

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN ÉPOCA DE PLURALISMO

En el artículo de J. Dupuis que Selecciones publicó en su n.º 151 (1999) se sentaban las bases teológicas no sólo del diálogo interreligioso, sino también de una teología de las religiones que diese satisfacción tanto a la realidad del pluralismo religioso como a las exigencias más rigurosas de la teología -en especial de la cristología- cristiana. Pocos teólogos como J. Dupuis reúnen hoy unas condiciones más favorables para abordar tema tan actual -y a la vez tan espinoso- como el de la teología de las religiones. Conocedor sobre el terreno de la problemática del pluralismo religioso fue profesor de teología en la India durante mas de veinte años- y observador de las corrientes actuales en teología de las religiones desde su puesto de profesor de teología de la Universidad Gregoriana de Roma, Dupuis elaboró una teoría comprensiva, rigurosa y bien fundada sobre el diálogo interreligioso y sus implicaciones para la teología. En el presente artículo, tras insistir sobre las bases del diálogo, expone los retos que dicho diálogo nos plantea y los frutos que cabe esperar de él.

Le dialogue interreligieux á l'heure du pluralisme, Nouvelle Revue théologique 120 (1998) 544-563.

El pluralismo religioso no es algo nuevo, ya que desde la época apostólica el cristianismo tuvo que situar su mensaje con relación al judaísmo y, después, a las otras religiones a las que fue encontrando en su expansión. Lo nuevo es la aguda conciencia que tiene nuestro mundo tanto del pluralismo de las culturas humanas y de las tradiciones religiosas, como del derecho a la diferencia de cada una de ellas.

Lo que nos interesa es preguntarnos qué es lo que esta nueva conciencia de la pluralidad de las religiones tiene que decirnos a nosotros que, como cristianos, reflexionamos sobre nuestra fe. ¿Qué actitud ante los otros (musulmanes, budistas, hindúes u otros) nos pide la fe cristiana? ¿Una tolerancia respetuosa o una acogida benevolente? ¿Una suficiencia arrogante o una apertura generosa? ¿El proselitismo o el diálogo?

No es necesario decir que la actitud del cristianismo hacia las otras tradiciones religiosas ha evolucionado ampliamente. Durante largos siglos consistió en un rechazo desdeñoso o, en el mejor de los casos, en una condescendencia acerba. Será suficiente mencionar que el Concilio Vaticano II (1962-1965) fue, en la historia conciliar de la Iglesia, la primera instancia que pronunció palabras positivas respecto de las otras religiones, sin que hayamos de exagerar el alcance exacto de los elementos positivos que el Concilio reconoce en ellas.

Lo que es nuevo es el discurso actual sobre el diálogo interreligioso, que -casi inexistente antes del Concilio- tuvo en la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI (publicada en 1964 durante el Concilio) un poderoso estimulante. La Iglesia estaba destinada a prolongar el diálogo de salvación que Dios ha mantenido con la humanidad a través de los siglos. El Papa describía cuatro círculos concéntricos de éste diálogo y uno de ellos comprendía los miembros de las otras tradiciones religiosas. El Papa, sin embargo, no se pronunciaba sobre el lugar eventual que este diálogo podía ocupar en la misión evangelizadora de la Iglesia, siendo el diagnóstico sobre el valor de estas religiones notablemente negativo.

El Concilio no hizo más. En los textos conciliares la misión evangelizadora de la Iglesia permanece estrictamente identificada con el anuncio o proclamación de Jesucristo a los no cristianos. El diálogo interreligioso es, siguiendo a Pablo VI, positivamente recomendado en la conclusión de la *Gaudium et Spes* (n.º 92), pero no es afirmado como perteneciente a la misión de la Iglesia.

Ya hemos mostrado en otros escritos que la noción de la misión evangelizadora de la Iglesia ha conocido en los años postconciliares una evolución considerable, llegando a incluir, como elementos constitutivos e integrantes de esta misión, tanto la promoción y la liberación humanas, como el diálogo interreligioso. En un documento reciente del Secretariado para los no cristianos (1984) la misión evangelizadora de la Iglesia es presentada como una "realidad única, pero compleja y articulada", y entre sus "principales elementos" se cuenta el diálogo interreligioso. Este diálogo queda descrito así: "...el diálogo, gracias al cual los cristianos encuentran los creyentes de otras tradiciones religiosas para ir juntos a la búsqueda de la verdad y para colaborar en las obras de interés común". El alcance de este texto es considerable para la Iglesia, el diálogo interreligioso es evangelización; los cristianos y los otros caminan juntos para descubrir la verdad.

