Jonas, en Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra, Ed. Verbo Divino, Estella, (Navarra), 2007, pp. 512- 514, aquí p. 513.

[31] Cf. G. Gutiérrez, Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job, Sígueme, Salamanca, 1986.

Aspectos jesuánicos

Entrando en el Nuevo Testamento, vamos a considerar por una parte lo referente a Jesús de Nazaret, y por otra lo referente al resto del NT[32].

¿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 y teológico sobre el problema del pluralismo religioso tal y como hoy nos lo estamos planteando?

Pienso que lo que se debe destacar de Jesús son sus actitudes. Jesús ante todo fue *teo-reinocéntrico*[33]. Con esto queremos expresar que el sueño, la Causa, la utopía, el centro de la vida de Jesús fue el Reino de Dios, y el Dios del Reino, como una sola realidad dual. El Reino de Dios es concretamente su Causa. Para el Jesús histórico el Dios del Reino es el centro, y no hay ninguna otra mediación para Él sino la promoción de su propio Reinado.

La misión de Jesús no es otra que el anuncio y la promoción de ese Reino (cf. 4, 16ss). Con palabras y con hechos liberadores se anuncia a los pobres el Reinado de Dios; esa es la gran señal mesiánica, el signo que avala a Jesús como el Mesías esperado (cf. Lc 7, 18-23). «El Reino de Dios y su justicia» (Mt 6, 33) es lo que debe ser buscado por encima de todo[34], pues todo lo demás «vendrá por añadidura».

Es fácil ver cómo esta actitud de Jesús puede ser el mejor fundamento para un pluralismo religioso de principio positivo. El paradigma pluralista, a

---

[32] Aquí seguimos el valioso análisis de José María Vigil, Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de Teología Popular, Ed. El Almendro, Córdoba, 2005, especialmente pp. 114-127.
[33] Ibid., pp. 114-115.
[34] Recordamos aquella famosa expresión de la encíclica Evangelio Nuntiandi de Pablo VI, como fruto del Sínodo de 1974: Sólo el Reino es absoluto. Todo lo demás es relativo. Esta frase debería ser el paradigma por antonomasia en el diálogo interreligioso.

diferencia del exclusivismo e inclusivismo, es teocéntrico. En el lenguaje del evangelio de Jesús, Dios es siempre el «Dios del Reino», y el Reino es siempre el «Dios del Reino», de forma que teocentrismo y reinocentrismo se implican mutuamente. Por eso hemos querido llamar «teo-reinocéntrico» a Jesús por esta actitud.

A su vez, Jesús tiene una comprensión macro-ecuménica[35] del Reinado de Dios. Porque el Reino es Vida, Verdad, Justicia, Paz, Gracia, Amor. Por eso, allí donde hay presencia de todas estas realidades, hay presencia de Reino. Donde se da el bien, ahí está el Reino (*ubi Bonum, ibi Regnum).* Jesús es optimista: a pesar de todo, hay mucho y bueno por el mundo: su propio Padre hace salir el sol sobre justos y pecadores (Mt 7, 7-11).

Jesús no piensa que «sólo nosotros», o que «sólo los nuestros», estamos en el Reino. Le dice al gentil: «no estás lejos del Reino de Dios», y afirma del centurión, como de la mujer cananea —ambos paganos—: «no he encontrado tanta fe en Israel» (Mt 8, 10; Mc 7, 24-30). Por lo demás, no ve enemigos ni competencia por todas partes, al contrario: «el que no está contra nosotros, está con nosotros» (Lc 9, 50).

Para Jesús, la salvación tiene un nombre: el Reino, y esa salvación se la apropia el ser humano —cualquier ser humano— por la práctica del amor y la justicia, que son patrimonio universal y al alcance de cualquiera. Donde se construye el amor y la justicia, ahí está el Reino de Dios y, por tanto, el Dios del Reino.

