

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

UNA TAREA DE LOS CRISTIANOS DE ESTE TIEMPO

1. Primera aproximación al diálogo interreligioso

La cuestión teológica y la práctica concreta del diálogo con las religiones son asuntos, aunque esta afirmación quizá pueda sorprender, relativamente recientes y novedosos en la fe cristiana. El hecho es que, en general, el cristianismo a lo largo de su historia ha dialogado poco con otras tradiciones religiosas, de modo que sobre la cuestión hasta no hace muchas décadas ni había una teoría teológica bien elaborada ni había tampoco tanta práctica concreta. Abordamos, por tanto, una temática muy propia de nuestro tiempo y seguramente bastante abierta, en la que, por tanto, seguramente haya todavía se deba avanzar bastante.

Comencemos por decir que por diálogo interreligioso, bien distinto del diálogo ecuménico que busca la unidad de los cristianos, entendemos la comunicación de los cristianos, en distintas formas, con creyentes de otras religiones que tiene por objeto los respectivos credos religiosos. Por tanto, un diálogo de cristianos con fieles de otras religiones justamente sobre las respectivas religiones, buscando conocer lo que en ellas son elementos comunes y lo que en ellas les separa, y esto con la finalidad de lograr el mejor conocimiento mutuo, el aprecio debido, la concordia de los distintos credos, y la mayor cooperación posible en acciones en pro del bien de la humanidad.

Si esto entendemos por diálogo interreligioso en su naturaleza y su finalidad, en este primer acercamiento también deberíamos preguntarnos, porqué este diálogo. Si es realmente algo valioso en sí, si el cristiano tiene que buscarlo, qué razones hay para comprometerse con esto, si tal diálogo tiene realmente alguna posibilidad de lograr algo positivo. La respuesta a estas preguntas permitirá dejar trazado un marco necesario para entrar debidamente motivados y justificados en esta empresa. Aunque, como veremos, había precedentes de interés en el diálogo con otras religiones, la tarea ha recibido su consagración oficial y definitiva en el Concilio Vaticano II y en la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam Suam*, donde encontramos las respuestas más válidas hoy a las cuestiones que hemos enunciado. Pero debemos hacer un recordatorio general, por breve que sea, a la historia de las relaciones del cristianismo con otras religiones porque de la historia siempre hay mucho que aprender.

2. Breve panorama histórico sobre el diálogo teológico con los no cristianos

2.1. Los Padres de la Iglesia ante el paganismo greco-latino

En general, en los primeros siglos los autores cristianos desarrollaron una actitud de diálogo con los no cristianos, pero con los filósofos, no con las religiones. La posición general de los cristianos frente a la religión popular en el área greco-romana es netamente negativa. La religión pagana es considerada en términos generales como falsa, supersticiosa y en ocasiones diabólica, poco se dice sobre ella respecto a destellos de verdad, como sí se afirmará de la filosofía. Por lo mismo, no hay ensayos

de diálogo ni afirmación alguna sobre la eficacia salvífica de las religiones (mitos, ritos). Entre los Padres Griegos, esta posición se observa en S. Justino, entre los Alejandrinos, en S. Ireneo. En los Latinos, que suelen expresar una actitud aún más dura frente a todo lo extra-cristiano, también la filosofía, el subrayado de las deficiencias del paganismo es sumamente fuerte, como, p. e., en San Agustín: los dioses no son más que hombres divinizados (*Ciudad de Dios* VII, 12). En esta actitud descalificatoria ante el paganismo, los Padres aprovechan la crítica de la filosofía griega anterior, por lo que J. Ratzinger ha hablado de una alianza de la Iglesia entre la filosofía y la fe cristiana en contra de la religión: el primer cristianismo no encontró aliados en la religión, los halló en la gran filosofía griega y la misión cristiana tomó de ésta la crítica de la religión mítica prolongando la lucha de la Escritura contra el politeísmo pagano con recursos de la ilustración filosófica¹. Agustín dentro de esta tradición demostrará, sobre la base del platonismo que atribuye las pasiones a los demonios, que los dioses que gustan de las torpezas del teatro demonios son.

No obstante, no es imposible percibir actitudes de mayor estima. Justino, Clemente o Agustín expresan aprecio hacia todo pagano de buena fe; Basilio y Juan Crisóstomo subrayan las virtudes de algunos de ellos. En el *Protéptico* Clemente reconoce valor a antiguas tradiciones conservadas en la Sibila y en los escritos de Zoroastro que son de inspiración divina. Y en un procedimiento muy conocido, considera los símbolos de los misterios capaces de ser purificados y usados para exponer verdades evangélicas. Los misterios, que se fundan en los mitos y que se celebran en sus cultos, son luz de la verdadera Luz, se refieren a Cristo a modo de cierta “praeparatio evangelica”. Clemente parece ser el primer escritor cristiano que habla de Buda como uno de los sabios que ha predicado una religión según la razón. Incluso el duro Tertuliano, siempre reacio a valorar la cultura pagana, usa el mito de Ulises atado al mástil de su nave mientras escucha el canto de las sirenas como “tipo” de Cristo fijado al madero de la cruz que es a su vez el mástil de la Iglesia (*Adversus nationes* I, 12). Agustín en la carta 102 (año 408) expone, sin referirse a la religión de Grecia y Roma, que todos los hombres que han poseído verdadera sabiduría acertaron a cumplir la voluntad de Dios encontrando los ritos y cultos con los que unirse a él, porque Dios nunca ha dejado de proporcionar la salvación a los rectos de corazón. A lo largo de la historia, ha sido una y la misma religión la que se ha expresado a través de “nombres y signos diferentes a los que usamos ahora, que fue observada antes de modo escondido y más abiertamente después, primero por unos pocos y luego por un número mayor” (2, 12), siendo Cristo, ciertamente, el centro de cualquier religión. Tampoco ha sido infrecuente el recurso de los Padres a los oráculos sibilinos, destacando Lactancio, quien encuentra pie en ellos para establecer la generación del Verbo. Inducido por él, Agustín irá concediendo más valor y significado a los oráculos de la Sibila de Eritrea en cuyo poema encuentra alusiones al nacimiento y muerte de Cristo (Véase *La Ciudad de Dios* 10.27; 18.46; 18, 23, 1). En estos procedimientos se desarrolla un cierto diálogo, y de este modo los Padres reconocen valor al paganismo en la medida en que es posible y en esa medida proceden a una integración.