Desde el punto de vista metodológico, el diálogo interreligioso obtiene la prioridad ante una teología del pluralismo religioso: es el *acto primero* respecto de la reflexión teológica sobre la significación y el valor, para la religión cristiana, de las otras tradiciones religiosas. El *acto primero*, obligatorio, será la praxis del diálogo interreligioso, vivido en la fe propia, y, a partir de este diálogo, el dato revelado será releído de manera diferente permitiendo una evaluación renovada de la verdadera significación y valor, en el plan divino, de las tradiciones religiosas de la humanidad. La teología de las religiones será una teología hermenéutica en la cual contexto y texto, la realidad vivida y el dato revelado, se encuentran en una acción y reacción mutua. Será, no sólo una teología *para* el diálogo, sino más bien una teología *en* diálogo o *del* diálogo.

Otro dato más. Las religiones no suministran simplemente al discurso teológico un objeto nuevo o inédito, sino que constituyen el contexto en el cual debe realizarse el acto teológico y, por lo tanto, informan por entero el discurso teológico. Una teología contextual del pluralismo religioso será en este sentido una "teología interreligiosa".

¿Qué interacción recíproca existe entre el diálogo interreligioso y la teología del pluralismo religioso?

EL FUNDAMENTO TEOLÓGICO DEL DIÁLOGO

Un misterio de unidad

En su declaración *Nostra aetate*, el Concilio Vaticano II afirmaba que "todos los pueblos forman una sola comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios ha hecho habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos" (nº 1). El diálogo se establece así fundamentado en la comunidad de origen en Dios por la creación y en el hecho de estar destinados a él por la salvación en

Jesucristo. Nada queda afirmado sobre la presencia y acción del Espíritu Santo que obra, no sólo en todos los hombres, sino también en sus propias tradiciones religiosas.

La verdad es que el Concilio descubrió sólo progresivamente la economía del Espíritu y debemos reconocer que fue sobre todo en las aspiraciones terrenas de la humanidad universal (paz, fraternidad, trabajo, progreso...) y no en sus aspiraciones y realizaciones propiamente religiosas donde descubrió el Espíritu de Dios actuando en todos los hombres.

La presencia universal del Espíritu de Dios

Un paso muy importante para el fundamento teológico del diálogo interreligioso fue la aceptación de una presencia universal del Espíritu de Dios en la vida religiosa de los "otros" y en sus tradiciones religiosas, como existe en los cristianos y en la Iglesia. Esto fue un descubrimiento postconciliar que se fue imponiendo lentamente.

En el magisterio de Pablo VI no encontramos nada sobre este punto: En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), que prosigue el trabajo del sínodo de los obispos sobre la evangelización del mundo moderno, el Espíritu sólo figura en cuanto empuja la Iglesia y la capacita para cumplir su misión evangelizadora (n.º 75), la cual consiste principalmente en el anuncio del Evangelio. Los "otros" sólo son los destinatarios de la evangelización (n.º 49) y no los participantes en un diálogo, del cual no se hace mención alguna.

La presencia y la acción universal del Espíritu de Dios en los "otros" y en sus tradiciones religiosas representa la aportación de Juan Pablo II al fundamento teológico del diálogo interreligioso. Sin citar todos los textos, veamos las líneas de fuerza. Desde su primera encíclica, *Redemptor hominis* (1979), el Papa observaba que la "firmeza de la creencia" de los no-cristianos, que debería avergonzar a los cristianos, tan propensos a menudo a dudar de las verdades reveladas por Dios y anunciadas por la Iglesia, es "un efecto del Espíritu de la verdad, que opera más allá de las fronteras visibles del Cuerpo místico".

En el discurso pronunciado ante la curia romana el 22 de diciembre de 1986, dos meses después de la Jornada Mundial de oración por la paz (Asís, 27 de octubre de 1986), evocaba el fundamento teológico del diálogo tal como había sido expuesto en el Concilio: la unidad de la raza humana en la creación y redención y, por consiguiente, la unidad de origen y de destino en Dios. El Papa veía en ello un "misterio de unidad", que unía a todos los seres humanos en una unidad radical, fundamental y determinante. A este "misterio de unidad", el Papa añadía la presencia activa del Espíritu de Dios en la vida religiosa de los "otros": citando Rm 8, 26-27 afirmaba que "toda oración auténtica es suscitada por el Espíritu Santo quien está misteriosamente presente en el corazón de todo hombre" (n.º 11).

En la encíclica *Dominum et vivificantem* (1986) sobre el Espíritu Santo, el Papa se alarga en un desarrollo teológico de gran amplitud sobre la presencia del Espíritu a través de toda la historia de salvación, desde los comienzos y después del acontecimiento de Jesucristo, superando ciertamente los límites de la Iglesia.

En la *Redemptoris missio* (1990) afirma explícitamente que la presencia del Espíritu se extiende no sólo a la vida religiosa de los individuos, sino también "a la sociedad y la historia, a los pueblos, las culturas y las religiones".

A través de todos estos textos va emergiendo la misma doctrina: el Espíritu Santo está presente y activo en el mundo, en los miembros de las otras religiones y en las mismas tradiciones religiosas. La verdadera oración, los valores y virtudes humanas, los tesoros de sabiduría escondidos en las tradiciones religiosas, el dialogo y el encuentro auténtico entre sus miembros, son frutos de la presencia activa del Espíritu.