La mirada universalista de Jesús y su espíritu pluralista se reflejan en la parábola del «Juicio de las naciones» (Mt 25, 31ss). Todos los pueblos van a ser juzgados por el amor y la práctica de la justicia para con los oprimidos, con los que Él se identifica personalmente: «a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40). No les será tenida en cuenta su identidad religiosa, ni serán interrogados sobre el cumplimiento de ningún deber «religioso». Bastarán la

[35] P. Casaldaliga - J. M. Vigil, Espiritualidad de la liberación, Sal Terrae, Santander, 1992, aquí enviamos al capítulo sobre «Macroecumenismo».

práctica del amor y de la justicia, la construcción del Reino en términos del Evangelio. De Oriente y de Occidente vendrán muchos a sentarse a la mesa en el Reino escatológico (cf. Mt 8, 10-11; 11, 20-24), mientras algunos que se consideran ciudadanos del Reino, descubrirán que no pertenecían a él.

Esta es una actitud de Jesús que también se convierte en fundamento claro de un «pluralismo de principio» que sus seguidores pudieran adoptar hoy día.

Destacamos también que Jesús es de los que piensan que «hay que practicar a Dios»[36]. O, dicho con lenguaje bíblico, que hay que «conocerLe», pero sabiendo que en la Biblia, conocer es siempre práctico, práxico y ético. En continuidad con la mejor tradición de los profetas (Jer 22, 16), Jesús proclama que Dios quiere la práctica de la justicia y del amor. Fuera de esa práctica, la religión, reducida a confesión oral, a ortodoxia doctrinal o a liturgias rituales, se hace inútil: «no el que me diga Señor, Señor, sino el que haga la voluntad de mi Padre» (Mt 7, 21-27). La religión es «teopraxis», puesta en práctica de la voluntad de Dios. Este es un criterio para medir la veracidad de toda religión, según Jesús.

Aspectos neotestamentarios

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

Revelador es, en este sentido, todo el episodio en torno al capitán romano 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, 34) y que el Espíritu de Dios se ha derramado también sobre

---

[36] Cf. G. Gutiérrez, El Dios de la Vida, Sígueme, Salamanca, 1994², especialmente pp. 11-23 y 221-258.

los paganos (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 teológicamente una evolución en la «teología de las religiones» de los primeros cristianos. De una posición exclusivista, por la que consideraban «impuros» a los paganos, pasaron a una cierta actitud de 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*[37].

Finalmente, nos detenemos en el texto de la Carta de Santiago en la que se habla de 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»* (Sant 1, 27).

Comenta Díez Alegría: «Esta perícopa es enormemente expresiva, porque la palabra religión, que en el original griego es *threskeía*, es la palabra que se empleaba expresamente para designar la religiosidad cultual, e incluso, diríamos, para la religiosidad más bien cultualista. Por tanto, en el texto de Santiago, está claro que la religiosidad ontológico-cultualista viene rechazada y en su lugar se afirma, con la mayor energía, la religiosidad ético-profética»[38].

Esta observación de José María Díez Alegría vemos que apunta a dos tipos de religiones: las «ontológico-cultualistas», que corresponden a una concepción circular del tiempo, pesimista, que buscan la salvación saliéndose

---

[37] J. M. Vigil, Teología del pluralismo religioso, o.c., p. 123.
[38] J. M. Díez Alegría, ¡Yo creo en la esperanza!, Desclée, Bilbao, 1975, pp. 61-62.

de la historia por la identificación con Dios por medio del culto, y las religiones «ético-profética», entre las que se cuentan las que corresponderían al antiguo Israel y a la religión de Jesús y de los primeros cristianos, con una concepción lineal del tiempo, abierta y optimista que busca la salvación mediante la realización en la historia de la justicia y del amor.

Que la religión cristiana, según Santiago, sea una religión ético-profética, significa que es una religión soteriocéntrica, que pone en el centro la realización de la salvación y la liberación del ser humano, realizada aquí y ahora en la historia. Para el diálogo interreligioso esta ubicación de la fe cristiana es muy importante.

HACIA NUEVOS PARADIGMAS DE DIÁLOGO

Aquí pretendo solamente presentar una tímida aportación a una cuestión un tanto compleja. Creo que la Iglesia y el cristianismo del futuro tienen que tomar en serio los siguientes paradigmas:

Del paradigma de Elección al paradigma de la Creación

La visión tradicional de las religiones tiende a ver a Dios como el «Señor» que nos crea para que le sirvamos. La realidad se divide entonces en dos zonas: una *sagrada*, la que le corresponde a Dios, y otra *profana*, la que nos corresponde a nosotros. A la primera pertenece todo lo *«religioso»*, es decir, aquello que hacemos para la salvación, tratando mientras tanto de ganar el favor de Dios o de obtener su perdón. En la segunda, se mueve nuestra vida *ordinaria*, «pro-fana» (exterior al templo), que en el fondo no interesaría a Dios, o que incluso es mejor negar y sacrificar.

