

## **El diálogo interreligioso: problemas y promesas**

### *Una perspectiva católica*<sup>1</sup>

A pesar de la actualidad del tema del *diálogo interreligioso*, me gustaría empezar estas charlas con una nota histórica, que nos ayudará a comprender y examinar mejor la situación contemporánea.

Durante la década entre 1450 y 1460 tuvo lugar un intenso intercambio de cartas entre cuatro personajes de gran influencia en la cristiandad de Europa occidental. Fueron cuatro varones de más o menos de la misma edad, obispos, tres de ellos cardenales o a punto de serlo; uno de ellos era un franciscano, otro llegó a ser papa. A mediados del siglo decimoquinto todos tuvieron sus problemas con la Iglesia y la sociedad. La diferencia más significativa entre ellos consistía en su nacionalidad: Juan de Segovia (1400-1458) era español, Nicolás de Cusa (1401-1464) alemán, Jean Germain (1400-1461) francés, y Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464) –papa Pío II– italiano.

El asunto tratado en sus cartas fue el Islam. Pues, a pesar de las cruzadas y las embajadas, el Islam siguió siendo una amenaza física y psicológica para Europa entera en aquel período. Todos querían encontrar una solución duradera a ese eterno problema, basada especialmente en las experiencias del pasado inmediato. En el siglo XV era evidente que algo había que hacer contra el Islam: en 1452 cayó Hungría en poder de los turcos y en 1460 los serbios perdieron la guerra contra ellos. La caída del Constantinopla [la actual Estambul] en 1453 eliminó a Grecia del juego y dejó a Europa abierta al mundo musulmán.

---

1. Basado en las charlas dadas los días 9 y 10 de enero de 2003, a los participantes en el Curso interprovincial de *Formación Permanente* que tuvo lugar en el Colegio San Agustín de Salamanca.

Entonces existían sólo dos maneras de enfrentarse al Islam: el camino de la paz o el de guerra. El camino de la paz era el preferido por Juan y Nicolás, mientras Jean y Aeneas se mantenían en la idea de una confrontación. Aún sin apoyo sólido y sin unidad entre los reyes católicos, el papa moribundo estaba haciendo ya los preparativos para una cruzada. Frente a esta situación, deseando no quedar sometido a los musulmanes, Juan de Segovia proponía una genial solución: un debate entre musulmanes y cristianos para determinar las verdades religiosas y así llegar a un acuerdo pacífico entre los pueblos. Para realizar este objetivo Juan se embarcó en dos tareas: una traducción autoritativa del texto de Corán y una intensa propaganda (a través de cartas) para suscitar el interés del mundo intelectual por el debate-diálogo propuesto. Según Juan, una conferencia-debate sería más económica que una guerra contra los infieles.

La propuesta de Juan admite tácitamente unas conclusiones que en su tiempo nadie quería reconocer y que hoy son para nosotros de especial importancia: (i) el intento de conversión de los musulmanes ya había fracasado; (ii) el diálogo/debate/conferencia con los infieles no tiene como meta la conversión sino paz.

Nicolás estaba de acuerdo con los planes de Juan y escribió un libro (*Cribratio Alchoran*) interpretando el Islam como un cristianismo nestoriano. Jean temía una contaminación si se asociaba con los musulmanes, y por eso llamó a la gente a una cruzada contra ellos. Aunque el papa no respondió a la carta de Juan, expresó su opinión en un mensaje dirigido a Mehmed II (1432-1481), conquistador de Constantinopla. Insistía en que el Cristianismo es más poderoso, glorioso y superior que el Islam; por eso, sería mejor que Mehmed abrazase esta religión; además, añadió el papa, la ley islámica va contra la razón<sup>2</sup>.

La genial idea de Juan se quedó en una ilusión. También hoy la propuesta de diálogo suscita reacciones similares a las de aquellos tiempos. Pero es interesante observar que, desde el Vaticano II, el diálogo se ha convertido en un empeño de la Iglesia entera, promovido por el magisterio a través de un dicasterio constituido precisamente con esa finalidad.

En nuestra exposición sobre el diálogo interreligioso, expondremos la historia de su desarrollo desde el Vaticano II, a lo que adjuntaremos consideraciones teológicas (I). A esto seguirá una breve descripción de la praxis del

---

2. Véase: Richard William SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), esp. pág. 45s. La idea encuentra hoy apoyo en Hans KÜNG (*Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 1990) y Raimon PANIKKAR (*La plenitud del hombre: Una Cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999), pág. 27.

diálogo hoy, indicando los problemas y promesas, especialmente desde la perspectiva teológica (II). La conclusión versará sobre posibles prácticas concretas de diálogo sobre el terreno.

### *I. La perspectiva histórica*

Una visión panorámica del diálogo interreligioso requiere, para ser completa, la historia del mismo en varias religiones, grupos, organizaciones, etc., comprometidas con el diálogo<sup>3</sup>. Tal visión no constituye nuestro objetivo actual, pues nos limitamos a una perspectiva histórica del diálogo interreligioso emprendido por la iglesia católica<sup>4</sup>. El análisis de la historia del diálogo interreligioso en la iglesia católica se puede realizar con provecho en dos niveles: el de la estructura y organización y el de la teología. Los temas encontrados en este estudio analítico nos llevarán a posibles perspectivas de evaluación y orientación para un diálogo intrarreligioso hoy.

Establecido en el año 1964 por el papa Pablo VI, el *Secretariatus pro non Christianis*<sup>5</sup>, en 1988 recibió el nombre de *Pontificium Consilium pro Diálogo inter Religiones* (PCDIR). Este cambio del nombre indica no solamente una reestructuración sino también una re-orientación, que se refleja en los últimos documentos del Consejo. Nos ocuparemos, pues, de forma breve, de ese desarrollo, en la estructura y en la teología, que logra poner el diálogo interreligioso en el centro del encuentro con otras religiones.

#### *I.1 Estructura y organización*

Desde el comienzo, la estructura del Secretariado fue intencionalmente sencilla, para promover la praxis del diálogo interreligioso sobre el terreno. Se

---

3. Abundan estudios de este tipo, que se concentran en una o varias religiones; por ejemplo: Wilfried SCHWEIKHART, *Zwischen Dialog und Mission: zur Geschichte und Theologie der christlich-jüdischen Beziehungen seit 1945* (Berlin: Selbstverlag Institut Kirche und Judentum, 1980); Franklin H. LITTELL (ed.), *A Half Century of Religious Dialogue, 1939-1989: Making the Circles Larger* (Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1989).

4. La perspectiva histórica elaborada aquí se basa principalmente en: Robert B. SHEARD, *Interreligious dialogue in the Catholic Church since Vatican II: an historical and theological study* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1987); Francesco GIOIA (ed.), *Il Diálogo Inter-religioso nel Magistero Pontificio: Documenti 1963-1993* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994); *Bulletin* (1966-1993) oficial del Secretariado que, desde 1994, se publica bajo el título: *Pro Dialogo*.

