

El diálogo de las religiones y su influjo en la comprensión, vivencia y educación de lo religioso

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO*

Va siendo ya un lugar común, al hablar del diálogo entre las religiones, referirse a toda una serie de características de nuestro mundo actual que hacen de aquél un imperativo cristiano de “vida o muerte”¹: la sensibilidad hacia el pluralismo y el respeto de las culturas y religiones de los pueblos; el alcance planetario de los problemas y la interconexión de países y personas en una globalización llena también de tensiones y ambigüedades; los tímidos despuntes del surgimiento de lo que podríamos llamar *sujeto comunitario* o *responsabilidad global* que nos hace miembros de un mismo mundo, etc.² Como ha podido decir con acierto Hans Waldenfels, “las religiones de la humanidad se hallan justamente en un tiempo como el nuestro, de vida cada vez más relacionada o por lo menos de buena vecindad, ante el

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas. Madrid.

¹ Cf. L. Swidler / J. B. Cobb Jr. / P. F. Knitter / M. K. Hellwig, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue* (London /Philadelphia, SCM Press / Trinity Press International, 1990). Cf. también M. Amaladoss, “Freedom in the Spirit and Interreligious Dialogue”: *Studies in Interreligious Dialogue* 8/1 (1998) 5-18.

² B. K. Goldelwijk / B. de Gaay Fortman, “Globalisation and Civilisation Change. Contemporary Challenges for Religious Response”: *Studies in Interreligious Dialogue* 8/1 (1998) 35-59.

difícil reto de tener que entenderse a pesar de sus distintos cimientos y vínculos fundamentales”³. ¿Hasta dónde serán capaces de ir?

En estos últimos años, las publicaciones sobre la llamada Teología de las Religiones se han disparado notablemente en casi todas las lenguas occidentales; se ha convertido, ya, en un tema capital de los debates teológicos contemporáneos, invitando a una relectura, a su luz, de los grandes problemas de la cristología, la eclesiología, el tratado de Dios, la misionología y hasta la teología espiritual, provocándonos a redefinir la identidad cristiana en este nuevo contexto. Con todo, algunos teólogos asiáticos como Felix Wilfred son de la opinión de que, en el próximo siglo, perderán estos debates la urgencia de los términos en que se plantea hoy esta discusión, que puede pasar a la historia como una controversia teológica más al modo como ya ha ocurrido a lo largo de los siglos con, entre otros, las acaloradas discusiones sobre el *extra ecclesiam*, la imágenes, la libertad y la gracia, el sobrenatural, el monogenismo, etc. Algo parecido empieza a ocurrir en este debate con las polaridades: inclusivismo y pluralismo, absolutismo y relativismo, cristocentrismo y teocentrismo, etc. Para Wilfred, “cuestiones de este tipo están condenadas a terminar en el limbo del olvido”⁴, lo cual no quiere decir que no permanezca la realidad y el problema que ha suscitado las discusiones teológicas: el hecho de que vivimos nuestro cristianismo en “un mundo de experiencias religiosas distintas de las nuestras”⁵, y esto sí que es un reto enorme para el cristianismo del futuro y para la reflexión teológica que siempre supone la fe.

Todo ello exige de los cristianos y de los teólogos en particular, una seria preparación en el conocimiento concreto de las otras religiones, mucho más intensa y profunda de lo que se viene haciendo hasta ahora. De hecho, gran parte del cierto estancamiento que se está produciendo, a pesar de la

³H. Waldenfels, *Dios. El fundamento de la vida* (Salamanca, Sígueme, 1996) 47.

⁴F. Wilfred, “Una nueva manera de vivir nuestro cristianismo. Prepararnos para el encuentro con nuestros prójimos de otras religiones”: *Concilium* 279 (1999) 63.