¹ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, 394. En esa línea, véanse las afirmaciones de la encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio*, 36, sin duda dependientes del pensamiento de Ratzinger.

Para entender y valorar acertadamente las posturas de Padres y escritores de estos siglos, téngase en cuenta que para los pastores de la Iglesia el paganismo constituye un peligro para los muchos cristianos poco adelantados en la fe. Véase, a modo de ejemplo, y ya tarde, año 400, la descripción de Agustín en *De catechizandis rudibus* 48 sobre los muchos cristianos a medio convertir que compatibilizan con la fe prácticas paganas. Por otro lado, para Padres y pastores el paganismo está muerto y con lo que irremisiblemente desaparece no es el caso de buscar entendimientos. Es decir, los autores cristianos no dialogan porque realmente no hay interlocutor. El paganismo greco-latino era suficientemente inconsistente y estaba herido de muerto como para que un diálogo fuera realmente viable, aunque cultural y políticamente conservara mucho poder. Y esto es a tener también muy en cuenta: los Padres de la Iglesia sobre todo polemizaron con el paganismo cuando éste era poderoso y el cristianismo pequeño y vulnerable. Desde la propia pequeñez, en situación difícil, los autores cristianos rechazan el paganismo sin concesiones a su descarrío, por puro amor a la verdad de la fe e interés porque ésta se abra camino entre los infieles y éstos alcanzaran la salvación, sin dar paso a un diálogo bajo motivación oportunista.

2.2. Las relaciones del cristianismo medieval con el Islam

Un capítulo distinto en la relación de la fe cristiana con lo no cristiano se escribe frente al Islam que penetra en Europa de manera incontenible desde principios del siglo VIII. Habrán de pasar siglos hasta que la Europa cristiana reaccione ante la invasión musulmana y se puedan plantear relaciones que no sean militares, a lo que también contribuyó la posterior apertura filosófica y teológica del Islam.

En este frente destacaron sobremanera teólogos dominicos y misioneros franciscanos desde el siglo XIII en cuya labor, frecuentemente sellada con el martirio, no podemos detenernos. Veamos el caso extraordinario de R. Lulio que contribuyó a que creciera el interés de la Cristiandad hacia el Islam. La obra de Lulio ante la religión musulmana parece conformada por dos posiciones: por un lado la idea de que el Islam teológicamente es pobre y con esto, el vivísimo celo apostólico ante los musulmanes que hace que se dirija a ellos pretendiendo abiertamente probar, en debates abiertos, que la ley de los cristianos es la única verdadera y la de Mahoma es falsa. Para su gran cruzada misionera, Lulio aprende el árabe y estudia el Corán y se apresta a buscar las razones por las que el cristianismo es verdadero y el Islam falso, buscando pruebas racionales de los dogmas cristianos para que los doctores islámicos no puedan razonablemente rechazarlos. Su obra más notable, *Ars magna*, busca una especie de demostración racional del dogma católico, aunque sus esfuerzos tuvieron poco seguimiento en la Iglesia y no alcanzaron resultados ante los musulmanes.

En el siglo XV, poco después del avance de los turcos por Bizancio, destaca Juan de Segovia, nacido en 1400, quizá el personaje más estudiado del siglo XV español. Segovia mantiene discusiones directas con musulmanes en Córdoba y en Medina del Campo y en sus últimos años inicia la elaboración de un Corán trilingüe (árabe, latín, español) y al conocer la caída de Constantinopla profundiza teológicamente en el problema islámico. Segovia hace planteamientos nuevos descartando una conversión milagrosa de los infieles, la guerra, que es irracional y no consigue la conversión religiosa, y el envío de misioneros que muchas veces son asesinados. La solución ha de consistir en la paz con los musulmanes, mayores relaciones culturales para una comprensión mutua, y el debate doctrinal. Hay que

hacer un estudio interno de la doctrina musulmana para ver sus posibles contradicciones. Juan de Segovia propone la sustitución de la disputa por la *conferentia*, la conversación de tono amistoso y directo con el musulmán, tratado como interlocutor a quien hay que escuchar con paciencia y sin ánimo de refutación inmediata, un procedimiento cercano a lo que hoy entendemos por un diálogo interreligioso que busque dar un testimonio de fe.

Sobre estos asuntos el teólogo castellano cruzó correspondencia con otra figura del mayor interés en las relaciones con el Islam en el mismo siglo XV, el Cardenal de Cusa. Éste, quizá algo influido por Lulio, trabajó denodadamente en pro de la unión de los cristianos y de la reforma de la Iglesia. Ante el Islam en su obra *De cribatione Alcorani* (1460-1461) examina la enseñanza de Mahoma concluyendo que presenta errores de segunda importancia a respecto de la encarnación de Dios en la naturaleza humana de Cristo, errores cercanos, según él, a la herejía nestoriana. Pero la obra más célebre de Nicolás de Cusa es *De pace fidei*, de 1453, que ofrece la solución de una paz perpetua entre los pueblos de distintas religiones, paz basada en la concordia religiosa. El Cusano siente la urgencia de dialogar con el Islam en lo que seguramente cifra sus mayores esperanzas, porque la violencia sólo genera situaciones inestables, acudiendo también en oración y arrepentimiento a Dios, porque los pecados son la causa principal de la derrota de la Cristiandad. El objeto perseguido por Nicolás es la paz entre las religiones, una paz social a alcanzar a través de la fe religiosa reuniendo a todos los hombres en una “sola religión en diversidad de ritos” (*De pace fidei* 6), sin duda una de las propuestas más audaces y discutibles. Si la obra tiene un tono concordista, forzando mucho las coincidencias entre las religiones, el propósito de alcanzar una paz sobre la base de una *ecumene* religiosa merece el mayor elogio.