5. Durante una homilía, Pablo VI anunció el establecimiento del Secretariado, a lo que siguió la proclamación oficial. Véanse: *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 433 & 560; para una breve discusión: R. B. SHEARD, *Interreligious dialogue*, 10-13.

concibió el organismo central, ayudado por consultores y correspondientes, como promotor y coordinador de las varias iniciativas emprendidas a nivel de la iglesia local<sup>6</sup>. Este concepto sirvió al Secretariado para llevar a cabo principalmente dos tipos de actividades: la participación en encuentros sobre diálogo interreligioso y la publicación (desde 1966) de un boletín de información y orientación. La continua dedicación a este objetivo hasta el año 1973 se manifestó, de un lado, en suplementos/libretos publicados sobre religiones no-cristianas y temas del diálogo interreligioso, correspondientes al establecimiento de departamentos separados para las religiones asiáticas y tradicionales (es decir, africanas), y, de otro, en la cooperación iniciada con el Consejo Mundial de las Iglesias (WCC) con sede en Ginebra<sup>7</sup>. En 1967 el Secretariado se empeñó a mandar a los musulmanes un mensaje para el mes de ramadán, un gesto “*de courtoisie et de bon voisinage*”<sup>8</sup> que todavía sigue.

Un cambio paulatino de personal y orientación<sup>9</sup>, iniciado ya en 1973, se ha impuesto durante el pontificado de Juan Pablo II. En cuanto concierne al personal, el Card. Sergio Pignedoli fue nombrado presidente y Mons. Rossano, secretario. Al morir el Card. Pignedoli en 1980, Mons. Jean Jadot asume el oficio del presidente y durante su mandato ocupa el puesto del secretario el P. Marcello Zago O.M.I, pues en 1982 el Papa nombró a Mons. Rossano Rector de la Universidad Lateranense. Un aspecto importante de la organización consistió en la creación (1974) de una Comisión para las relaciones con el Islam bajo la tutela del Secretariado, que coincide con la frecuente visita de líderes de otras religiones a la Santa Sede. En cuanto concierne a la orientación, resaltan dos puntos: un renovado énfasis sobre el aspecto *religioso* (del que nos ocuparemos luego) y un positivo empeño en patrocinar encuentros

---

6. El núcleo del organismo consistía inicialmente de un presidente (Card. Paolo Marella), un secretario (P. Pierre Humbertclaude), un subsecretario para Islam (D. Joseph Cuoq), un miembro (Mons. Pietro Rossano) y personal de oficina. Fueron asistidos por 41 consultores residentes dentro y fuera de Roma; Cf. *Bulletin* 1 (1966) 6-8; P. HUMBERT-CLAUDE, Rôle spécifique du Secrétariat pour les non-Chrétiens et sa place dans l'Eglise, *Bulletin* 2 (1967) 29-39; Précisions sur la nature et le rôle du Secrétariat pour les non-Chrétiens, *Bulletin* 4 (1969) 76-95.

7. Véase: R. B. SHEARD, *Interreligious dialogue*, 53-61.

8. Les Chrétiens et le Jeûne du Ramadan, *Bulletin* 3 (1968) 40-43; aquí, p., 40; similares mensajes dirigidos a hindúes y budistas por ocasiones especiales es práctica normal hoy: cf. [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/)

9. Véanse: Lettre de nouveau Président, *Bulletin* 8 (1973) 12-16; Lettre de Pentecôte à l'occasion du 10ème Anniversaire du Président du Secrétariat pour les Non-Chrétiens, *Bulletin* 9 (1974) 95-98; la lista de los miembros y consultores, *Bulletin* 8 (1973) 89-91; P. Rossano, Il Segretariato per i non Cristiani dagli inizi ad oggi: storia, idee e problema, *Bulletin* 14 (1979) 110-129, esp. 118-121.

interreligiosos. A partir de esta fecha la Iglesia católica toma la iniciativa concreta de promover diálogos dirigidos a musulmanes, a seguidores de las religiones tradicionales, del Budismo, del Hinduismo, etc. Numerosos fueron los encuentros en que los oficiales del Secretariado tomaron parte<sup>10</sup>, no obstante el hecho de que los participantes fueran mayoritariamente cristianos interesados en el diálogo interreligioso. Ponencias, artículos y cartas relacionadas con estos encuentros remedian, hasta cierto punto, el descenso de publicaciones oficiales. Otro aspecto importante de este periodo concierne a los encuentros entre los consultores del secretariado; dos de ellos<sup>11</sup> examinan el progreso hecho hasta ahora y exploran posibles objetivos/alternativas que resultan en nuevas directivas para el diálogo, promulgadas en 1984 por el Papa en el documento: *La actitud de la Iglesia para con los seguidores de otras religiones. Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión*<sup>12</sup>. Este documento pone fin a la primera etapa (veinte años) del diálogo interreligioso emprendido por la Iglesia Católica.

La segunda etapa que dura hasta hoy está marcada por tres puntos significativos: el encuentro de oración por la paz celebrado en Asís el 27 de Octubre de 1986; el 25º aniversario del Secretariado; y el renovado y continuado énfasis puesto en la reflexión teológica. Aunque la relevancia de estos aspectos la trataremos en la sección teológica, vale la pena recordar aquí que el encuentro de Asís constituye una nueva iniciativa del papa Juan Pablo II con relación al diálogo interreligioso; este paso es resultado de los viajes apostólicos y del continuo interés del organismo central por establecer relaciones de amistad entre los seguidores de varias religiones<sup>13</sup>. El card. Francis Arinze,

---

10. Entre 1974 y 1979 tuvieron luego 5 encuentros con los Musulmanes, 4 con los seguidores de las religiones Africanas, y 2 con los Budistas. Cf. R. B. SHEARD, *Interreligious dialogue*, 102-117.

11. Véanse: *Bulletin* 10 (1975) número 2 (sobre el encuentro en Grottaferrata: Oct. 12-15, 1975); *Bulletin* 14 (1979) números 2 & 3 (sobre la Asamblea Plenaria en Roma: Abril 24-27, 1979); para un estudio breve: R. B. Sheard, *Interreligious dialogue*, 117-128.

12. *Bulletin* 19 (1984) 185-200; el entero numero segundo del año 1984 se dedica a este documento publicado en seis idiomas incluido el árabe; cf., también: L'Osservatore Romano, 11-12 giugno 1984 [= AAS 76 (1984) 816-828]. Está conocido como *Diálogo y misión*.

13. De su papel, véanse: F. GIOIA, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio*, 77-105 & 235-638 (documentos oficiales y discursos del papa); Byron L. SHERWIN & Harold KASIMOW (ed.), *John Paul II and Interreligious Dialogue* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1999), que presenta también la reacción budista, islámica y judaica: *Bulletin* 22 (1987); el número 1 está enteramente dedicado a este evento, al cual siguió el encuentro Islamo-Cristiano en Oct. 1988; véase: A. PETEIRO, Rencontre Islamo-Chrétienne à Assise, *Bulletin* 24 (1989) 37-46.

que sucedió a J. Jadot en 1984, resalta estos aspectos en sus reflexiones sobre el 25º aniversario del PCDIR; además anuncia la publicación de un nuevo documento relacionado con el diálogo<sup>14</sup>. Este sería *Diálogo y anuncio* (1991), autorizado también por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Ahora el PCDIR lanza un proyecto de seria reflexión teológica sobre el diálogo interreligioso, centrada especialmente en las religiones asiáticas y tradicionales, en colaboración con otros dicasterios y centros universitarios cristianos. Un ejemplo concreto de este empeño lo constituye el coloquio teológico organizado en Pune, India (24-28 Agosto 1993)<sup>15</sup>. La encíclica *Redemptoris Missio* (1990) ya había indicado este camino que confirman ulteriores escritos del Papa –por ejemplo, *Veritatis Splendor* (1993) y *Fides et Ratio* (1998)–. Pero la reflexión teológica prosigue (y debe proseguir), que ocasionó la declaración *Dominus Iesus* (2000) de la Congregación para la Doctrina de Fe. La reflexión teológica emprendida y promovida por PCDIR queda documentada en su *Bulletin* de que nos ocuparemos enseguida.

El Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso se entiende como el organismo oficial de la Iglesia Católica, surgido según el espíritu del Vaticano II, para (a) promover la comprensión, el respeto y la colaboración mutua entre los católicos y los seguidores de otras tradiciones religiosas, (b) fomentar el estudio de las religiones, y (c) para promover la formación de personas dedicadas al diálogo<sup>16</sup>. A pesar de la ampliación, la estructura actual del Consejo sigue siendo esencialmente la misma de los primeros años: *la asamblea general*, que se reúne cada 2 ó 3 años, es la que toma las decisiones y consta de aproximadamente 30 miembros (cardenales y obispos de varias partes del mundo); *el grupo* de unos 50 llamados *consultores*, constituido por expertos en las religiones y en el diálogo, residentes en diversos continentes, aconseja al órgano central y se reúne periódicamente a nivel continental; *el órgano ejecutivo*, que consta de presidente, secretario, subsecretario, jefe del departamento para el Islam, miembros responsables para África, Asia y para los nuevos movimientos religiosos, asistente administrativo, y personal de oficina que residen permanentemente en Roma. Dicha estructura y organización tienen su fundamento y razón en un continuo desarrollo de la teología de las religiones.

---

14. Reflections on the Silver Jubilee of the Pontifical Council for Inter-religious Dialogue, *Bulletin* 24 (1989) 313-318.

15. *Pro Dialogo* 1 (1994); el número 1 está enteramente dedicado a dicho Coloquio.

16. Véase: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/index\\_sp.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/index_sp.htm)

### *I. 2 Cuestiones teológicas.*

La reflexión teológica que acompaña al diálogo interreligioso promovido por el Secretariado queda marcado en su primera etapa por dos tendencias representadas por Jean Daniélou y Karl Rahner respectivamente<sup>17</sup>. El interés principal de estos teólogos consistía, por un lado, en averiguar el lugar ocupado por las religiones no-cristianas en el mundo religioso y, por otro, en determinar su relevancia y eficacia frente al cristianismo. Los documentos del Secretariado, especialmente los escritos y ponencias de P. Rossano, demuestran la preocupación por integrar el pensamiento teológico actual en el proceso dialogal. La postura teológica, especialmente de Rahner, ha llevado a cuestionar la necesidad de la misión, lo que obligó a una reflexión seria sobre el diálogo. Comenzando por M. Zago, varias personas del Secretariado afrontaron esta cuestión que todavía no ha quedado completamente resuelta; y esto nos lleva a la segunda etapa, marcada por debates sobre la condición de absoluto del Cristianismo, la unicidad y universalidad de la revelación en Jesucristo, la eficacia de las religiones como vías de salvación, etc. Examinemos en breve las principales líneas propuestas para una teología de las religiones que debe servir como base y justificación del reciente interés por el diálogo interreligioso.

La postura teológica representada por J. Daniélou admite, antes de nada, la tradicional opinión católica sobre el papel de las religiones no-cristianas: estas pueden ser lugares de salvación y de encuentro con Dios *a pesar* de su falsedad. El no-cristiano conoce al verdadero Dios y obtiene la salvación *no por* las religiones *ni en* las religiones, sino por una gracia especial y misteriosa concedida a los que Le buscan con corazón sincero y llevan una vida honrada ante Dios y los hombres. Según esta perspectiva, la Iglesia Católica reconoce las personas de buena voluntad en las religiones no cristianas, pero no considera las religiones en manera alguna como vías de salvación. El mérito de Daniélou consiste en presentar esta perspectiva dentro una visión de revelación universal, en asignar, en consecuencia, a las religiones no-cristianas un puesto fijo, y en mantener al mismo tiempo la centralidad de Cristo y la necesidad de misión. Él escribe:

*Il n'y a de salut que par le Christ. Et donc il n'y a de sainteté que dans le Christ. Et comme le Christ ne fait qu'un avec l'Église, qui est son corps, il n'y a de salut que dans l'Église. Et il n'y a de sainteté que par l'Église. ... Le*

---

17. Véase la discusión en: R. B. SHEARD, *Interreligious dialogue in the Catholic Church* ..., 14-52.

*christianisme ne rentre pas dans l'histoire des religions. Il n'est pas une religion parmi les religions. Il est une révélation et un événement, auxquels sont confrontés les hommes de toutes les religions.*

*Mais d'autre part il y a des hommes qui n'ont pas connu le Christ, ... Et il y en a aussi qui ont été des saints. Ceci, l'Écriture et la Tradition l'enseignent de façon unanime. Ils ne sont pas sauvés par les religions auxquelles ils ont appartenu. Car Bouddha ne sauve pas, Zoroastre ne sauve pas, Mahomet ne sauve pas. S'ils sont sauvés, c'est donc qu'ils ont été sauvés par le Christ que seul sauve et qui seul sanctifie. Et s'ils ont été sauvés, c'est qu'ils ont déjà appartenu à l'Église, car il n'y a pas de salut en dehors de l'Église.*

*... le domaine du Christ et celui de l'Église s'étendent au-delà des limites de la révélation explicite du Christ et de l'expansion visible de l'Église. Il y a eu dans tous les temps et dans tous les pays des hommes qui ont cru au Christ sans le connaître et qui ont appartenu « invisiblement à l'Église visible »<sup>18</sup>.*

Según esta concepción<sup>19</sup>, la Iglesia se extiende fuera de su expansión visible y de la revelación explícita en Cristo. ¿Cómo hay que entender, entonces, la revelación en las religiones? Daniélou responde colocando las religiones dentro de la historia de salvación cuya especificidad consta de los *mirabilia* de Dios. Los hechos de Dios en la historia, comprendida en su totalidad, presentan un designo divino que nos facilita entender la continuidad de sus acciones. La historia de la salvación llega, así, a ser hasta un instrumento hermenéutico respecto de las religiones, incluida la cristiana. En la historia de la salvación, que es progresiva, el evento más significativo es la encarnación que cualitativamente divide la etapa anterior de la posterior. El esquema *ante-Christus-post* servirá para entender y ordenar las religiones. Apoyándose en los estudios de Mircea Eliade, Daniélou propondrá la clasificación de las religiones en cósmicas, bíblicas y cristianas. Característico del primer grupo es el encuentro con Dios en tres niveles: de cosmos, de conciencia y de misticismo. A pesar del valor y la eficacia de este encuentro, que es existencial, immanente, transformativo, etc., corre el peligro de confundir lo creado con el creador. Un claro ejemplo es el politeísmo o el panteísmo cuyo problema principal es la ambigüedad sobre lo divino. Pero hay aspectos positivos; por ejemplo, la representación de Dios por símbolos. Como estas religiones participan en la revelación universal o cósmica que hace del hombre persona religiosa (*homo*

18. J. DANIELOU, *Les Saints 'Païens' de l'Ancien Testament* (Paris : Éditions du Seuil, 1956), 15-16

19. Véase: Dominic VELIATH, *Theological approach and understanding of religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar: a study in contrast* (Bangalore: Kristu Jyoti College, 1988) esp. 32-71



*religiosus*), contienen elementos de verdad que el cristiano debe respetar, conservar y fomentar. En relación de las religiones no-cristianas el diálogo interreligioso tendrá una tarea bien definida: la de asunción, purificación y transformación<sup>20</sup>. Pues las religiones cósmicas, bíblicas y cristianas corresponden a alianzas diferentes dentro la historia de salvación: las primeras a la alianza con Noé, las segundas con Abraham y las terceras con Jesús. La revelación progresiva que culmina y termina en Jesucristo cumplirá las religiones que, sin el cristianismo y fuera de él, quedan meramente imperfectas. Así las religiones no-cristianas ocupan el papel de preparación y no pueden ser vías de salvación.