⁵*Ibid.*, 64.

ingente cantidad de publicaciones al respecto, en esta joven disciplina se deba, entre otros muchos motivos, al conocimiento tan superficial que se tiene del mundo de las religiones⁶. Es llamativo en este punto, cómo parecería del todo irresponsable pronunciarse desde la teología fundamental o la teología moral sobre cuestiones filosóficas, económicas o genéticas sin un dominio adecuado de esos campos que poseen su propia lógica y su legítima autonomía; sin embargo, no parece que la misma seriedad se tenga cuando se afronta el problema de las religiones. Con demasiada frecuencia, en las publicaciones especializadas, se deslizan valoraciones, ejemplos, textos, etc., que no dejan de ser lugares comunes, cuando no expresiones de un superado comparativismo al no tener una idea muy clara de la significación que tiene un determinado fenómeno religioso en su propia tradición⁷. De igual modo, se necesita una mayor profundización en la tradición cristiana, desarrollada muchas veces al margen de este problema, para releerla creativamente cuanto más fiel se quiera ser a ella, sin reducir su pretensión de verdad, y -al mismo tiempo- no se quiera caer en lo que Wilfred denomina con acierto “mentalidad de campanario” y que supone ver a las otras religiones como peligros permanentes al acecho de poner en crisis nuestra identidad cristiana. El sosiego y la reflexión frente al “ruido y la furia” se imponen también en este campo tan actual de la teología. Pero antes de seguir echemos un breve vistazo a algunos hitos históricos que sitúan nuestro problema.

⁶La misma Comisión Teológica Internacional, en su reciente documento *El cristianismo y las religiones*, afirma en el n° 5: “Actualmente gana fuerza la exigencia de un mayor conocimiento de cada religión antes de poder elaborar una teología de la misma”; y, en el n° 7: “Finalmente la teología cristiana deberá estudiar y examinar las religiones concretas, con sus contenidos bien definidos, que deberán ser confrontados con los contenidos de la fe cristiana” (Comisión Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996* (Madrid, BAC, 1998) 559 y 560 respectivamente).

⁷Cf. por ejemplo la comparación que hace John Hick entre el desarrollo de la budología en el Mahayana y el desarrollo del dogma cristológico en J. Hick, “Jesus and the World Religions”, en J. Hick / P. F. Knitter, *The Myth of God Incarnate* (London, SCM Press, 1977) 167-185. Cf. también C. Geffré, “Le comparatisme en théologie des religions”, en F. Boespflug / F. Dunand, *Le comparatisme en histoire des religions* (Paris, Cerf, 1997) 415-431.

1. Algunos apuntes históricos.

El año 1893 marca la fecha de la primera Asamblea del Parlamento Mundial de las Religiones, que tuvo lugar en Chicago⁸, con ocasión de la feria mundial que celebraba el 400 aniversario de la llegada de Colón al continente americano. Era la primera vez que responsables religiosos del mundo entero, de todas las tradiciones y confesiones, se encontraban para poner en evidencia “el papel de la religión en el desarrollo social”⁹. Su objetivo, en la más clara línea del modelo del cumplimiento y el progreso religioso propio del siglo XIX, se expresaba en estos términos: “unir las religiones contra toda forma de irreligión; hacer de la regla de oro (Mt 7, 12) la base de esta misión; presentar al mundo (...) la *unidad esencial de numerosas religiones* en las buenas acciones de la vida religiosa”¹⁰. Este encuentro histórico estuvo marcado por la personalidad de Swami Vivekananda, un discípulo de Ramakrishna, quien mantenía el igual valor de todas las religiones como caminos hacia lo Real. Este espíritu se continuó en un Comité de Seguimiento que desembocaría en el International Council of Unitarian and Other Liberal Religious Thinkers and Workers, que trabajaron entre 1901 y 1913. En la línea de 1893, su objetivo era también destacar los “elementos universales” en todas las religiones y el trabajo para la elevación moral del mundo. Después de la primera guerra mundial, los diversos encuentros interreligiosos culminan en la World Fellowship of Faiths (1924).