Por fortuna, también en este caso, la teología ha iniciado la superación, sobre todo cuando habla de la continuidad entre creación y alianza o entre creación y salvación. Pero aquí no cabe ignorar la existencia de un vacío entre la afirmación teórica y la realización práctica y vivencial.

Sería poco realista desconocer que el dualismo entre lo sagrado y lo profano sigue dominando en buena medida los esquemas del imaginario cristiano, conformando muchos de sus hábitos intelectuales e influyendo en los modelos de su praxis.

Se trata de un Dios que Jesús hereda ya como Creador del cielo y de la tierra, pero que él enriquece con su vivencia filial al proclamarle como creador en cuanto Abbá, es decir, como padre/madre que sólo por amor a nosotros nos trae a la existencia, y que única y exclusivamente por amor y desde el amor actúa en nuestra historia.

La idea de creación desde el amor, que se hace única y exclusivamente por nosotros, elimina todo equívoco y rompe de raíz todo dualismo. Hablar de salvación induce a pensar que a Dios le interesa sólo lo religioso, aquello que se relaciona con Él. En cambio, hablar de creación permite caer en la cuenta de que lo que le interesa somos nosotros, todo en nosotros: cuerpo y espíritu, individuo y sociedad, cosmos e historia.

Llegados a este punto, quisiéramos señalar que la visión dualista de lo religioso es solidaria del particularismo de la ***elección***. Hasta ayer mismo se nos enseñaba en los seminarios y facultades de teología que Dios había escogido un pueblo, y que sólo a éste había entregado la revelación sobre-natural, dejando a todos los demás en el estado de una religión puramente «natural».

En la raíz estaba un modelo de la revelación como dictado divino, que exigía una lectura literal de la Escritura y una aceptación de sus verdades sin más razón que la obediencia al testimonio profético. Resulta entonces coherente pensar que «fuera de la Iglesia no hay salvación» (al menos, salvación sobre-natural). Consiguientemente, la misión se entendía de manera casi compulsiva, como el encargo de «llevar» a Dios o hacer creer al mundo en Él, como si Dios no lo hubiera habitado antes o éste nada supiese de Él salvo muy vagas y distorsionadas noticias «naturales» llegadas a través de otras religiones reducidas a meras creencias.

Sin embargo, nada más opuesto a la universalidad radical y a la generosidad desbordante del Abbá Creador que cualquier tipo de elitismo egoísta o

de particularismo provinciano. Un Dios que crea por amor, vive volcado con generosidad irrestricta sobre todas y cada una de sus creaturas. No cabe pensar en la imagen cruel de un padre egoísta que, engendrando muchos hijos, se preocupa sólo de sus preferidos y deja a los demás abandonados en la «inclusa». Dios, que nos crea para la felicidad en comunión con Él, llama a todos y desde siempre: no ha habido desde el comienzo del mundo un solo hombre o una sola mujer que no haya nacido amparado y habitado por su amor incondicional[39].

En el fondo, la humanidad siempre lo ha comprendido así. ¿Qué son, si no, las religiones, más que modos de configurar socialmente este descubrimiento? Por eso, de hecho y con razón, todas se consideran reveladas. Y por eso es preciso partir siempre del principio de que todas las religiones son verdaderas y que, por lo mismo, constituyen un camino real de salvación para los que honestamente las practican.

Ello no significa que todas lo sean por igual, pues, aunque Dios se da totalmente y sin discriminación, la receptividad humana pertenece también, y de manera esencial, a la constitución misma de la revelación[40]. Por eso, no existe religión sin alguna verdad, ni religión absolutamente perfecta y acabada, pues ninguna puede agotar en su traducción humana la riqueza infinita del misterio divino; y el mismo san Pablo, a pesar del lógico entusiasmo de los comienzos, subraya que también la culminación cristiana está vertida en pobres «vasijas de barro» (2 Cor 4, 7).

Ahí, y no en un pretendido «favoritismo» divino, radican las diferencias entre las religiones. Dios se da «cuanto puede» en todas ellas; pero la acogida es, por fuerza, diferente en cada una.