2. 3. Desarrollos posteriores

Otros capítulos de interés sobre la relación con los no cristianos, en los que no podemos detenernos, son la evangelización de América, donde, ciertamente, de diálogo con las religiones precolombinas no hubo prácticamente nada, y la misión al Oriente, donde se dieron intentos más serios de encuentro positivo con las religiones de India y China. En la primera mitad del siglo XX se desarrolla en el Catolicismo una nueva aproximación teológica a las religiones no cristianas. Estos avances, en un estudio de mayor estima de lo no cristiano suponen una notable novedad en relación al panorama teológico anterior y desembocarán –posibilitándolo en el Concilio Vaticano II.

3. El diálogo con las religiones dentro de la opción eclesial por el diálogo

Hoy, el diálogo con los no cristianos que busca la fe o la iglesia católica debe ser considerado dentro de su opción general por el diálogo como vía de relación con el mundo exterior a ella. En el Vaticano II, la Iglesia se sitúa en una búsqueda del mejor entendimiento con todo lo que es exterior mediante el encuentro amistoso, la discusión cordial, la búsqueda común, el reconocimiento de los valores ajenos, la colaboración concreta. Esto se plantea en relación a todo el mundo contemporáneo en la Constitución *Gaudium et Spes*. En 1964, mientras se está desarrollando el Concilio, Pablo VI publica la encíclica *Ecclesiam Suam*, la primera suya, llamada con razón la encíclica del diálogo, que identifica el mundo como el interlocutor de una Iglesia que

quiere dialogar con él. Toda la historia de la salvación de la humanidad, dice Pablo VI, es un diálogo, largo y variado, que comienza Dios maravillosamente y se prolonga con los hombres de distintas maneras (nº 70). Este diálogo de salvación alcanza su punto culminante en la Encarnación del Hijo y debe ser proseguido por la Iglesia. La Iglesia está en el mundo y aunque no puede confundirse con el mundo porque tiene una identidad específica y si la diluyera en el mundo se perdería a sí misma, debe encontrarse con el mundo, hablar con él y escucharle para ofrecer su palabra de salvación y colaborar con en el proyecto de Dios, y así llevar a cabo su misión.

La declaración del Vaticano II *Nostra Aetate*, publicada en el último periodo del Concilio, tiene el enorme valor de ser la primera toma de posición del magisterio oficial de la Iglesia católica sobre las religiones no cristianas. El Documento contempla a las religiones no como fenómenos socio-culturales, sino en su sustancial dimensión teológica, esto es, como doctrinas, reglas de vida y ritos sagrados propuestos al hombre para su desarrollo espiritual y religioso. Respecto de las religiones consideradas, la Declaración señala sobre lo que nos une antes de lo que nos divide, aunque no toma posición concreta sobre las religiones como medios de salvación, se limita a afirmar que la Iglesia no rechaza nada de lo que es verdadero y santo en ellas, consideradas con un respeto sincero. Nos interesa señalar que la Declaración realiza la primera invitación del Magisterio eclesial al diálogo con los no cristianos, aunque nada se añada sobre su estatuto o metodología, únicamente puntualiza que se haga “con prudencia” (NAE, 2), evitando actitudes ingenuas que minusvaloren sus errores y contravalores. Esto significa que la fraternidad cristiana del diálogo no impide, sino que exige compatibilizar la estima profunda con la convicción de su estado de imperfección. La Declaración planteaba un trabajo amplio y complejo porque muchas cuestiones graves quedaban implicadas en esa invitación al diálogo. El Concilio dejó colocada a la Iglesia en un marco de convicciones que abría el delicado camino de encuentro vivo con los no cristianos.

4. La necesidad y urgencia actual del diálogo con las religiones

En el marco general del diálogo con el mundo, bajo los impulsos del Concilio y las exigencias históricas, dentro de la Iglesia católica en las últimas décadas ha ido ganando una importancia enorme, hasta ahora desconocida, el diálogo interreligioso. A la pregunta planteada por las razones o fundamentos últimos de este diálogo podemos dar distintas respuestas. Empezando por el exterior, por razones de índole sociológica, podemos señalar que en nuestro tiempo nos hallamos bajo lo que se ha denominado el “imperativo dialógico”; es decir, dentro de un mundo globalizado, donde la interrelación humana, de pueblos, culturas, religiones, es cada vez más ineludible, se ha asentado la convicción de que el diálogo es el medio por excelencia de relación entre los diversos que están llamados a relacionarse necesariamente dentro de la “aldea global”. En este que es nuestro entorno civilizatorio, la voluntad de negociación, la discusión, el acuerdo o el consenso, rigen la vida pública en todas sus facetas y a esta mentalidad no pueden ser ajenas las religiones y mucho menos la cristiana, una religión que está en la raíz de la cultura occidental en la que originalmente ha nacido el actual estilo de relación y gestión bajo el imperativo del diálogo y el acuerdo.

Además, en la era de la globalización, las sociedades se han hecho ampliamente interreligiosas. En una sociedad como la española, tradicionalmente católica, en gran medida por los emigrantes por razones laborales, los no cristianos han llegado hasta nosotros y en número muy abundante. No hace mucho al alcalde de una población de

Almería oía yo que en ese lugar hay gentes de 107 ciudadanías, y muchas de ellas pertenecientes a unas cuantas religiones no cristianas. Hay que reconocer que ni siquiera como ciudadanos no podemos ignorar a tantas personas de otras religiones; la recta ciudadanía exige algún conocimiento de sus tradiciones religiosas que tanto rigen toda su vida.

Además, existe interés o curiosidad dentro de nuestra sociedad, e incluso entre los mismos católicos, hacia las religiones no cristianas que son vistas como alternativa a la tradición católica de la que se está muy seguro o muy satisfecho, de la que se quiere salir o, si no tanto, que se quiere compatibilizar con elementos espirituales de esas tradiciones no cristianas. Así, el interés por las espiritualidades orientales o el pequeño número de conversiones de católicos que se producen cada año al Islam. Estos fenómenos, para ser bien comprendidos, discernidos y acompañados, si llega el caso, requieren un conocimiento de la naturaleza y el valor de las correspondientes religiones.