En Europa, Rudolf Otto inauguró la Religiöser Menschheitsbund (Liga Interreligiosa), cuyo objetivo se cifraba en estos términos: “¿Quién salvará al mundo de su común y enorme carencia y aflicción, en la que nos hundimos cada vez más: la política, la ciencia, la economía? De nada sirven para

⁸Cf. para lo que sigue E. J. Sharpe, *Comparative Religion. A History* (London, Duckworth, 1986) 251-266 y “Dialogue of Religions”, en M. Eliade (de.), *The Encyclopaedia of Religion* (New York / London, MacMillan, 1987), vol. 4, 344-348. Así como J. C. Basset, *Le dialogue interreligieuse. Histoire et avenir* (Paris, Cerf, 1996) 73-78.

⁹J. C. Basset, *o.c.*, 74.

¹⁰Cit. en *Ibid.*, nota 4 (cursiva mía).

la cuestión vital. ¿Y cuál es la cuestión vital? La cuestión vital es la unánime, fuerte y común voluntad o responsabilidad de toda la civilización cultural para dominar el mal mediante el esfuerzo mutuo y un objetivo mutuo, mediante una responsabilidad recíproca y un intercambio de propósito bien planeado...”¹¹. Otto viajó a India y Ceilán en busca de apoyos para su Liga. No intentaba tanto crear una especie de religión puzzle, síntesis de todos los credos al modo de un esperanto ecuménico, cuanto conseguir el apoyo de los dirigentes religiosos para combatir la negación mundial de los principios éticos y religiosos. Muchos cristianos sospecharon de ese intento, viendo en él una forma sutil de sincretismo que terminaría a la larga con la causa de la religión. Cuentan que el mismo Nathan Söderblom, al ser invitado a la Conferencia de las religiones del Mundo por la Paz en Ginebra, le escribió a su ayudante para que fuera en su lugar con estas palabras: “Usted debe ir, pero yo deseo morir como luterano”¹². El obispo de Upsala era muy crítico con R. Otto, cuyas iniciativas en este terreno no dejaban de parecerle sincretistas¹³. Parecido espíritu se apoderó de los Cristianos Liberales, cuya expresión fue el International Missionary Council de 1928 y el manifiesto de W. E. Hocking, *Re-Thinking Missions* (1932).

Semejante espíritu de un cierto idealismo irénico se encuentra en los años treinta y cuarenta en diversos autores implicados en el encuentro interreligioso. Por parte hindú, Sarvepalli Radhakrishnan mantenía que las religiones se oponen en sus elementos no esenciales, pero que si se profundiza hasta su núcleo místico se encontrará la misma intención, la misma fe. Entre las dos guerras mundiales se continúan los congresos y los encuentros entre miembros de las diversas religiones bajo la sombra de los diferentes totalitarismos que asolaban el mundo por entonces. Una excepción, ya en los años cincuenta, al espíritu de la *philosophia perennis*

¹¹Cit. en E. J. Sharpe, *Comparative., o.c.*, 257, nota 12.

¹²*Ibid.*

¹³Sobre la evaluación de las religiones por parte de R. Otto puede verse P. C. Almond, *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology* (Chapel Hill / London, The University of North Carolina Press, 1984) 129-132.