---

[39] A. Torres Queiruga, Un Dios para hoy, Ed. Sal Terrae, Santander, 1997², pp. 20-21. Estos temas han sido tratados por el autor en su obra La revelación de Dios en la realización del hombre, Cristiandad, Madrid 1987. Recientemente ha publicado otra nueva edición de este libro: Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana, Trotta, Madrid, 2008. En este apartado me apoyo en la obra de Torres Queiruga.

[40] En esta idea ha insistido siempre E. Schillebeeckx, principalmente en su obra Cristo y los cristianos. Gracia y liberación, Cristiandad, Madrid, 1982.

Y eso significa no sólo que no existe nada parecido a una «elección» divina arbitraria, sino también que cuando, dentro de la propia religión y de las propias posibilidades, alguien responde honestamente a Dios tiene derecho a sentirse único para Él y, en ese sentido, «elegido». De todos modos, sería mejor evitar tan peligrosa palabra, pues ni el amor discrimina (cf. 1 Cor 12), ni «en Dios hay acepción de personas» (Rm 2, 11). Las diferencias existen, pero sólo porque son un hecho inevitable. Por eso, se las pervierte cuando son vistas como un privilegio y no como algo destinado con igual derecho a los demás[41].

El paradigma de la Encarnación

Para muchos, no sólo es increíble sino que constituye una jactancia, una enorme provocación, creer que una persona que nació en una aldea y que fue ejecutada alrededor del año 30 en Palestina sea el ungido y elegido de Dios, precisamente el Cristo. Que un único personaje sea el centro de la historia.

En Asia, algunos teólogos afirman que Dios es demasiado grande como para haberse encarnado en una sola persona. Consideran que Dios sólo puede representarse a través de una infinitud de reflejos. En ese caso, Cristo acaso fuese un elevado símbolo de Dios, pero sólo un reflejo que no capta en absoluto el conjunto.

Se juzga absolutamente imposible que Dios pueda pasar a formar parte de una sola persona. Y, desde una perspectiva exclusivamente humana, quizá tampoco podamos esperar otra cosa que vislumbrar alguna chispa, un pequeño detalle de Dios.

---

[41] A. Torres Queiruga, Un Dios para hoy, o.c., p. 22. Para Torres Queiruga, sería mejor abandonar la palabra *elección,* pues se trata de una categoría peligrosa de la que, como repetidamente advirtieron ya los profetas, tienden a apoderarse la soberbia y la voluntad de poder para utilizarla contra los demás.

Esta postura ha sido cuestionada por el Papa Benedicto XVI y la Congregación para la Doctrina de la Fe, señalando que Dios tiene la libertad y el poder amoroso de hacerse pequeño.

La fe cristiana —afirma Benedicto XVI— nos ofrece precisamente el consuelo de que Dios es tan grande que puede hacerse pequeño. En realidad, aquí radica para mí la grandeza inesperada e inconcebible de Dios, en que disfrute de la posibilidad de rebajarse tanto; en que Él mismo pase de verdad a formar parte de una persona, en que no se limite a disfrazarse para luego, quitarse el disfraz y vestirse con otros ropajes, sino que Él sea esa persona. Sólo así captamos la verdadera infinitud de Dios, porque eso lo hace más poderoso, inimaginable y al mismo tiempo más salvador[42].

De otra manera, tendríamos que vivir siempre con un cúmulo de mentiras. Los pasajes contradictorios que existen en el budismo y en el hinduismo sugieren realmente la solución de la mística negativa. Pero, entonces, Dios se convierte en negación y ya nada positivo, y en última instancia constructivo, tendría que proponer a este mundo.

Y, viceversa: precisamente ese Dios que tiene el poder de plasmar en una persona el amor que Él es, que está ahí y se nos da a conocer, que acepta la afinidad con nosotros, es justo lo que necesitamos para no tener que vivir hasta el final con fragmentos, con medias verdades.

Eso no significa —añade Ratzinger— que no podamos aprender de las demás religiones, o que el canon de lo cristiano esté tan acabado y cimentado que imposibilite cualquier avance. La aventura de la fe cristiana es siempre nueva y su inconmensurabilidad deriva precisamente de atribuir esas posibilidades a Dios[43].