Aunque esta perspectiva, que está también en el fondo de los documentos conciliares, tenga notable influencia en el Secretariado, queda bien apreciada la matización aportada por Rahner<sup>21</sup>. Según ella, la condición de absoluto atribuida a la religión cristiana, tendrá valor sólo en un contexto existencial-histórico que es en realidad el ambiente del hombre religioso. Hasta que el Cristianismo no desafíe al hombre en su concreto ámbito de vivencia, el no-cristiano no tiene ninguna obligación de abrazarlo. La historicidad del cristianismo hace así inaceptable e irracional su pretensión de ser incondicionalmente un absoluto. Además, la enseñanza cristiana sobre la voluntad divina universal y salvífica no podrá dejar al no-cristiano sin medios adecuados para su salvación, que en determinados contextos históricos sólo una religión no-cristiana puede ofrecer. En consecuencia, hay que considerar a las religiones no-cristianas como posibles vías de salvación, y por eso legítimas, a pesar de la existencia de posibles errores en ellas. Dentro de la historia de la salvación o del designo divino las religiones ocupan un puesto en cuanto que ellas constituyen los lugares privilegiados para el sobrenatural existencial, que es la condición de la posibilidad de la respuesta humana a la invitación divina (o al Dios que viene). El hombre religioso es aquel que responde afirmativamente a la invitación de Dios, independientemente de que la respuesta esté dada desde dentro del cristianismo o desde otra religión. La Iglesia visible no constituye la comunidad exclusiva de los elegidos, sino la vanguardia, que promete y prefigura el futuro designado por Dios para la humanidad. Desde esta perspectiva Rahner cualifica al creyente (el hombre religioso) de otras religiones como *cristiano anónimo*.

---

20. Véase: J. DANÉLOU, *Christianisme et religions non-chrétiennes*, *Etudes* 321 (1964) 323-336, esp. 328-331

21. El texto clave es: *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en: *Escritos de Teología V* (Madrid: Taurus, 1964) pp. 138-54; para una buena discusión de su posición, véase: Michel Fédou, *Las religiones según la fe cristiana* (Bilbao: Desclee, 2000) esp. 79-86.

No obstante esta positiva valoración de lo no-cristiano, la perspectiva de Rahner implica la problemática afrontada por el Secretariado especialmente en su primera etapa: la necesidad de la misión<sup>22</sup>. ¿No es mejor sustituir la misión con el diálogo, si todo creyente entra en la categoría de cristiano anónimo? Esta línea de pensamiento hace surgir la tesis misión-diálogo, a la que se opone vehementemente el Secretariado, que al mismo tiempo le obliga a definir con más claridad qué se entiende por diálogo interreligioso. Cualquiera que sea el concepto, está sustentado por una teología de las religiones que, según la perspectiva pluralista, debe renunciar a la pretensión cristiana a la condición de absoluto. Pues, sin ella, argumenta Paul Knitter, por ejemplo, el auténtico diálogo es imposible. Este requerimiento –renuncia a la pretensión cristiana a su condición de absoluto–, conocido también como llamamiento a cruzar el Rubicón, constituye la principal piedra de desacuerdo entre los teólogos católicos de varias tendencias. Sin entrar en una discusión sobre ella, nos ocuparemos de esta problemática en las siguientes secciones.

Por el momento, basta señalar que el exclusivismo suavizado, representado por Daniélou, el inclusivismo avanzado por Rahner y el pluralismo profesado por Knitter dan pistas importantes para entrar en diálogo con las religiones del mundo. Tomando las propuestas teológicas de estas tendencias en serio, ninguna de cuales es unidimensional, procuraremos elaborar las ventajas y desventajas del diálogo interreligioso. Pero, antes de nada, hay que preguntar: ¿qué entendemos con la expresión ‘diálogo interreligioso’? ¿Porqué el diálogo interreligioso? ¿Cuáles son sus fundamentos? ¿Cómo lo justifica la praxis contemporánea?

### *1.3 El concepto ‘diálogo interreligioso’*

Antes de entrar en una discusión sobre los fundamentos, es preciso clarificar qué entendemos bajo el término. Para una adecuada comprensión del concepto diálogo interreligioso, se requiere relacionarlo tanto con el concepto de la misión (empleado en los círculos católicos) como con el de la evangelización (preferido por los protestantes). Hasta el Concilio Vaticano II, ambos conceptos significaban proclamación del evangelio entre paganos para llevarles a la salvación prometida en Jesucristo. Mientras el concepto de la misión insistió en la conversión y eventual implantación de la iglesia, el pro-

---

22. Por ejemplo, véanse: P. Rossano, *Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective*, en: Gerald H. ANDERSON & Thomas F. STRANSKY (eds.) *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (NY: Orbis Books, 1981), 96-132.

testantismo inicial entendió la evangelización como medio para obtener la salvación de las almas<sup>23</sup>. En ambos casos la misión se situó en el contexto de la soteriología o eclesiología fundada frecuentemente en el gran mandato misionero (Mt 28, 16-20). Después del Vat. II ponen el énfasis en la *missio Dei* que facilita la posible inserción del diálogo en la actividad misionera eclesial. Puesto en el contexto de la doctrina de la Trinidad, el concepto de la misión se refiere al envío del Hijo y del Espíritu Santo por el Padre al mundo. En consecuencia, la misión es primariamente la de Dios que se comunica y dialoga con la humanidad entera. La tarea de la Iglesia consiste en cooperar y continuar esta misión de Dios; ella no tiene una misión propia separada de la de Dios; además no es más que fruto de la *missio Dei*. Se abre así la posibilidad de hablar del diálogo como un aspecto constitutivo de la misión *ad gentes* (es decir, a la humanidad entera). La vocación misionera es fundamentalmente la misma para todos los creyentes; ella consiste en dar testimonio del evangelio entre aquellos que le no reconocen. Los documentos posconciliares hablan entonces de la *misión evangelizadora* de la iglesia que se compone de varios elementos (p.e., promoción y liberación humana), uno de cuales es el diálogo interreligioso.

Aunque no desarrolló su idea inicial, fue Pablo VI quien buscó introducir este conjunto de nociones en el concepto de misión cuando habló ya en 1964 del *colloquium* como actividad misionera<sup>24</sup>. Según el Papa, la Iglesia está llamada a entrar en diálogo con el mundo, pues tiene un mensaje importante que comunicar. Este diálogo o coloquio se presenta en cuatro círculos concéntricos que, desde Dios, se extiende hasta al mundo entero, pasando antes por los miembros de la Iglesia católica, por los demás cristianos, y por los creyentes de otras religiones. La idea fue retomada en *Gaudium et Spes* n. 92. Pero ni la Encíclica ni los documentos del Concilio consideran el diálogo como parte integral de la misión evangelizadora, sino que le asignan el papel de pre-evangelización.