(Coomaraswamy, Schuon, Guénon, etc.), aunque con una cierta inocencia irénica fue Friedrich Heiler de Marburgo. En las actas del Congreso de Tokio de 1950 -un informe de cerca del millar de páginas- se encontraba como introducción un texto de Heiler que concluía con estas palabras: “La búsqueda de la verdad implica importantes consecuencias para la relación práctica entre una religión y otra. Llegará una nueva era para la humanidad cuando las religiones se eleven hasta la verdadera tolerancia y la cooperación en favor del género humano. Ayudar a preparar el camino para esta era es una de las más bellas expectativas del estudio científico de la religión”¹⁴. El hecho de que no todos los estudiosos de las religiones compartiesen este objetivo para su estudio, lo muestra de forma sintomática la lección inaugural de Robert Charles Zaehner al suceder, en la Cátedra Spalding de Religiones Orientales y Ética de Oxford, nada menos que a Sarvepalli Radhakrishnan. El matrimonio Spalding, que financiaba la Cátedra, propuso entre sus diversos objetivos científicos un tercero que consistía en aunar a las grandes religiones en el mutuo entendimiento, en la armonía y la amistad. Zaehner, no sólo arremetió públicamente en esa lección inaugural contra su predecesor en la Cátedra, sino contra los mismos fundadores al criticar duramente ese último punto: “la tercera -la promoción del entendimiento entre las grandes religiones- difícilmente puede pretenderse en una universidad británica donde apenas se puede decir que la religiones no cristianas estén en absoluto representadas. Ni tampoco creo que pueda ser una función legítima de un profesor de universidad, intentar introducir la armonía entre elementos tan dispares como las grandes religiones de la humanidad parecen ser, si, como parece inevitable, la armonía resultante ha de ser sólo aparente, verbal y por lo tanto ficticia. Tal procedimiento puede muy bien ser loable en un hombre de estado. En una profesión que se preocupa por la búsqueda de la verdad, resulta deplorable”¹⁵.

¹⁴Cit. en E. J. Sharpe, *Comparative., o.c.*, 272.

¹⁵R. C. Zaehner, *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths* (Oxford, The Clarendon Press, 1970) 429.

Pero será en los años posteriores a la primera Guerra Mundial cuando la noción de diálogo entre más de lleno en el mundo de la religión, favorecido sin duda por la irrupción del pensamiento dialógico, especialmente con la obra clásica de Martin Buber, *Ich und Du* (1923)¹⁶: las relaciones interpersonales no obedecen a las de tipo objetual “Yo-ello” (donde ello puede ser él o ella), sino que para que se produzca el milagro del encuentro entre las personas debe pasarse el umbral que nos lleva al par “Yo-tú”. Con todo, la completa aplicación del término *diálogo* en el ámbito del encuentro entre las religiones no acaecerá hasta los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, tiempo en el que comienza la descolonización de la política occidental de la que no son indiferentes los valores religiosos. Es en esta atmósfera en donde la palabra *diálogo* emerge para describir la propia actitud de un grupo de creyentes de una tradición dada con respecto a los otros. E. J. Sharpe recuerda cómo en la década de los sesenta y setenta, el término estaba siembre en la boca o la pluma de autores abiertos o liberales, ya que nunca fue aceptada del todo por los grupos conservadores (tanto católicos como protestantes)¹⁷.

Desde entonces los encuentros interreligiosos se han producido a todos los niveles: de teólogos, de líderes de las diferentes tradiciones, de los hombres de experiencia, etc. Merece especial mención el encuentro del Parlamento Mundial de las Religiones en 1993, desarrollado en un contexto cultural muy diferente del de 1893: el pluricentrismo cultural, las nuevas injusticias y desequilibrios humanos, el retorno ambiguo de lo sagrado, el emerger de los nuevos movimientos religiosos, la postmodernidad, etc. Reunidas más de seis mil personas durante tres días con el objetivo de promover la comprensión y el conocimiento de los distintos grupos participantes, y de establecer buenas relaciones entre las diferentes comunidades religiosas esparcidas por el mundo, se plantearon, lejos de todo sincretismo o irenismo fácil, el compromiso conjunto de una especie de

¹⁶Cf. del mismo también *Diálogo y otros escritos* (Barcelona, Riopiedras, 1997).

¹⁷Cf. E. J. Sharpe, *a.c.*, 346.

“ética mínima” con vistas a la superación de los grandes problemas que aquejan a la humanidad. Las religiones pueden ayudar a las diversas comunidades humanas donde están inscritas a interiorizar, asumir y comprometerse en la defensa de esos valores que, en términos positivos, son los principios de solidaridad, fraternidad y realización en el amor¹⁸. Detengámonos ahora brevemente en algunos hitos de la tradición católica.