---

[42] J. Ratzinger, Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald, Ed. Rondom House Mondadori, Barcelona, 2007³, p. 25.
[43] Ibidem.

Frente a esta postura, sostengo que cabe un planteamiento y una lectura diversa sobre la Encarnación que nos ayude a abrir caminos nuevos en el diálogo con los fieles de otras religiones.

Creo que el paradigma 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 (cf. 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»*[44]. Este sentido ha sido muy bien asumido por la teología paulina 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 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 de la divinidad. Pero ese anonimato no ha sido ya comprendido desde sus inicios»[45].

Y, a su vez añade: «Jesús no usa la potencia divina para poner en marcha un programa social político que cambiaría la faz del mundo a partir de la libertad de Israel. Su camino original (ni la violencia, ni la ley, ni la ascesis

---

[44] G. Gutiérrez, El Dios de la Vida, o.c., p. 164.

[45] Ch. Duquoc, Discreción del Dios trino y misión cristiana, en Staurós, 44 y 45, 2005-2006, pp. 51-58, aquí p. 54.

fuerzan la irrupción del Reino) conducen a la incomprensión y a la hostilidad»[46].

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 estamos llamados a dejarnos cuestionar por los otros?

El paradigma de la Cruz

Este paradigma dice mucho de la perversión de la religión, que se puede convertir en instrumento de muerte y persecución. Jesús muere porque fue un hombre libre ante una religión que ponía la Ley por encima de la Gracia y la misericordia[47]. Quien opta por una religión liberadora tendrá persecuciones. La persecución es reflejo de una Iglesia y de una religión que están a favor de la verdad y de la vida. La verdad que desenmascara la injusticia siempre será perseguida. «La verdad os hará libres» (Jn 8, 31). «Si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán» (Jn 15, 20)[48].

Un día le preguntaron al Papa León XIII cuáles eran las notas que distinguían a la Iglesia verdadera; el Pontífice señaló las cuatro conocidas: una, santa, católica y apostólica, pero añadió: «agreguemos otra —les dice el Papa—, "perseguida"».

Una Iglesia que cumple su deber no puede vivir sin ser perseguida. Si queremos saber si nuestro cristianismo es auténtico, debemos preguntarnos: ¿Con quién estamos a bien? ¿Quiénes nos critican? ¿Quiénes no nos admiten? ¿Quiénes nos halagan? Por consiguiente, ¿no debería ser el tema de la persecución y el martirio un tema central en el diálogo interreligioso?

---

[46] Ibid., pp. 54-55.
[47] I. Ellacuría, ¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?, en Misión Abierta, 2, 1977, pp. 17-26.
[48] Cf. K. Kertelge, Bienaventurados los que son perseguidos por causa de la justicia, en Communio, 2, 1987, pp. 114-123.

El paradigma de la Resurrección y del Espíritu Santo

En la Resurrección, Dios Padre dio la razón a Jesús, su Hijo, comunicando a toda la humanidad que Dios ama la vida y que la religión puede convertirse en instrumento de muerte. Por mucho que Dios sea un misterio —afirma Jon Sobrino— lo que sí sabemos es que Dios ama la vida y no la muerte.

¿Qué Dios testimonian las religiones? ¿Es un Dios de la vida o más bien sirve para justificar las guerras que hay en el mundo?[49]

Tampoco habrá que olvidar el paradigma del Espíritu, porque Él nos lleva a la verdad plena y obra más allá de la Iglesia o de una religión determinada[50].

Es bien sabido que el Concilio Vaticano II redescubrió progresivamente y subrayó, cada vez más, en sus documentos la economía universal del Espíritu Santo. Aunque la pneumatología de la constitución *Lumen gentium* quedó poco desarrollada en la redacción final del documento, la referencia al Espíritu de Dios entró vigorosamente en la constitución pastoral *Gaudium et spes.* Este documento concibe de forma característica al Espíritu de Dios como presencia activa en el mundo, no sólo ni primariamente en las aspiraciones religiosas de los seres humanos, sino también en los valores que éstos buscan unánimemente, la justicia y la solidaridad, la paz y la armonía[51].