En este plano sociológico hemos de citar también la necesaria cooperación interreligiosa en un mundo marcado por conflictos graves, que a veces presentan un claro cariz religioso. Es necesario un acuerdo, un entendimiento entre religiones a la vista de muchos conflictos actuales, con frecuencia muy sangrientos, que aunque no puedan ser tomados como puro choque entre religiones porque siempre hay factores políticos y económicos por medio, poseen una innegable raíz religiosa por lo que la superación del enfrentamiento será imposible lograr una verdadera paz entre las religiones. Y esto no se consigue sin conocimiento mutuo entre los distintos credos y sin mucho diálogo. En este sentido, tal como reza la conocida tesis de Hans Küng, sin una *pax religiosa* no habrá verdadera concordia entre los pueblos, y por otra parte, si las religiones, y especialmente por su propia dogmática, la cristiana, no son un impulso poderoso hacia la reconciliación y la paz entre los hombres, quedan profundamente cuestionadas.

Añadamos, finalmente, que el proceso de secularista, la grave pérdida de sentido religioso, que bracea en un mar de indiferencia, este secularismo, surgido en el Occidente cristiano y que afecta a todas las Iglesias cristianas, ya ha penetrado en muchas culturas de distinta tradición religiosa, donde también está significando un abandono de la relación con la Transcendencia, patrimonio común de todas las religiones, que por tanto las cuestiona a todas conjuntamente. Todas las religiones están –y lo estarán cada vez más- cuestionadas por la indiferencia religiosa y ante este desafío común sería muy conveniente el mejor entendimiento entre ellas, a fin de que juntas, como puedan hacerlo, den un testimonio creíble de los valores de la religión ante una cultura secularista.

Yendo ahora a un plano más doctrinal o teórico, es un dato claro que en medio de su variedad las religiones presentan muchos contenidos o elementos comunes, de modo que la fe cristiana lleva en sí una infraestructura religiosa que es propia también de muchas otras tradiciones religiosas. Por ello hay que discrepar de la expresión de von Harnack de que quien conoce la religión cristiana conoce todas las religiones, y pensar, por el contrario, que quien desee alcanzar un buen conocimiento del cristianismo no podrá hacerlo sin saber del contexto universal en el que existe en tanto que religión. O aún más, hemos de pensar con eminentes estudiosos de las religiones como M. Müller o N. Söderblom, que quien conoce sólo una religión o su religión, también la cristiana, no conoce ninguna, tampoco la suya. Es decir, que quien aspira a conocer bien la religión cristiana no podrá hacerlo cabalmente sin tener en cuenta el universal contexto religioso en el que existe el cristianismo en tanto que religión, por grandes y definitivas que sean las novedades que aporta la religión de Jesucristo. Por

eso, para conocer y entender mejor el cristianismo, es muy necesaria una cierta fenomenología de la religión que describe las estructuras fundamentales de toda experiencia religiosa, y es muy conveniente el conocimiento de otras religiones y la relación viva con los creyentes que las viven.

No olvidemos, en este sentido, que el conocimiento de las cosas, también las propias, se alumbra en la confrontación y el contraste, es decir, a través de la dialéctica y el diálogo. A través del contraste directo con lo distinto se conoce al otro en su realidad más auténtica, por encima de equívocos y prejuicios, pero además en la confrontación con lo diverso, los hombres también tomamos conciencia más precisa de nuestra propia identidad. Porque la contrastación con lo diferente es un momento necesario en el proceso de conocimiento y posesión de la realidad propia, como por ejemplo sabe todo educador. Aplicado esto a la relación con los no cristianos, significa que en el contraste con ellos a través del encuentro verbal, la escucha, la discusión, se puede alcanzar un conocimiento y posesión nueva de la propia fe cristiana. Quien ha hecho experiencia viva de relación y diálogo serio con no cristianos sabe cuánto eso le ha enriquecido en el conocimiento de su propia fe que ha podido descubrir y apreciar de manera nueva.

Vayamos, por fin, a las razones propiamente teológicas por las cuales para los católicos el encuentro y la relación con otras religiones es un objetivo importante. En toda la Iglesia, en las últimas décadas el diálogo ha sido considerado la forma por excelencia de relación con las religiones no cristianas y además medio especialmente idóneo para la tarea de testimoniar la verdad de Jesucristo. En el pasado hubo otras formas que no podemos considerar con detalle, desde la conversión obligada de los no cristianos a la controversia doctrinal, pero en nuestro tiempo el diálogo es visto como el medio más adecuado para relacionarse con fieles de otros credos y para dar un testimonio cristiano. Atendiendo al propio patrimonio espiritual cristiano, no requiere muchas explicaciones el hecho de que el diálogo sincero y fraterno es un medio imprescindible para encontrarse con los creyentes de otras religiones –o de otras ideologías-, porque un diálogo semejante se corresponde íntimamente con el respeto y el afecto a la persona y las creencias del otro que requiere la misma fe cristiana. El diálogo llega a ser, para una mentalidad o sensibilidad evangélica, el mejor modo de acercarse a los no cristianos ofreciéndoles el reconocimiento debido, escuchando su verdad, testimoniando también, razonadamente, la propia verdad cristiana.

5. Dimensiones del diálogo interreligioso

Vayamos de las motivaciones a las formas o dimensiones concretas que debe tener este diálogo interreligioso a juicio de la Iglesia católica. En 1984 el Secretariado para los no cristianos de la Santa Sede publicó un documento de la mayor importancia titulado “La actitud de la Iglesia católica para con los seguidores de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión” que abreviadamente se cita “Diálogo y Misión”. El texto presenta una posición primera sumamente importante. Dirigiéndose a todos los cristianos, quiere hacer tomar conciencia de que el diálogo interreligioso no está reservado a “algunos especialistas” sino que es un deber de todos. Y en virtud de esta posición fundamental, distingue en el diálogo con otras religiones cuatro dimensiones, distintas aunque las cuatro relacionadas entre sí. *Diálogo de vida*, entendido como el encuentro, la relación que el cristiano promueve con personas de otras tradiciones religiosas mediante el contacto personal, la relación humana más directa. *Diálogo de los hechos*, o sea la colaboración práctica y concreta con otros creyentes en torno a actividades de índole humanitaria, social, político-

económica que buscan la liberación y progreso de la humanidad. En tercer lugar, el *diálogo teológico*, diálogo sobre la verdad religiosa que llevan a cabo los especialistas. Por último el *diálogo sobre la experiencia espiritual* o religiosa de las distintas religiones².