Un cambio se inicia en los documentos posconciliares *Diálogo y misión*, *Redemptoris missio* y *Diálogo y anuncio*, según los cuales el diálogo interreligioso es un elemento integral de la misión evangelizadora de la Iglesia. El diálogo interreligioso que no sacrifica la verdad y respecta la libertad significaría “el conjunto de las relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades de otras confesiones tendentes a un conocimiento y

---

23. Véase: D. BOSCH, Mission and Evangelism: Clarifying the Concepts, *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft*, 1984 (68) 161-191.

24. *Ecclesiam suma*, nn. 67s.

enriquecimiento recíproco”<sup>25</sup>. Como elemento de la misión evangelizadora, el diálogo interreligioso no se opone a la proclamación, que es “la comunicación del mensaje evangélico, el misterio de salvación realizado por Dios para todos en Jesucristo, con la potencia del Espíritu Santo. Es la invitación [...] a entrar mediante el bautismo en la comunidad de los creyentes que es la Iglesia”<sup>26</sup>. Dado que diálogo y proclamación son partes integrantes de la misión evangelizadora, el documento *Redemptoris missio* precisa que están vinculadas y, al mismo tiempo, son distintas (n. 55). El diálogo está orientado al anuncio “puesto que, en éste, el proceso dinámico de la misión evangelizadora de la Iglesia alcanza su cima y plenitud”<sup>27</sup>. Además los tres documentos afirman varias formas de diálogo. Formulado en 1984, conservado y elaborado en los subsiguientes documentos, la Iglesia Católica considera que el diálogo interreligioso consta, al menos, de cuatro dimensiones: diálogo de vida, diálogo espiritual, diálogo de cooperación y diálogo intelectual<sup>28</sup>. Mientras la primera está abierta y recomendada para todos, la segunda sería más apta para los que siguen la vida religiosa. La dimensión de cooperación pone el énfasis en la praxis: promoción de valores, del bien común, etc. El diálogo intelectual –la última dimensión– requiere amplia preparación, conocimiento profundo de materias de fe, etc., y, en consecuencia, debe quedar como tarea propia de los expertos.

El diálogo interreligioso se entiende así como parte constitutiva de la misión evangelizadora de la Iglesia que es la tarea de todo creyente y está fundada en una teología abierta a las religiones. Se puede concebir, entonces, el diálogo interreligioso como *evangelización mutua* en que los creyentes se orientan a la unidad-*comunio*, es decir, la Trinidad cuya naturaleza consiste en relaciones tanto de unidad-en-distinción como unidad-en-comunión. Antes de entrar en esta teología trinitaria, echemos un vistazo a la práctica concreta que también trae otras razones contundentes que nos urgen a entrar en diálogo.

## II. La perspectiva desde el terreno

La justificación del diálogo interreligioso o su necesidad se suele fundamentar en el actual pluralismo religioso presente en la sociedad. En contras-

---

25. *Diálogo y misión*, n.3

26. *Diálogo y anuncio*, n. 9

27. *Diálogo y anuncio*, n. 82

28. *Diálogo y misión*, nos. 28-35

te con el pasado, hoy conviven, no solamente en los ‘países de misión’ sino también en las cunas del cristianismo, varias culturas, religiones y etnias que rompen la uniformidad social tanto como amenazan la armonía y el bien común. En este contexto, el diálogo interreligioso parece imprescindible. Una ojeada a las últimas estadísticas<sup>29</sup> demuestra que, mientras el cristianismo sigue todavía como la religión con más seguidores, el Islam ha crecido de manera impresionante y las demás religiones han expandido en territorio si no en número, con la única excepción de las religiones tradicionales que, en cambio, proveen el material (*humus*) para nuevas sectas y movimientos religiosos. Y el porcentaje de los no-cristianos no disminuye, sino que crece paulatinamente:

	1900	1970	Julio 2001	Julio 2002	2025
Cristianos	34% 558.132.000	33.5% 1.236.374.000	32.9% 2.019.052.000	32.88% 2.049.680.655	33.5% 2.616.670.000
Musulmanes	12.3% 199.941.000	14.9% 553.528.000	19.7% 1.207.148.000	19.54% 1.218.088.808	22.8% 1.784.876.000
Hindúes	12.5% 203.003.000	12.5% 462.598.000	13.4% 819.689.000	13.34% 831.591.847	15% 1.173.555.400
Budistas	8% 127.077.000	6% 233.424.000	5.9% 361.985.000	5.92% 369.042.259	5% 391.185.150
No-Cristianos	65.5% 1.06.494.000	66.5% 2.459.774.000	67.1% 4.112.231.500	67.22% 4.190.375.111	66.5% 5.207.033.000
Población mundial	1.619.626.000 0	3.696.148.000 0	6.128.512.000 0	6.233.821.945 0	7.823.703.000 0

No hay que olvidar que la mayoría de los cristianos viven hoy en los ‘países de desarrollo’ o en el ‘tercer mundo’, caracterizado por sufrimientos de varios tipos como la pobreza, la enfermedad, el autoritarismo, etc. La estadística y proyección de los cristianos en los varios continentes se presentan así:

<sup>29</sup> Se basa para los datos de 2001 en: *Year Book* del año 1992 de la Encyclopaedia Británica; para los datos de 2002 en: *The World Factbook 2002*, [www.cia.gov](http://www.cia.gov), y para los demás en: Giancarlo Collet, “... bis an die Grenzen der Erde”: *Grundfragen heutiger Missionswissenschaft* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002), p. 116.

	1900	1970	2001	2025
África	1,6%	9,5%	16,9%	23%
Asia	3,7%	7,8%	15,4%	17,5%
Europa	65,9%	37,8%	26,5%	20,3%
América latina	10,7%	21,3%	23,8%	24,2%
América del norte	10,6%	13,6%	10,5%	8,9%
Oceanía	0,7%	1,2%	1,1%	1,1%

Esta situación de pluralidad, variedad y persistencia de las religiones necesita comprensión; tanto el pragmatismo religioso como el secular considera que el diálogo interreligioso serviría a establecer una armoniosa convivencia de las religiones. Examinemos entonces las razones propuestas antes de avanzar los fundamentos teológicos del diálogo interreligioso y la teología en que se funda.

### *II.1 Situación social*

Como ya indiqué, la situación social del tercer mundo donde vive la mayoría de los cristianos es precaria tanto por el pluralismo religioso como por los problemas sociales. Especialmente en relación con las cuestiones sociales, los obispos de Asia han propuesto el diálogo interreligioso como una solución que promete la armoniosa convivencia entre creyentes de varias religiones<sup>30</sup>. Creen que el diálogo interreligioso puede responder a los desafíos presentados por tres fronteras: la socio-política, la moderno-secular y la cultural-fundamentalista.