2. El espíritu dialogal del Concilio Vaticano II.

Las orientaciones del Concilio Vaticano II fueron decisivas para una valoración más abierta de las otras religiones: su llamamiento a todos los cristianos al diálogo y al encuentro con los que no profesan nuestra fe; su conciencia universalista de la Iglesia como sacramento universal de salvación y el haber dedicado -expresamente- un documento como la *Nostra aetate* a la relación de la Iglesia con las otras religiones, aparte de numerosos textos importantes dispersos por los diferentes documentos conciliares, ha puesto las bases y ha dado las pautas para la elaboración de una teología de las religiones de tipo inclusivo¹⁹. Con todo, el Concilio no ha precisado si las otras religiones son vías de salvación o no; sólo se refiere a Cristo como vía inclusiva de salvación y a la Iglesia como sacramento universal de la misma. Sin embargo, conviene resaltar la nueva actitud que representa su orientación. Si el magisterio preconiliar no se ocupó apenas de este tema; o, en las pocas ocasiones en que lo hizo, se limitó a consideraciones muy generales sin poner de relieve ningún aspecto positivo (se hablaba más bien de superstición, esclavitud del diablo y

¹⁸Cf. “Parlamento de las religiones del mundo: Principios de una ética mundial”: *Isegoría* 10 (1994) 7-21.

¹⁹Cf. P. Rossano, “Le religioni non cristiane alla luce del Concilio e della Bibbia”, en Id., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni* (Milano, Paoline, 1993) 28-31. Una valoración más negativa por lo que respecta a los datos del Concilio sobre este tema puede verse en M. Roukanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council* (Leiden, Brill, 1992) y la discusión, especialmente con Paul F. Knitter, entre otros, en *ibid.*, 133-156.

los ídolos, etc.)²⁰, centrando más bien la cuestión bajo el epígrafe de la “salvación de los infieles” como individuos y las condiciones que deben darse para su salvación, el Vaticano II se sitúa más bien en una perspectiva de historia universal de la salvación, que se desarrolla en el trasfondo judeo-cristiano pero que se extiende a toda la humanidad. Para el Concilio, el don salvífico viene de Dios Padre, que quiere que todos los hombres se salven, *mediante* Jesucristo -único mediador y salvador, sin dissociar al Jesús histórico del Cristo resucitado-, en el Espíritu Santo. La Iglesia es el signo, el sacramento universal de la salvación²¹ del sacramento original que es Cristo, y por tanto su mediación es ministerial, diacónica; hay, como ha recordado J. Dupuis, un “descentramiento eclesiológico”²² y una recuperación de lo cristológico y del papel del Espíritu.

El plan salvífico de Dios se realiza también a través de las iniciativas religiosas no cristianas, aunque deban ser iluminadas y saneadas, que algunas veces pueden considerarse como preparación evangélica (AG 3). En las otras religiones reconoce el Concilio elementos de verdad y de gracia (cf. AG 9; LG 16), de bondad y de santidad (cf. NA 2; LG 16); en ellas pueden encontrarse *semillas del Verbo*, incluso en su vida ascética y contemplativa -en su espiritualidad- (cf. AG 11). Según el conocido texto de *Lumen gentium* 16:

(...) el salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tim 2, 4). En efecto, 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 (*per conscientiae dictamen agnitam*), pueden conseguir la

²⁰Cf. los datos aportados por L. F. Ladaria, “El documento ‘El Cristianismo y las Religiones’ de la Comisión Teológica Internacional”: *Euntes Docete* 51/1 (1998) 137, nota 1. Cf. del mismo: “Du *De vera religione* à l’action universelle de l’Esprit-Saint dans la théologie catholique récente”, en J. Doré (de.), *Le christianisme vis-à-vis des religions* (Namur, Artel, 1997) 53-75.

²¹Cf. AG 1, 7; LG 4, 48 y GS 10.

²²J. Dupuis, *Introducción a la cristología* (Estella, Verbo Divino, 1994) 257.

salvación eterna. Dios en su Providencia tampoco niega la ayuda necesaria a los que, sin culpa, todavía no han llegado a conocer claramente a Dios pero se esfuerzan con su gracia en vivir con honradez. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que hay en ellos, como una preparación al Evangelio y como un don de Aquel que ilumina a todos los hombres para que puedan tener finalmente vida.