Esta tipología del diálogo está indicando que el término diálogo no debe sugerir un puro intercambio verbal o conceptual. Se trata, por el contrario, de todo un complejo de formas de comunicación, un espectro variado de intercambio de personas y comunidades de distinta tradición religiosa. De hecho, las cuatro dimensiones mencionadas, por movimiento natural se implican ente sí y solo en relación viva con las otras puede desarrollarse cada una. El encuentro profundo en torno a la verdad o a su búsqueda suscitará el deseo de con-celebración de la experiencia religiosa en el encuentro orante; la cooperación social no se mantendrá sin un marco común de referencias de verdad y valores, y éste no puede no ir llevando a una praxis común, sin un clima de caridad fraterna no tendrá lugar una auténtica búsqueda común de la verdad, etc., etc.

El diálogo planteado así, como un conjunto de distintos modos de intercambio de experiencias de vida, de conceptos, de esfuerzos prácticos y de experiencias religiosas, es el medio por excelencia de relación entre distintas tradiciones religiosas para acercarlas entre sí. Este diálogo, en efecto, sirve a la comprensión recíproca, al derribo de ignorancias, prejuicios y temores y a la construcción de confianza, respeto y comprensión. Además, cada religión en este encuentro con otras puede ser enriquecida, profundizada y renovada en su confesión y en acción concreta.

6. Las condiciones teológicas de un cristiano ante el diálogo interreligioso

Abordemos ya el desarrollo del diálogo del cristiano con creyentes de otras religiones. Ese diálogo ha de tener en cuenta en primer lugar un supuesto fundamental, la figura de Jesucristo como criterio determinante. Porque es evidente que el cristiano se acercará a otros credos en cuanto cristiano, por tanto firmemente arraigado en Jesucristo, confesado como revelación y salvación definitiva de Dios. Cualquier intento de poner entre paréntesis en alguna medida la propia fe, no declararla abiertamente o presentarla hasta un cierto punto –el que sea más aceptable por los interlocutores- es una pésima estrategia para cualquier diálogo y no ha de conducir a nada. Al diálogo, a todo diálogo, se va desde una identidad definida, lo contrario ni siquiera es respetuoso con los interlocutores que no saben con claridad con quien están hablando por motivo de su ambigüedad o imprecisión.

6. 1. Jesucristo, verdad absoluta y definitiva de Dios

Por tanto, en la fe cristiana el diálogo interreligioso se plantea a partir de la revelación definitiva dada en Jesucristo como última palabra de Dios, desde quien hay que contemplar y valorar toda la experiencia religiosa que han hecho los hombres. La fe

² “La actitud de la Iglesia para con los seguidores de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión”, nn. 28-35, en *Pro Dialogo* 19 (1984) 185-200. Sobre este marco, algunos documentos oficiales llevarán algún acento sobre alguna de las cuatro dimensiones. Así, los obispos de Asia y de África han insistido en el “diálogo de vida”, orientado hacia la cooperación interreligiosa en cuestiones sociales, buscando la convivencia armoniosa entre las distintas religiones.

cristiana se sostiene sobre la convicción de que Jesucristo como Hombre-Dios es el revelador no superable, el único mediador y salvador universal (1Tim 2, 5) y siendo su palabra la comunicación divina definitiva, no perfeccionable, la tradición cristiana posee la plenitud de la verdad sobre Dios que puede alcanzar el hombre. El cristianismo existe desde la convicción y la experiencia de que Jesucristo es el Unigénito que trae la revelación plena de Dios, siendo la palabra encarnada, la luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1, 9). Por ello, en cuanto Dios hombre, es el revelador por antonomasia, Dios el revelador y el hombre destinatario, portador y oyente obediente de esa revelación de Dios y revelación del hombre. Una pretensión, en verdad, nunca avanzada por ningún fundador de religión. De ninguna manera cabrá que se relativice la confesión de Jesucristo como revelación plenaria de Dios en cuanto Palabra encarnada, porque de hacerse así se está negando la sustancia de la fe cristiana.

Los intentos de ciertas teologías de poner entre paréntesis el acontecimiento Cristo, desde su encarnación a la resurrección, para desarrollar un diálogo interreligioso solo desde Dios o desde lo divino, son para un cristiano imposibles. Porque nosotros sabemos de Dios definitivamente a partir de Jesucristo, nuestro Dios es el Dios cristiano y por tanto no podemos poner entre paréntesis a Cristo porque sin él nos quedamos con una idea de lo divino que no es la cristiana. Dejar en suspenso a Jesucristo es dejar de ser cristianos y entonces ya no vamos al encuentro con otras religiones como tales cristianos.

6. 2. Verdad y ambigüedad de las religiones

En segundo lugar, parece claro que a la hora de ensayar un diálogo con los no cristianos el cristiano tiene que tener alguna idea sobre lo que es, al menos en general, el hecho religioso. Las formas y contenidos concretos de una religión serán cosa que un cristiano podrá aprender a través del encuentro con esos creyentes, pero parece claro que es necesaria una cierta noción de lo que son las religiones no cristianas y de su valor teológico y salvífico. Sin este cierto conocimiento inicial, el encuentro con los no cristianos se expone a errores serios, de malas consecuencias para todos, por lo cual nos vamos a detener en lo que sigue en una cierta teoría teológica de la religión.

La religión es posible porque Dios se ha hecho conocer en la creación, manifestándose a través del qué y del cómo de la creación la fuerza y divinidad del Dios invisible que exige de nosotros reconocimiento y obediencia en el acto religioso. A la revelación en el cosmos que habla de un Dios creador y señor se añade el registro de la "ley" de Dios en el corazón de los hombres, una presencia y comunicación del Creador que el hombre lleva en su interior en cuanto formado a imagen y semejanza suya, como enseña San Pablo (Rom 2, 14). Pues bien, la religión es lo que los hombres han hecho respondiendo a estas formas de comunicación de Dios en el mundo y en la propia naturaleza humana, porque una afirmación fundamental es que allí donde hay religión antes ha habido revelación, o sea, que la religión siempre será la respuesta humana a una comunicación divina.