Aunque después del colonialismo la mayoría de los países asiáticos practica una u otra forma de democracia, están en búsqueda de formas de gobierno más adecuadas a su historia y tradición cultural. De hecho existe democracia parlamentaria (India, Malasia, Sri Lanka) o presidencial (Filipinas, Pakistán, Indonesia), monarquía constitucional (Japón, Tailandia), comunismo pragmático (China, Vietnam), totalitarismo militar (Myanmar), etc. que en los países islámicos funcionan cada vez más bajo la tutela de la ley musul-

---

<sup>30</sup> Esta sección se basa en: Herman Punda PANDA, *Towards Living Together in Harmony. A Study of Interreligious Dialogue as an Effort to Promote Harmony Among Believers of Various Religions. Based on the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). Documents from 1970 to 1996* (Roma: Urbaniana, 2001), esp. pp. 70-94.

mana. Según los documentos de la Federación de Conferencias de Obispos de Asia (FABC), cualquiera que sea la forma del gobierno tolera la violación de los derechos humanos y civiles, la restricción de la libertad de expresión y de prensa, la aniquilación política de los oponentes, etc. La tendencia a la centralización está cada vez más acompañada por una militarización opresiva. Lo peor es que en esta tendencia política se refleja la enormidad de los problemas insolubles para el gobierno (como p. e., la pobreza, el paro, la inflación, etc.) y por eso asume medidas extremas que agravan la situación socio-económica. Los gobiernos autoritarios fomentan una política del silencio, prohíben toda crítica, oponen cualquier teología contextual, sea cual sea la afiliación religiosa. Hay que añadir, además, la carencia de la identidad cultural dejada por el colonialismo que muchos gobiernos buscan remediar con una ideología del estado nacional. Diferencias ideológicas han controlado y debilitado las economías de muchos países asiáticos:

*Asia has become the economic battleground of the three big political powers: the United States, the Soviet Union and China. The economic interests of the First World (the capitalist block) and the Second World (socialist block) are imposed on the economies of Asian countries by various forms of economic imperialism, such as, unjust trade and aid conditions, export-oriented industries and capital intensive technology, transnational corporations, agribusiness enterprises and tourism. This economic imperialism is maintained and reinforced by a political imperialism akin to the National Security State ideology that crushes all kinds of people's organization and is supported by increasing militarization which breeds increasing corruption in practically all the countries of Asia<sup>31</sup>.*

Resultado de todo eso ha sido la deshumanización de la persona humana que en muchos casos asume la forma de neo-colonización con la ayuda de males indígenas como la corrupción, el nepotismo, etc. Su más clara manifestación se da en el aumento de los pobres, obligados a emigrar a las ciudades que no les acogen sino que les oprimen. La opresión y la explotación de los débiles tienen niños y mujeres como sujetos principales. A esta clase se juntan paulatinamente los jóvenes sin oportunidades de trabajo, que se sienten frustrados y buscan vías de escape en la droga, el alcoholismo, la prostitución, el suicidio, la delincuencia, etc. En Asia los víctimas poseen caras de varias

---

31. G. B. Rosales & C. G. Arévalo (ed.) *For All the Peoples of Asia*, vol. I. The FABC Documents from 1970 to 1991 (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992), p. 224; quoted in: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 73.

religiones que, por eso, se sienten obligadas a enfrentarse unidas al problema social.

A este conjunto de problemas socio-políticos, aunque sea complejo, hay que añadir las demás fronteras mencionadas arriba: la de la modernidad y la de la cultura. Aspiraciones a la modernidad terminan frecuentemente en actitudes de secularismo y consumismo que, en la vida social urbana, se traducen en individualismo, competitividad y explotación. Valores tradicionales que suelen integrar la sociedad rural se corroen, despersonalizando y desorientando la generación naciente. La vida familiar llega a abandonarse; la armonía con el mundo y la naturaleza pierde su valor y sacralidad. En concreto, esta situación la demuestra bien la crisis ecológica que atraviesa Asia:

*Today in Asia owing to many factors, the natural environment with which man should be in harmony is being wantonly destroyed through deforestation, industrial pollution, depositing of nuclear wastes etc.*<sup>32</sup>

Los documentos mencionan especialmente el empleo de pesticidas, insecticidas, polución ambiental, deforestación y agotamiento de la riqueza marina. La pregunta es si el entusiasmo por los productos transgénicos puede limpiar la conciencia de los errores ya cometidos contra la naturaleza. Acerca de cuestiones de modernidad y ecología, las religiones no pueden no colaborar también en cuestiones relacionadas con la modernidad y la ecología, pues afectan ya la *Lebenswelt* que todos comparten.

Los desafíos de la cultura son mucho más complejos y profundos, pues tocan primariamente cuestiones de identidad y religiosidad. A pesar de la variedad religiosa, los asiáticos compartían valores culturales como el silencio, la contemplación, la simplicidad, la armonía, la no-violencia, la disciplina, la vida frugal, etc. que parecen hoy despreciados a favor del etnocentrismo y el fundamentalismo. Aunque los conflictos étnicos están relacionados con problemas económicos y políticos, no se puede olvidar la crisis de identidad que la adhesión religiosa ha creado en varios grupos o personas. Pues la sociedad asiática identifica todavía su cultura con la religión y la nación, que efectivamente pone dificultades a aquellas religiones percibidas como forasteras o que pretenden la verdad absoluta. Entonces, las religiones minoritarias en varios países asiáticos corren el riesgo de ser atacadas por los fundamentalistas. La situación del cristianismo es más grave, dado que su llegada coincidió con el colonialismo, causa de todos sus males desde la perspectiva fundamen-

---

32. *For All the Peoples of Asia*, I, p. 323; quoted in: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 84.



talista. Aun así el fundamentalismo asiático tiene un aspecto especial: es específico de los movimientos revitalizadores que, en una u otra manera, expresan la crisis de identidad religiosa; buscan respuestas más radicales frente a las preguntas y críticas avanzadas por las nuevas religiones; y afrontan conscientemente el desafío colonial. Aquí se oculta un elemento esperanzador: la confrontación obligaría a la religión a transformarse.

Una vez identificadas las fronteras del contexto social contemporáneo, los obispos se creen capaces de presentar el diálogo interreligioso como originante de armonía, especialmente en Asia donde ya existe el terreno para desarrollar esta perspectiva.

## *II.2. El diálogo interreligioso como armonía*

El concepto de armonía que los documentos<sup>33</sup> de FABC buscan desarrollar y vincular con el diálogo interreligioso tiene un doble fundamento: intra y extrabíblico. Se presupone que la armonía es un valor fundamental asiático, deseado, fomentado y vivido por el pueblo, no obstante la discordia y división que existe en la sociedad. Expresado en las religiones como no-violencia, paz, benevolencia, etc. este concepto pone el énfasis en la vida de ecuanimidad con la naturaleza, en el respeto de la pluralidad religiosa y en la solidaridad con toda clase de gentes. Promover la armonía significaría entonces llevar el diálogo interreligioso a nivel de acción. Por eso la conferencia *Harmony among Believers of Living Faiths: Christians and Muslims in Southeast Asia*, celebrada en Pataya, Tailandia en 1994, declara:

*Dialogue should not be confined to theological discussions, but must be fulfilled in "a dialogue of action" in which Muslims and Christians together address the challenges of modern life. If dialogue is to be truly effective in building more harmonious and just societies, it must reach the grass roots and correct the misconceptions, which each community has of the other. Bearing witness each day to the values of one's respective religion, in openness, esteem and cooperation towards others, can be called the "dialogue of life"*<sup>34</sup>.

33. Se refieren principalmente a los documentos publicados después de los tres encuentros celebrados por el instituto interreligioso en Sukabumi, Indonesia en junio y julio de 1988, y en Hua Hin, Tailandia en febrero 1991. Véase: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, pp. 50s.

34. *For All the Peoples of Asia*, II, p. 174; citado en: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 55.