También encontramos en *Gaudium et spes* 22 otro importante texto -verdadero *locus classicus*²³- expresivo de esta nueva actitud ante los no cristianos. En él se habla de cómo el misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, que manifiesta el hombre plenamente al propio hombre, puesto que “el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre”, y “esto vale no sólo para los cristianos, sino también para los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios (*modo Deo cognito*), se asocien a este misterio pascual”. La recuperación de la unidad del misterio de la salvación permite superar el eclesiocentrismo, encontrando también para la Iglesia el puesto adecuado en dicho misterio.

Esta acción universal del espíritu Santo en el mundo es reconocida explícitamente en *Ad gentes* 4: “El Espíritu Santo actuaba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado”, donde se recoge, en la nota 19, el conocido y significativo texto del *Sermón* 76 de S. León Magno (PL 54, 405-406): “Cuando, el día de Pentecostés, el Espíritu Santo llenó a los discípulos del Señor, no fue esto como iniciación de un oficio, sino añadidura de una dádiva, ya que los patriarcas, y los profetas, y los sacerdotes, y todos los santos que vivieron en tiempos anteriores, fueron vivificados por la

²³Cf. R. Tononi, “Mistero pasquale e salvezza per tutti. Analisi storico-critica di un testo della *Gaudium et Spes*”, en AA. VV., *Cristianesimo e religioni in dialogo* (Brescia, Morcelliana, 1994) 171-202.

santificación del mismo Espíritu... aunque no con la misma medida de dones”. Por otra parte, según GS 41 la Iglesia sabe “que el hombre, *solicitado sin cesar por el espíritu de Dios*, nunca será totalmente indiferente ante el problema de la religión (...). Pues el hombre siempre deseará, al menos confusamente, saber cuál es el significado de su vida, de su actividad y de su muerte”. Este acento puesto sobre la experiencia de Dios llevará, en la declaración *Nostra aetate*, a reconocer como fondo común a todas las religiones el intento de “respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones. ¿Qué es el bien y el pecado? ¿Cuál es el origen del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos” (NA 1). Las religiones aparecen a esta luz como las respuestas socio-culturales a esos interrogantes radicales del hombre, verdaderos “tesoros de la espiritualidad humana” (*Redentor hominis* 6) que deben ser valorados a la luz de la fe cristiana.

El magisterio posconciliar ha continuado subrayando, en la línea de 1 Tim 2, 4-6, tanto la voluntad salvífica universal de Dios cuanto la mediación única y universal de Cristo. Así, la *Redentoris missio*, en el nº 5, afirma: “Los hombres no pueden entrar en comunión con Dios, si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu. Esta mediación suya única y universal, lejos de ser un obstáculo en el camino hacia Dios, es la vía establecida por Dios mismo, y de ello Cristo tiene plena conciencia. Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas, sin embargo, cobran significado y valor únicamente por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias”. O, en el nº 10, donde, hablando de la universalidad de la salvación con respecto a los que han sido educados en otras tradiciones religiosas, se afirma que “para ellos, la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación

interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo: ella permite a cada uno llegar a la salvación mediante su libre colaboración”²⁴. Otros dos textos de la encíclica citada, subrayan -quizá respuesta a ciertas teologías pluralistas actuales de las religiones- tanto la imposibilidad de separar al Verbo de Jesús, cuanto el peligro de desvincular la acción universal del Espíritu Santo de su relación con Cristo²⁵

En el año 1991, el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, sacaron a la luz el documento *Diálogo y anuncio*, en cuyo n° 29 se afirma: “de este misterio de unidad deriva el hecho de que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, aunque de modo diferente, en el mismo misterio de salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu. Los cristianos son conscientes de ello gracias a su fe, mientras que los demás desconocen que Jesucristo es la fuente de su salvación. El misterio de la salvación los toca, por vías que sólo Dios conoce, mediante la acción invisible del espíritu de Cristo. A través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas, y siguiendo los dictámenes de su conciencia, los miembros de las otras religiones responden positivamente a la invitación de Dios y reciben la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como su salvador (cf. AG 3, 9 y 11)”.