De este modo, las religiones son las diversas formas en que se han realizado histórica, sociológica y culturalmente las posibilidades de conocimiento de Dios dadas a los hombres por la creación y la conciencia, la articulación de la universal y existencial referencia del hombre al misterio absoluto llamado Dios. Esta es la verdad de toda experiencia religiosa. Por diversas que las religiones puedan ser y de hecho lo son, según las distintas circunstancias culturales y a las experiencias que se viven, a todas es común la invocación del misterio trascendente, comprendido como interlocutor libre y soberano, no de esta tierra, santo, y sin embargo, su fundamento último, accesible, al

cual está unido el hombre a distancia y con temor reverencial, y al mismo tiempo en comunión. La religión como expresión de la creaturalidad básica del hombre, de su referencia al misterio insondable del que proviene, en el que espera y en el que muere, permanecerá mientras viva y no reniegue enteramente de sí

Pero al mismo tiempo, una mirada en profundidad a las religiones delata también sus deficiencias, la degeneración y desvarío en la idolatría, la magia cual mecanismo para forzar a Dios a servir al hombre, la proliferación en una inmensa multiplicidad, la acentuación de lo cuantitativo, la fijación en lo que sólo debería ser medio, la rigidez de lo funcional y legal, etc. La religión también documenta cómo pueden ser malgastadas las posibilidades de conocimiento de Dios dadas por Él en la creación. Y la religión degenera cuando el hombre se pone como razón última de sí mismo o eleva algo del mundo a un rango divino incurriendo en la idolatría; y esto es muy difícil de evitar. La revelación de Dios en la creación y en el hombre se ha oscurecido por culpa de éste, la verdad manifestada en ambos fue encerrada culpablemente por los hombre en su injusticia, en su propósito de vivir a su albedrío, de espaldas a la verdad de Dios que sí conocieron, como describe San Pablo en el cuadro impresionante de Rom 1, 21-32.

Sin embargo, no debe ignorarse la limitación de la revelación divina dada en la creación, de la cual, como hemos dicho, brota la experiencia religiosa. Hay en el mundo, en la naturaleza, muchos fenómenos que en su peculiaridad pueden apuntar a lo Santo, pero de manera muy abierta, muy genérica e imprecisa. De este modo, los hombres dan una pluralidad de formas a lo divino -cómica, vegetal, teriomórfica, antropomórfica, etc. En tantas realidades de la naturaleza se puede experimentar la presencia de lo sagrado, que el carácter no mundano, la transcendencia y santidad de Dios, corre riesgo de perderse identificada con algún ser natural especialmente grande. Por tanto, en definitiva, la abundancia y cierta indefinición de la presencia de Dios en el mundo creado puede ser también factor que propicie el desvarío religioso del hombre, el cual, además, es un ser débil, que fácilmente quiere poner las cosas a su servicio.

Así resulta la ambigüedad del concreto hecho religioso, en el cual por una parte se acoge el misterio divino, pero por otra parte fácilmente en formas erradas que no hacen justicia a la transcendencia y santidad de Dios y a veces ni a la misma dignidad del hombre que reconoce y reclama la razón. Dicho de otro modo, existe la sustancia de la religión como altísima experiencia humana en la que el hombre recoge y vive el misterio fundante del mundo, pero con ello existe también el abuso de la religión, el malogro de su intención, y frecuentemente ambas cosas se dan en el mismo sujeto o en los mismos textos sagrados. En su ambivalencia, la religión es capaz de la deficiencia más extrema, con prácticas verdaderamente aberrantes, y de experiencias ético-religiosas sumamente admirables, y el criterio de su discernimiento no es difícil de encontrar cuando se está pronto a reconocer la diferencia fundamental entre Dios y el hombre.

A la hora de valorar teológicamente las religiones hay que tener presente, pues, esta su ambigüedad insuperable, por la cual la postura ante ellas no puede ser ni un sí ni un no, debe ser una afirmación a su indiscutible reconocimiento de lo divino y un no a la deformación con que aparece por motivo de la limitación objetiva de la revelación creacional y de la debilidad del hombre. Y ambos pronunciamientos, el sí y el no, deben ir dados simultáneamente, lo cual es el camino de una verdadera teología cristiana de las religiones. Una posición de simple afirmación o de simple negación de las religiones no hace justicia a éstas pero tampoco a la revelación que culmina en Jesucristo. Por eso la teología de las religiones a veces parece inestable o confusa, porque se mueve en el balanceo constante entre la afirmación y la negación.

7. La experiencia concreta del diálogo interreligioso

7. 1. La incomodidad de estar en la verdad y la tentación relativista

Es evidente que la revelación que culmina en Jesucristo posee un notorio carácter de singularidad, exclusividad o definitividad que hace que la fe cristiana, como respuesta a ella sea en principio la experiencia religiosa verdadera. Pues bien, esta exclusividad de la fe cristiana encuentra resistencias o rechazos en el hombre de hoy, que no puede creer que en un mundo en el que el pluralismo también en lo religioso se multiplica ante sus ojos la revelación cristiana sea otra cosa que un fenómeno o una figura más entre otras religiones. Sólo la idea de que todas las creencias valen lo mismo deja abierta y libre su existencia. La pretensión de absolutez cristiana se interpreta fácilmente como signo de un dogmatismo rayano con el fanatismo. Al mismo creyente le puede parecer a veces excesiva la pretensión de la fe de ser la definitiva palabra y religión, pretensión que siente le hace aparecer arrogante a los ojos de los demás, que crea por tanto cierta incomodidad interior y que da lugar a cierta tentación relativizadora. Tener la verdad, estar en la verdad, profesar la única religión verdadera, parece a veces que es un peso grande que se querría aligerar y ser y aparecer ante los otros más sencillos, más “normalitos”, semejantes a los demás en su búsqueda abierta, en su modestia humana.

Ciertamente, la verdad impone un peso y puede resultar incómoda. Sin embargo, en la fe no puede haber la menor renuncia a este carácter definitivo de la revelación de Jesucristo como Hijo de Dios, so pena de destruirla internamente. El concepto de absolutez del cristianismo posee un sentido legítimo en cuanto se desprende del advenimiento de la Palabra de Dios y expresa la universal validez de ésta. Evitando que el cristianismo quede aislado de la experiencia espiritual y religiosa de los hombres, es ineludible hablar de su singularidad, unicidad o especificidad y sin esto se quiere ignorar o relativizar mal se ha de empezar, en cuanto cristianos, cualquier relación con fieles de otros credos.