La armonía con la naturaleza, dentro de la familia y entre las personas, se sustenta, argumentan los documentos, en perspectivas bíblicas, especialmente en relación con la creación, Jesucristo y la Iglesia. En el primer caso, la armonía se manifiesta en el orden, la jerarquía de valores y la mutua relación de complementariedad y servicio. Además, existe ya en la naturaleza una armonía de estaciones, una armoniosa convivencia dentro el mundo animal, y entre el mundo humano y animal. Solamente el pecado rompió esta armonía:

*The sin of Adam introduced disharmony into creation: 'They heard the sound of the Lord God walking in the garden ... and the man and his wife hid themselves from the presence of the Lord' (Gen. 3:8). From then on, it is the history of disharmony that dominates mutual relationships between man and woman (Gen. 3), between brothers (Gen. 4:12), between and his fellowmen (Gen. 4:23-24). The disharmony of human history, now called 'the wickedness of humankind' (Gen.6-5), was so great that 'Yahweh regretted having made man on earth' (Gen. 6:7)<sup>35</sup>.*

Semejante lectura de la Biblia permite comprender la historia de la salvación como una restauración de la armonía inicial emprendida por Dios a través de las alianzas con Abraham, Moisés, etc. El reino de Dios consiste en establecer a Dios como creador que se realizaría en “*getting creatures to interact harmoniously even in a world spoiled by sin, and orchestrating the cultures and religions of the human race so that they would move towards harmony in spite of divisive and corruptive elements*”<sup>36</sup>. La figura de Jesús llega a ser la del siervo que padece en pro de la armonía. Según esta perspectiva, ya el concepto paulino de la reconciliación en Cristo indica una teología bíblica de la armonía, que culmina en el evento de Pentecostés. El espíritu del Señor dado a todos sería el instrumento para efectuar esta armonía en el mundo y entre las personas.

¿Cuál sería el papel de la Iglesia? Por su naturaleza la Iglesia se la concibe como la comunidad (*koinonia*) de aquellos que viven o buscan vivir en armonía con la Trinidad. Sólo esta vivencia armoniosa la permite dar testimonio de ser sacramento, signo eficaz de la armonía que Dios quiere establecer en el mundo. La tarea principal de la Iglesia consiste en promover la armonía que es parte integral de la *missio Dei* y, en consecuencia, de la misión eclesial:

---

35. *For All the Peoples of Asia*, II, p. 267; citado en: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 62.

36. *For All the Peoples of Asia*, II, p. 269; citado en: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 63.

*The Church is the community of those who transformed by the Holy Spirit, are children of God, living in harmony with God and with one another, and are authentic servants of God for the restoration of the whole of creation in its original harmony*<sup>37</sup>.

Según esta teología de la armonía, el diálogo interreligioso sería un esfuerzo serio para vivir en solidaridad con el mundo, con el otro, y consigo mismo; esta ampliación de la teología trinitaria se funda en la tradicional concepción del espíritu y del reino. Esto nos lleva al fundamento teológico del diálogo interreligioso.

### *II.3 Consideraciones teológicas*

Aunque los términos misión y evangelización empezaron a transformarse durante el Vaticano II, y el Papa Pablo VI introdujo la noción de coloquio, el diálogo interreligioso no fue considerado como una tarea específica dentro de la misión evangelizadora. Esto fue, ya lo hemos visto, logro de los documentos posconciliares. Pero el Concilio avanzó unas ideas centrales de la teología del diálogo; dos fueron sus contribuciones principales: a) sin afirmarlo explícitamente, los documentos conciliares manifiestan claramente que las religiones no cristianas pueden ser vías de salvación para sus seguidores; b) como los textos (LG 16-17; AG 3,7-9,11; NA 2) que implican esta postura se relacionan con la actividad del espíritu en el mundo (GS 22,5), la teología del diálogo interreligioso se funda directamente en la economía del espíritu entre las religiones. El concilio reconoce abiertamente la acción del espíritu en el mundo antes de la ascensión de Cristo y, después, también fuera de la Iglesia (AG 4). Es el espíritu el que llama a la humanidad hacia Cristo, y a través del espíritu ésta se asocia al misterio pascual. Tanto los individuos como las religiones experimentan esta acción del espíritu, que no puede limitarse únicamente a la Iglesia. Llamada por el espíritu y vivificada por Cristo, la humanidad entera camina hacia la consumación de la historia con una esperanza que es don del espíritu santo. Eso constituye, según el concilio, la razón profunda para adentrarse en el diálogo interreligioso. En ello reconoce el cristiano la acción universal del espíritu y admite, al mismo tiempo, a la Iglesia como sacramento universal de salvación. Desde esta perspectiva, el diálogo interreligioso nos hace descubrir y respetar la acción de Dios en el mundo. De ahí

---

37. *For All the Peoples of Asia*, II, p. 275; citado en: H. P. Panda, *Towards Living Together in Harmony*, p. 64.

procede la responsabilidad cristiana de conservar y fomentar los valores culturales y religiosos encontrados en las religiones. Tal práctica sería idéntica a la de Cristo (AG 11); además, llevaría a los cristianos a recibir los impulsos del espíritu que todavía sigue actuando en este mundo (GS 92,4).

A pesar de esta teología pneumática, que los demás documentos oficiales reafirman, el diálogo interreligioso queda todavía en la esfera de la actitud cristiana hacia creyentes de otras religiones. La integración del diálogo en la misión evangelizadora de la Iglesia, lograda por los documentos posconciliares, resulta también de otro aspecto puesto de relieve por RM (n. 20) y DA (n. 35): el concepto del reino de Dios. Sin entrar en posiciones discutidas<sup>38</sup>, podemos presentar el consenso como el reconocimiento de la participación de las religiones en el reino de Dios. Los documentos de FABC lo expresan en manera siguiente:

*El reino de Dios es la razón misma del ser de la Iglesia. La Iglesia existe en el reino y para el reino. El reino, don e iniciativa de Dios, ha comenzado ya y se realiza constantemente, y se hace presente por medio del Espíritu. Donde se acoge a Dios, donde se viven los valores evangélicos, donde se respeta al ser humano [...], allí está presente el reino de Dios. Es mucho más amplio que los límites de la Iglesia. Esta realidad ya presente se orienta hacia la manifestación final y la perfección plena del reino de Dios<sup>39</sup>.*

Además:

*El reino de Dios está presente y actúa universalmente. Dondequiera que hombres y mujeres se abren al Misterio divino trascendente que les afecta y salen de sí mismos en el amor y el servicio a los seres humanos, allí actúa el reino de Dios. [...] Donde se acoge a Dios, donde se viven los valores evangélicos, donde se respeta al ser humano [...], allí está el reino". En todos estos casos los hombres responden al ofrecimiento de gracia de Dios por medio de Cristo en el Espíritu y entran en el reino por un acto de fe [...]" (29).*

*Esto muestra que el reino de Dios es una realidad universal, que se extiende más allá de los límites de la Iglesia. Es la realidad de la salvación en Jesucristo, en la que participan juntos los cristianos y los otros; es el fundamen-*

---

38. Para una discusión concisa, véase: Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander: Sal Terrae, 2000), cap. 13.

39. *For All the Peoples of Asia*, I, p. 252; citado en: Jacques DUPUIS, *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo* (Santander: Sal terrae, 2002), p. 276.

*tal "misterio de unidad" que nos une más profundamente de lo que las diferencias religiosas nos separan*<sup>40</sup>.