Creo también que la aportación singular del papa Juan Pablo II a una «teología de las religiones»[52] consiste en el énfasis con que afirma la presencia

---

[49] J. Bosch, Diálogo entre religiones como alternativa a la violencia, en J. J. Tamayo (Dr), 10 palabras clave sobre paz y violencia en las religiones, Ed. Verbo Divino, Estella, (Navarra), 2004, pp. 159-185.

[50] J. Morales, El Espíritu Santo de Dios y las religiones de la tierra, en J. J. Alviar (Ed.), El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica, EUNSA, Pamplona. 2006, pp. 153-166.

[51] Cf. GS 15; 37; 41.

[52] Puede verse un análisis más detallado en mi artículo El diálogo interreligioso en el pontificado de Juan Pablo II. En el primer aniversario de su muerte, en Pastoral ecuménica, 69, Septiembre-Diciembre, 2006, pp. 89-109.

operante del Espíritu de Dios en la vida religiosa de los no cristianos y en sus tradiciones religiosas:

> *«El Espíritu se manifiesta de modo particular en la Iglesia y en sus miembros; sin embargo, su presencia y acción son universales, sin límite alguno ni de espacio ni de tiempo (...) El Espíritu está en el origen mismo de la pregunta existencial y religiosa del hombre, la cual surge no sólo de situaciones contingentes sino de la estructura misma de su ser. La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones»*[53].

El paradigma de la Mística

La mística nos une a todas las grandes religiones, sean proféticas (monoteístas), sean interiores (hinduismo y budismos)[54]. Karl Rahner escribió: «El cristiano del futuro será un místico o no será»[55]. Incluso 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.

No podemos tampoco olvidar la dimensión social y política de la mística, pues sólo atendiendo a la dimensión ética, social y política estará el místico en condiciones de realizar una experiencia de Dios auténtica.

---

[53] Redemptoris missio, 28.

[54] Cf. J. Martín Velasco, El fenómeno místico. Estudio comparado, Trotta, Madrid, 2003². Juan Martín Velasco habla de formas no religiosas de mística o de mística profana, en las que lo importante es la referencia a una realidad última, que no siempre tiene por qué entenderse dentro de un contexto religioso, porque la persona que las vive no lo conoce o porque se ha separado del mismo, pp. 97-129.

[55] K. Rahner, Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft, Schriften zur Theologie, XIV, Benziger, Einsiedeln, 1980, p. 370.

Con respecto al diálogo interreligioso, parece que los místicos más avanzados, podrían ser unos buenos interlocutores o «terapeutas», pues ellos son los que cultivan con más autenticidad y compromiso la experiencia religiosa y son capaces de tener una mirada amorosa hacia la realidad, de tal modo que podrían amar con más facilidad a quién no vive su religiosidad de la misma forma. Tal vez, el mejor modo de comprensión entre místicos sea ***la comunión en la contemplación.*** Ello, más que la mutua comprensión, facilita un estado de amor silencioso en el que el espíritu se encuentre realmente con el espíritu. En ese sentido, seguramente es cierto lo que afirma Hans Küng: los místicos de diferentes confesiones religiosas son más parecidos entre sí que los fieles de una misma religión[56]. Por ello, es más que posible que pueda darse un mejor entendimiento entre místicos de diferentes religiones que entre personas de un mismo credo. Éste puede ser un motivo más para pensar que los místicos pueden ser buenos interlocutores en el diálogo interreligioso, incluso para plantear la posibilidad de que estimular un desarrollo místico podría favorecer el diálogo entre las religiones, incluso con personas que tienen otro tipo de creencias o visiones del mundo.

Si esto fuera cierto, sería adecuado plantear algún camino para estimular el «misticismo», quizás como una especie de «terapia» que ayudara a que los seres humanos conectaran con una experiencia espiritual más profunda y abierta al amor y al diálogo con otros seres humanos, provengan de donde provengan. Quizás, en estudiar y sistematizar estos caminos pueda haber una vía para el equilibrio dentro de las religiones. Teniendo en cuenta que sólo bajo la condición de respeto mutuo puede tener sentido un diálogo auténtico, ¿quién es más capaz de respetar que un auténtico místico, capaz de amar la realidad en su totalidad porque se siente unido al fundamento de todo lo real?[57].