7. 2. El diálogo como *testificatio*. Diálogo y evangelización

Si la verdad es un peso y una marca que distingue e incluso eleva o separa, es evidente que es siempre un don recibido para beneficio propio y de los demás a través de la correspondiente testificación. La verdad religiosa del cristianismo es radicalmente don, y por tanto aleja, también radicalmente, de toda presunción, superioridad humana y actitud de desprecio hacia quienes no están en ella y se hallan en situación de mayor imperfección. Y por supuesto, el estar en la verdad obliga al testimonio de la misma, hace responsable con el don frente a quienes no están en él pero que justamente por el propio testimonio de él han de participar.

Hoy para este testimonio de la verdad de Jesucristo es considerado como un medio especialmente idóneo el diálogo, que debe estar orientado justamente a la misión y el testimonio. Tanto la enseñanza del Magisterio eclesial como la reflexión teológica se vienen ocupando en las últimas décadas de la debida coordinación entre diálogo y misión, situando al primero en el seno de la segunda, de modo que entre otros elementos de la tarea evangelizadora de la Iglesia, como por ejemplo la promoción y liberación del hombre, figura también el diálogo interreligioso. Desde la *Ecclesiam suam* de Pablo VI que afirmaba que "el diálogo es por ello un modo de ejercitar la misión apostólica, es un arte de comunicación espiritual" (nº 75), el Magisterio no ha

dejado de definir el diálogo con otras religiones como forma de especial valor en el anuncio evangélico. Así en la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio* de 1990, el último documento pontificio que trae un pronunciamiento relevante sobre el diálogo con los no cristianos. El nº 55 se dedica al diálogo con otras religiones: El diálogo forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, no está en contraposición con la *missio ad gentes* con la que tiene vínculos especiales siendo una de sus expresiones, pero dado que la salvación viene de Cristo, no dispensa de la evangelización. Diálogo y anuncio han de estar íntimamente unidos sin ser hechos equivalentes como si fueran intercambiables: “Diálogo en el ámbito de la misión”, como se formula en el nº 56.

Por eso, si en el diálogo el cristiano puede aprender mucho de sus interlocutores religiosos, no puede renunciar a la verdad evangélica como última palabra de salvación de Dios. Por ello, como J. Dupuis señala, el diálogo interreligioso no ensombrece el hecho de que la proclamación de Jesucristo sea la cima de la misión evangelizadora de la Iglesia. Ésta queda incompleta si no se anuncia a Jesucristo³. Este nexo entre evangelización y diálogo, la definición del diálogo como medio de evangelización, implica incluir del modo más resuelto, en su intención y desarrollo concreto, la convicción y la expresión de que Jesucristo es la revelación de Dios humana e históricamente insuperable, aún en su limitación también humana e histórica ante la inefabilidad y trascendencia de Dios⁴. El encuentro más cordial con los no cristianos no puede significar el silencio o la renuncia al carácter único de la economía cristiana. Si la misión cristiana y el diálogo con los no cristianos abjuraran de esta convicción perderían su razón de ser, toda vez que su origen y sentido no son sino el anuncio de que en Jesucristo está la verdad y salvación definitivas de Dios.

Y por ello, el paso necesario, en el diálogo con las religiones, a la abierta proclamación de Jesucristo, en el momento y el modo convenientes. Ese paso cubre la cesura insoslayable entre lo humano y lo cristiano, es la inevitable piedra de tropiezo del cristianismo en su relación con todo el horizonte humano, incluida la religión, que no alcanza su plenitud sin negación, éxodo, conversión. Es el caso de Pablo ensayando en el Areópago un diálogo con algunos elementos de la cultura y la religión helénica pero llegando al final a la piedra de tropiezo, en la que efectivamente cae el anuncio, de la resurrección de Jesucristo. El deseo de que el diálogo se desarrolle evitando actitudes o formas dogmáticas, no puede significar el silencio sobre Jesucristo como salvador verdadero. Este testimonio a través del diálogo no niega valor a expresiones de otras religiones, pero no puede renunciar a la posición de que Jesucristo es la revelación definitiva. El Concilio afirmaba en este sentido que la Iglesia "nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo... anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Jesucristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa" (NAE, 2).

Sin embargo, el carácter confesante, testimonial, del diálogo situado en la perspectiva de la evangelización, parece suscitar reacciones negativas en el

³ J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991, 319.

⁴ “En Jesucristo se da la plena y completa revelación del misterio salvífico de Dios. Por lo tanto, las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, "verdadero Dios y verdadero hombre"[13] y por eso llevan en sí la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque la profundidad del misterio divino en sí mismo siga siendo trascendente e inagotable”, *Dominus Iesus*, 6.

interlocutor religioso que cree percibir un movimiento táctico que busca su conversión al cristianismo. No se puede ignorar la sospecha de que bajo capa de diálogo, lo que el cristiano persigue mediante este expediente nuevo no es sino la conversión del interlocutor, tal como describe Amaladoss: “Aunque el Budismo y el Hinduismo están más abiertos al diálogo, no se ve a los cristianos como interlocutores creíbles. Por nuestra historia pasada hay una sospecha de que podríamos estar usando el diálogo para llegar a más conversiones. Lamentablemente, algunos cristianos sí parecen enfocar el diálogo de esta manera. Todos estos factores hacen del diálogo un desafío difícil”⁵. Ante esta situación es absolutamente necesario, en primer lugar, descartar toda postura proselitista como búsqueda descarada, de cualquier modo, de la conversión del interlocutor. Ese proselitismo es contraproducente al suscitar con toda razón la duda sobre las actitudes de respeto hacia el otro y sobre la voluntad de acoger su verdad o sus razones, terminando por alejar al interlocutor de un diálogo que en realidad ya no era tal por motivo de tal proselitismo. La búsqueda descarada de la conversión, además, pretende un efecto que sólo la gracia divina puede provocar en el hombre.