Fundar el diálogo interreligioso en la teología trinitaria, sea por la acción del espíritu sea por el reinado de Dios, trae consecuencias importantes, dos de cuales –la convivencia y la legitimidad de las religiones–, las examinaremos brevemente. El *playoder* a favor de la armonía a nivel personal, social y universal, de forma tácita admite el derecho de convivencia entre las religiones tanto como desconoce todo esfuerzo serio de propaganda religiosa que lleve las personas de otras religiones a la conversión. Pues ella puede romper la armonía social, empujar las personas a cuestionar sus propias creencias y prácticas religiosas que ya tienen implicaciones socio-económicas. Esta cuestión tuvo una actualidad en la India desde 1994 cuando hindúes empezaron públicamente y mediante publicaciones en la prensa a oponerse a la conversión. La asociación de los misiólogos de la India (*Fellowship of Indian Missiologists*) que afrontó esta cuestión proponía dos tipos de soluciones: un examen del concepto bíblico de la conversión diría que ella consiste no en un cambio de religión sino en una *metanoia*; aceptar y seguir la invitación de Dios con toda corazón sería ya equivalente a convertirse a Dios. Hay que descontar la conversión como cambio de religión. En el contexto concreto de la India esto significaría promover seguidores de Cristo sin bautismo o admitir a una entera comunidad sin obligarles a dejar su propia cultura<sup>41</sup>.

La segunda cuestión –legitimidad de las religiones– está también relacionada para muchos no solamente con la conversión sino también con la salvación. ¿Pueden ser las religiones vías legítimas de salvación? ¿Son caminos paralelos, o están orientados a la Iglesia? Cualquiera que sea la postura defendida, parece que no se puede desconocer la pluralidad *de jure* junto a la *de facto*. Pues siguiendo la pista de K. Rahner<sup>42</sup>, hay que decir que la libertad facilitada por el existencial sobrenatural que constituye a cada persona humana permite responder a la oferta de Dios en Jesucristo aceptándola o negándola, especialmente cuando hay una oferta histórica-social que no suscita algún interés. La condición humana puede disimular la verdad y así hace inaceptable la oferta para la persona religiosa que busca responder sinceramente a la iniciativa de Dios. El diálogo interreligioso debe admitir así la legi-

40. *For All the Peoples of Asia*, I, pp. 341-342; citado en: Jacques DUPUIS, *El cristianismo y las religiones*, p. 277.

41. Véase: Joseph MATTAM y Sebastian KIM (eds.), *Mission and conversion. A Reappraisal* (Mumbai: St. Pauls, 1996), pp. 17-30 & 101-127

42. Véase: *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), págs. 159-167

timidad de las religiones, para que sea un instrumento de armonía. Esta simple aceptación de las religiones como lugares de encuentro y experiencia del Dios trinitario y único constituye la condición *sine que non* para cualquier diálogo interreligioso. ¿Quiere esto decir que abandonamos toda pretensión de verdad absoluta? Al menos para la teología de armonía enraizada en un pragmatismo sobre el terreno de la vivencia religiosa, la cuestión sobre la verdad se resuelve no exclusivamente por una teoría sino que está iluminada por la práctica. *Orthopraxis* y *orthodoxia* se juntan armoniosamente en la verdad religiosa. Quizás esta fue la intuición de Lessing<sup>43</sup> referida al *Señor de los anillos* que amó igualmente a sus tres hijos y, por eso, se hizo incapaz de negar su verdadero tesoro a ninguno de ellos.

### Conclusión

Aunque esta visión del diálogo interreligioso parece deseable tanto para la Iglesia en Asia, como para la Iglesia universal<sup>44</sup>, no afronta (intencionalmente!) las cuestiones teológicas que Europa y América consideran centrales. Descarta, por ejemplo, la cuestión sobre qué es la religión. Tampoco la analiza, cuando lo hace, objetiva o positivamente. Hay que preguntar, entonces, si este esfuerzo refleja la bien intencionada, pero fracasada, iniciativa emprendida en el siglo XV por Juan de Segovia. Si es así –si las situaciones del pasado y del presente se corresponden–, ya tenemos un criterio que serviría para eliminar algunas pretendidas razones para el diálogo: ni el temor, ni el miedo a la expansión de otras religiones, ni el mero interés en la armonía social sirven para fundamentar el diálogo interreligioso. En estos casos, el diálogo llega a ser sólo una meta para un fin: la religión se queda manipulada. El fundamento del diálogo interreligioso tiene que ser algo religioso, ni puramente social ni psicológico, ni un pragmatismo humanista. Pues corremos el riesgo de reducir la religión a una ideología, que ya ha sembrado bastante mal en la historia reciente de la humanidad. Más aún, la multiculturalidad en sí misma o el pluralismo religioso no invita al diálogo: culturas vivían sin encontrarse, casi paralelamente.

Pero la preferencia dada a afrontar el pluralismo religioso desde el terreno concreto experimentado por la gente común requería optar por una perspectiva cuya ventaja consiste en sanear la *Lebenswelt* que es el *humus* de toda religiosidad. Precisamente por eso promueven la práctica de la oración inter-

---

43. Véase: Gotthold Ephraim LESSING, *Nathan The Wise*, Act III, Scenes 5-7.

44. Véase: Claude GEFFRÉ, *Le dialogue des Religions : défi pour un monde divisé*, *Bulletin* 21 (1986) 80-97

religiosa, que serviría para profundizar la vida con Dios y con los demás. La razón fundamental de la oración interreligiosa consiste en el ‘misterio de la unidad’ que une a toda la familia humana: “toda oración auténtica es suscitada por el Espíritu Santo, el cual está misteriosamente presente en el corazón de todo hombre”<sup>45</sup>. Según el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 2559s.), la oración auténtica está caracterizada por los elementos de don, alianza y comunión. Dado que el espíritu está presente en todo orante, la oración de otras religiones resulta como un don del espíritu; juntarse en oración interreligiosa significaría adorar juntos a Dios. En cuanto la alianza con Noé se mantiene en pie, la oración en y de las religiones refleja la alianza universal de Dios con la humanidad. Además, elementos comunes a las religiones, por ejemplo el reconocimiento de Dios como creador, fomenta la comunión entre los orantes que, aún requiriendo más estudio teológico, expresa ya el amor y respeto cristiano hacia las personas de otras religiones<sup>46</sup>. Sin olvidar la diferencia entre sus creencias, el cristiano ya puede –mejor, debe– unirse con el hindú en la recitación del pasaje de la *Bṛhadâraṇyaka Upanisad* (1,3,28):

ASATO MA SAT GAMAYA  
TAMASO MA JYOTIR GAMAYA  
MRYTO MA AMRTAM GAMAYA<sup>47</sup>.

P. PANDIMAKIL  
*Estudio Agustiniano*  
Valladolid

---

45. Discurso pronunciado por Juan Pablo II, *A la curia romana* en el 22 de diciembre de 1986, n. 11; se encuentra en: F. Gioia, *Il Diálogo Interreligioso nel Magistero Pontificio*, p. 437; citado en: J. Dupuis, *El cristianismo y las religiones*, p. 327

46. Véase: Gavin D’Costa, Theological Evaluation of Interreligious Prayer: The Catholic Tradition, *Pro Dialogo* 98 (1998) 254-257

47. “Haz que yo pase del no ser al ser; de las tinieblas haz que pase a la luz, de la muerte haz que pase a la inmortalidad”: *Upanisad*, ed. de Carlo Della Casa (Torino: UTET, 1976), p. 69; citado en: J. Dupuis, *El cristianismo y las religiones*, p. 340.