²⁴Al final de este número se cita GS 22.

²⁵Cf. RM 6: “Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos (...). Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que le confiere un significado absoluto y universal, por lo cual, mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma”. Cf. n° 29 “Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús y que actúa en la Iglesia. No es, por consiguiente, algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar un espacio de vacío, como a veces se da por hipótesis que exista entre Cristo y el Logos. Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu”.

En dicho documento, se hablaba ya en el nº 28 de la unidad del género humano “basada en un origen común, puesto que todos los hombres y mujeres han sido creados por Dios a su imagen” y están llamados “a un destino común, que es la plenitud de la vida en Dios”. Al mismo tiempo, se afirma en ese número la unidad del plan divino de salvación y su centro: Jesucristo, quien “en la encarnación ‘se ha unido en cierto modo a todo hombre’ (cf. RH 13; GS 22)”, para terminar mencionando “la presencia activa del Espíritu Santo en la vida religiosa de los miembros de las otras tradiciones religiosas”. De estos presupuestos saca el citado nº 29 las consecuencias por lo que respecta a la valoración de las otras religiones. Por una parte, subraya cómo las tradiciones religiosas de la humanidad tienen valor salvífico -como sistemas históricos, sociales y culturales- gracias a la presencia activa en ellas de Jesucristo por medio de su Espíritu. Los miembros de dichas tradiciones “reciben la salvación en Jesucristo”, no a pesar de sus religiones, sino “a través de la práctica de lo que es bueno en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo los dictámenes de su conciencia”.

Por otra parte, esa presencia activa del misterio de Cristo en las otras religiones es reconocida por el texto como escondida y desconocida para sus miembros. Frente a éstos, los cristianos “son conscientes de ello gracias a su fe”. Estas expresiones, que recuerdan el término rahneriano de “cristianismo anónimo”, apuntan más bien a la relación de dichas tradiciones religiosas con el misterio originario de Cristo. No es cuestión del paso de lo implícito a lo explícito, sino de modalidades distintas de mediación (cf. el “aunque de modo diferente” del nº 29) que no tiene una diferencia de grado con respecto a la que se da en Cristo y en la Iglesia, sino que es un modo inferior de mediación con respecto a éstos²⁶. Llegados al final de este sumario recorrido bien puede afirmarse que desde el “no más asambleas promiscuas”, pronunciado por León XIII con referencia a la primera gran asamblea de las religiones, hasta el encuentro de Asís del 27 de octubre de 1986 -verdadero gesto simbólico que concreta el espíritu de apertura conciliar-,

²⁶Cf. J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid, Paulinas, 1991) 205ss.

mucho ha cambiado también en la actitud de la Iglesia católica con respecto al diálogo interreligioso.

3. Algunas reflexiones finales.

Sería muy pretencioso para las dimensiones de este artículo, desarrollar con detenimiento cómo ha influido en la comprensión, vivencia y educación de lo religioso todo este clima de un siglo de encuentros de las religiones a todos los niveles. Nos contentaremos con esbozar muy brevemente algunos puntos de esa problemática.

“La sinceridad del diálogo interreligioso exige que se entre en él con la integridad de la propia fe”, ha podido decir *Diálogo y anuncio* 48. Abandonados los modelos exclusivistas de encuentro entre las religiones como impracticables, y cuestionadas las teologías pluralistas de las religiones como reductivas del problema central del misterio de Cristo, especialmente de su unicidad y universalidad en el plano de la salvación (y el monismo especulativo que supone la categoría de “lo Real an sich” de John Hick, por ejemplo, como única realidad subyacente a toda representación de la trascendencia tanto personal como impersonal), se impone el redescubrimiento de un modelo inclusivo que intente superar también sus propias aporías. El hecho mismo de la convergencia de las religiones está imponiendo, sin saber bien adónde nos va a conducir, la exploración de algunas pistas y sugerencias que no se hubieran abierto en un contexto de aislamiento de las diferentes tradiciones religiosas: el reconocimiento de la desproporción entre la insondable riqueza de la realidad término de la experiencia religiosa y la captación propia debe llevarnos al debido aprecio de los valores de los otros.