Pero descartado este proselitismo inaceptable, en cuanto el cristiano participa en el diálogo como modo de un testimonio de fe, no desecha el objetivo de persuadir al interlocutor razonadamente, dialógica o dialogalmente, de la verdad cristiana, con lo que de ello se pueda y deba derivar. Y aún cabrá pensar lo mismo de otras creencias, lo que significa que muy probablemente el diálogo religioso presenta un carácter testimonial en todos los participantes. Se da por descontado que cada interlocutor se ha de encontrar formalmente persuadido de la creencia religiosa que representa. Si dentro de la fe o de la Iglesia con toda razón se exige honda convicción y claridad sobre la verdad cristiana a quienes en su nombre participan en el diálogo, no se puede esperar o incluso exigir otra cosa de cualquier otro interlocutor religioso. Posiciones titubeantes, o actitudes de un irenismo extremo (búsqueda del paz como sea) o de relativismo doctrinal imposibilitan un verdadero diálogo que solo se sostiene sobre alguna claridad y una firme adhesión al propio credo. En definitiva, todo esto implica y exige que todos los interlocutores han de aceptar como normal que cada uno albergue la pretensión de convencer a sus compañeros de diálogo de la verdad de sus respectivas posiciones. En realidad, todas las grandes religiones son confesantes, porque la comunicación divina de la que brotan, por ser una revelación de algún carácter público y universal, no puede ser privatizada por los creyentes y por otro lado, esa misma revelación provee de un cuerpo doctrinal más o menos definido, un discurso de identidad interno que reúne a sus creyentes y los define y delimita con precisión frente a otros pensamientos sobre lo divino.

Al final, el diálogo interreligioso, en la medida en que sea un encuentro entre testigos y testimonios de una experiencia religiosa, solo será posible si en todos los participantes existe una actitud de docilidad y sometimiento último a la verdad, por razón de la cual se acepta positivamente que, convencidos de la propia tradición religiosa, todos procuren exponerla persuasivamente, sin proselitismo, pero sin rehuir los modos de un testimonio que busca hacer brillar su verdad, y al mismo tiempo con la suficiente libertad ante la misma verdad religiosa como para estar dispuestos a reconocerla allí donde se haga manifiesta.

⁵ M. Amaladoss, “Los grandes desafíos misioneros en Asia hoy”, en *Spiritus* 39 (1998), nº 2, 17; “El diálogo tropieza además con la sospecha de que es una nueva táctica adoptada por la vieja postura misionera o un recurso para imponerse a los partícipes menos experimentados”, G. Göwering, “El reto del Islam”, *Concilium* XXX (1994) I, 543.

7. 3. Pero en el diálogo, el cristiano ¿tiene algo que aprender?

Es evidente que el diálogo es una realidad exigente y se engaña el que ve en él un modo fácil de relacionarse con los demás. El hecho de que por definición suponga cordialidad, respeto y apertura al otro no significa que no sea intelectual y espiritualmente muy exigente. El diálogo, por definición, es juntar, poner en comunicación dos verdades, lo que significa reconocer que el interlocutor tiene su verdad. En concreto, asumir el diálogo interreligioso por parte de la teología cristiana, necesariamente presupone:

-Reconocimiento de que el otro, el interlocutor, tiene una verdad que decir; tal verdad religiosa es patrimonio propio, específico o diferencial suyo.

-Respecto a uno mismo, o a la fe cristiana que se representa, reconocer que la verdad religiosa testimoniada por el interlocutor no cristiano puede resultar relativamente novedosa, que puede enriquecer la propia visión y que por tanto hay de situarse ante ella en actitud de acogida.

¿Es posible esto? A pesar de lo ya dicho, o mejor, sobre lo ya dicho, podemos afirmar que esto puede ser perfectamente posible a un cristiano, aunque no respecto de la última sustancia dogmática de la fe que recoge en sí la revelación insuperable y definitiva de Jesucristo. Pero en una religión, además de su sustancia teológica hay muchos otros elementos que tienen su gran importancia y que la configuran como tradición religiosa diferenciada y en tales elementos el cristiano quizá pueda aprender de los fieles de otras religiones. Pero además, también puede ocurrir que ese núcleo dogmático sufra procesos de oscurecimiento o debilitamiento en la concreta conciencia de los creyentes o en su particular articulación o encarnación histórica. Eso en el cristianismo y en la tradición católica ha pasado muchas veces y seguirá pasando. Pues bien, tanto como recordatorio de verdades eclipsadas de la propia revelación, como también en vistas a una posible acogida de elementos concernientes a la articulación humana, histórica, social, de la revelación de Jesucristo, las religiones pueden enriquecer el cristianismo histórico vivido en un determinado momento. Así puede ocurrir y ha ocurrido en cuanto al culto (formas de oración, contemplación, silencio, fiesta, etc.), al pensamiento teológico (categorías, lenguaje, perspectivas; la filosofía ha fecundado el lenguaje de la fe y lo mismo han podido o pueden hacer las religiones: la mística sufí –In Arabi de Murcia sobre los místicos cristianos españoles – Asíñ Palacios-) a la ética (la no-violencia de cierta tradición budista o hindú cataliza el desarrollo de la valencia no-violenta de la entraña cristiana).

Por eso, en definitiva, no se puede negar de ningún modo que al diálogo, además de ir en actitud confesante o testimonial, el cristiano también va necesariamente a aprender. Va confiado en la verdad última de Jesucristo, que ha recibido por pura gracia, pero también sabedor de que en articulación histórica, la experiencia de lo divino de otras religiones le puede y le debe enseñar bastantes cosas importantes para ser buen cristiano.

Gonzalo Tejerina Arias, OSA.
León, agosto de 2016.

BIBLIOGRAFÍA

Para quien desee profundizar en la temática abordada en este texto, que es muy compleja, sugerimos las siguientes lecturas:

- Alemany, J. J., *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia*, Madrid 2001.
- Dupuis, J. *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991.
- Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso - Congregación para la evangelización de los pueblos, *Diálogo y anuncio. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo inter-religioso y el anuncio del Evangelio* (“Diálogo y anuncio”) Roma 1991.
- Secretariado para los no cristianos, *La actitud de la Iglesia católica para con los seguidores de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión* (“Diálogo y misión”), Roma 1984.
- Tejerina Arias, G., “Consideraciones formales sobre el estatuto del diálogo teológico con las religiones”, en *La Ciudad de Dios* XXXVI (2003) 655-674.