Por último, la mística apunta también a que al final, por muchos dogmas y doctrinas que tengamos y sea cual fuere nuestra experiencia de Dios, Dios

[56] H. Küng, El cristianismo y las grandes religiones, Libros Europa, Madrid, 1987, p. 217.
[57] Mª I. Rodríguez Fernández, ¿Puede ser la mística una terapia para las religiones?, en Cisterciense, 251, 2008, pp. 299-316, aquí pp. 314-315.

no deja de ser un misterio que no poseemos sino que hemos de dejarnos poseer por él. Sólo pasando por la nada de ideas, sentimientos, estados de ánimo; por la nada de sí mismo, que es la noche en sus últimas profundidades, se tiene acceso al todo de Dios, y si esto no se da, es más posible que distorsionemos a Dios y que lo construyamos a nuestra medida y caigamos con más facilidad en dogmatismos y fanatismos que hagan enfermar nuestra propia religión o espiritualidad e imposibiliten el diálogo con otras perspectivas diferentes a las nuestras[58].

CONCLUSIÓN

Para concluir, desearía precisar que el criterio de discernimiento para justificar el verdadero sentido de la religión es si conduce a tres grandes aperturas:

a) Hacia Dios, sabiendo que el misterio nos desborda.

b) Hacia el otro, especialmente de los últimos y excluidos.

c) Y el respeto hacia la naturaleza.

Desde estas tres aperturas, la gran oportunidad del diálogo interreligioso es pasar de discusiones intraeclesiales a entrar en las grandes preguntas de la humanidad y ver cómo se ha ido respondiendo desde ángulos que nunca nos habíamos planteado.

El actual pluralismo religioso reclama un diálogo entre las religiones, pero no tanto para llegar a acuerdos doctrinales o a establecer un culto común —lo cual no sería una aportación positiva—, cuanto para descubrir la pluralidad de manifestaciones de Dios en la historia, la variedad de caminos de salvación y la multiplicidad de respuestas de la humanidad a esas manifestaciones. Se trata de establecer las condicio-

[58] Ibid., 308.

nes de posibilidad para un diálogo en el que las religiones se encuentren en situación de igualdad, no se encierren en la problemática exclusivista religiosa y se hagan corresponsables de los problemas de la humanidad.

Este diálogo debería desembocar en la elaboración de una teología ecuménica de las religiones, que recupere los elementos liberadores presentes en todas las tradiciones religiosas y no sólo de una teología cristiana de la liberación.

El punto de partida de una teología liberadora de las religiones no es un acuerdo previo sobre lo que constituye la esencia de la religión, sino la experiencia de la ***soteria***, el misterio de la salvación, central en todas las religiones. Y para ello, la perspectiva inexcusable en la que se deben mover para no fracasar en el intento, es asumir el lugar de las víctimas. Y aquí reconocer que el sufrimiento es la condición de toda la verdad.

Con Pedro Casaldaliga sostengo que hay que caminar hacia una teología liberadora de las religiones. Se debe elaborar además un discurso teológico que vaya más allá del planteamiento tradicional expresado en el diálogo excluyente —«fuera de la Iglesia no hay salvación»— y de la posición inclusiva —que defiende la necesidad de que las religiones acepten la mediación salvífica única de Cristo lo que supone una falta de respeto hacía la identidad de cada religión y una falta de reconocimiento de sus dimensiones soteriológicas—.

La teología resultante no puede ser eclesiocéntrica ni cristocéntrica, sino *vidacéntrica*, es decir «centrada en el proyecto de vida para todos», incluyendo el de la humanidad y la naturaleza.

Vivir el diálogo de vida como mujeres y hombres de Evangelio, discípulas y discípulos de Cristo, es acercarse con Él al otro, al que es diferente, para maravillarnos de la fe del centurión romano, dejarnos transformar por la humildad de la Cananea, abrirnos al encuentro con la Samaritana y com-

prometernos como el Buen samaritano, para transformarnos como Él, en acogida, diálogo y don[59].

Por todo ello, el pluralismo religioso y cultural constituye uno de los más importantes y apasionantes desafíos que tiene por delante la Iglesia y toda la teología cristiana en el nuevo siglo.

[59] Cf. Ch. Mégarbané, Desafíos del diálogo interreligioso para la Vida Consagrada, en AA. VV., Diálogo interreligioso. Tarea prioritaria de la Vida Consagrada hoy, o.c., pp. 127-137.