En este sentido, habría que desarrollar con amplitud y profundidad el tema cristológico de la *kénosis* en diversos aspectos: Jesucristo, Verbo encarnado -en un lugar, tiempo y hasta temperatura-, concreción histórica, muerto en cruz y resucitado, no se presenta a sí mismo como el que viene a domi-

nar a todos, sino a servir. Desplegar, entonces, todos los recursos de la proexistencia de Cristo está exigiendo sin duda “una universalidad kenótica y no hegemónica que nos haga capaces de crear unas nuevas relaciones cargadas de respeto hacia nuestros prójimos de las otras religiones”²⁷.

En la línea de lo afirmado más arriba, habría que destacar las dimensiones del cristianismo como una religión de la alteridad. Su unicidad no lo es tanto de excelencia o integración, sino relacional (S. Breton) en su sentido más fuerte²⁸. Podría hablarse aquí también de una unicidad kenótica. En este punto habría que retomar la reflexión sobre la Trinidad como posibilitadora de un inclusivismo abierto y respetuoso que “nos protege del exclusivismo y del pluralismo relacionando dialécticamente lo universal y lo particular”²⁹. Como ha mostrado Gavin D’Costa, la pneumatología permite relacionar teológicamente la particularidad del acontecimiento Cristo con el conjunto de la historia humana. En este sentido, Luis F. Ladaria ha señalado cómo “el espíritu Santo *universaliza* y hace eficaz para todos los tiempos y lugares la obra de Cristo, realizada en un momento y un lugar determinados. Al universalizarla la *actualiza*, es decir, la hace presente, como acontece principalmente en los sacramentos. Al actualizarla la *interioriza* en el hombre, de manera especial en el creyente. Pero la acción del Espíritu no se limita al ámbito visible de la Iglesia. La voluntad salvífica de Dios no tiene fronteras, como tampoco la mediación de Jesús. Por ello la acción del Espíritu no puede tampoco conocer fronteras”³⁰.

²⁷F. Wilfred, *a.c.*, 65.

²⁸No se entiende aquí este término en el sentido en que lo hace P. F. Knitter en su obra *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility* (New York, Maryknoll, 1996) 61-101, así como en su últimas “Five Theses on the Uniqueness of Jesus”, en L. Swidler / P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter* (New York, Maryknoll, 1997) 3-16, especialmente la nº 3 (págs. 7-9).

²⁹G. D’Costa, “Christ, the Trinity and Religious Plurality”, en G. D’Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (New York, Maryknoll, 1990) 18.

³⁰L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998) 105, donde cita GS 22 y RM 28-29.

Fuera ya de las cuestiones teológicas implicadas en las cuestiones del diálogo interreligioso, y como una consecuencia para la educación y la vivencia del hecho religioso, habría que recuperar una teología de la escucha unida a la nueva sensibilidad por la alteridad. Aprender a escuchar más, supondrá para los cristianos descubrir que en lo más profundo de nosotros está la posibilidad de estar abiertos a los demás y ser transformados por ellos, nuestra intimidad no es un refugio, sino -como ha podido decir Jean-Louis Chrétienne- el lugar de una exposición mayor. Quizá, el camino del diálogo esté marcado por tres frases de tres insignes estudiosos de la religión: pasar del “quien conoce el cristianismo conoce todas las religiones” (Harnack), por el “quien conoce sólo una religión no conoce ninguna” (Max Müller), hasta el “sé que mi salvador vive, me lo ha enseñado la historia de las religiones” (Nathan Söderblom).