La universalidad del Reino de Dios

Para encontrar el fundamento teológico del diálogo interreligioso, es necesario tener en cuenta la universalidad del Reino de Dios, al cual los miembros de las otras tradiciones religiosas pertenecen de pleno derecho y en el cual participan juntamente con los cristianos.

Una cierta tradición teológica preconiliar identificaba el Reino de Dios presente en la historia (distinguiéndolo de su plenitud escatológica) con la Iglesia peregrinante. En su constitución *Lumen Gentium*, el Concilio Vaticano II no se distanció de esta perspectiva. Tampoco han superado esta identificación ni la Comisión Teológica Internacional ni el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

El primer documento del magisterio central de la Iglesia que afirma, todavía con reservas, la distinción entre el Reino de Dios presente en la historia y la Iglesia es la encíclica *Redemptoris missio*: la realidad comenzada del Reino puede encontrarse igualmente más allá de los límites de la Iglesia, en la humanidad entera, en la medida en que ésta viva "los valores evangélicos" y se abra a la acción del Espíritu, "el cual sopla donde quiere y como quiere" (nº 20). Se trata de un descubrimiento reciente, basado en una relectura del Nuevo Testamento y del mensaje de Jesús.

El establecimiento decisivo del señorío de Dios en el mundo y en la historia, expresado en lenguaje simbólico por la presencia del Reino de Dios, no es otro que la presencia universal del misterio de salvación en Jesucristo, activo en la humanidad entera. Las cristologías recientes han vuelto a revalorizar el lugar central que ocupa el Reino de Dios en el mensaje de Jesús, para quien el Reino que Dios establece en él era ciertamente la realidad universal de la cual hablamos. Debemos, pues, evitar una lectura demasiado estrecha de los Evangelios, la cual tiende espontáneamente a interpretar "cristianamente" los dichos de Jesús sobre el Reino, sobre su extensión y crecimiento, sobre las condiciones para entrar.

Para Jesús el Reino tiene prioridad sobre la Iglesia, que él instituirá después de la resurrección para ponerla al servicio del Reino. Pensemos en la actitud de Jesús frente a los extranjeros, los no-miembros del pueblo de Israel; pensemos en el lugar que ocupan los samaritanos, "heréticos", en las parábolas de Jesús; o en los gestos y milagros que él obra en favor de los extranjeros en Siro-fenicia y también en la fe del centurión, un "pagano", que ofrece a Jesús la ocasión de proclamar que muchos, venidos del oriente y del occidente, serán admitidos en el Reino de los cielos (Mt 8, 11-12). Todos estos rasgos, y otros muchos, muestran que para Jesús el Reino de Dios es esta realidad

universal de salvación de la cual participan ya todos los hombres y todos los pueblos, independientemente de su pertenencia religiosa.

Debemos superar todo eclesiocentrismo: la universalidad del Reino consiste en que tanto los cristianos como los "otros" comparten el mismo *misterio de salvación* en Jesucristo, aunque el *misterio* los reúna de manera diferente. Una teología de las religiones y del diálogo debe mostrar cómo, al abrirse a la acción del Espíritu- los "otros" participan de la realidad del Reino de Dios en el mundo y en la historia. Al responder, practicando sinceramente su propia tradición, a la llamada de Dios, los creyentes de las otras fes religiosas son en realidad -aunque no tengan conciencia de ello- miembros activos de su Reino.

Una teología del diálogo interreligioso debe adoptar una perspectiva *regnocéntrica*, sin pretender superar en ningún momento una perspectiva *cristocéntrica*, ya que es en Jesucristo que Dios ha instaurado su Reino entre los hombres. Ambas perspectivas, la regnocéntrica y la cristocéntrica, no se excluyen sino que se necesitan mutuamente.

Un documento publicado por las Iglesias asiáticas (*La evangelización en Asia*, 1991) lo ha expresado muy bien:

"El Reino de Dios está (...) universalmente presente y actuando. Allí donde hombres y mujeres se abren al misterio de la trascendencia divina y, en el amor y servicio de sus hermanos, salen de sí mismos, allí el Reino de Dios está actuando (...) Allí donde Dios es acogido, allí donde los valores del Evangelio son vividos, allí donde el hombre es respetado (...) allí está el Reino. En todas estas situaciones los hombres responden al ofrecimiento gratuito de Dios a través de Cristo, en el Espíritu, y entran en el Reino por un acto de fe (...) Todo ello tiende a mostrar que el Reino de Dios es una realidad universal que se extiende más allá de las fronteras de la Iglesia. Es la realidad de salvación en Jesucristo, que los cristianos y los otros comparten juntos; es el "misterio de la unidad" fundamental que nos une más profundamente; las diferencias de origen religioso no son capaces de separarnos. Considerada bajo este aspecto, una visión "regnocéntrica" de la teología de la misión no representa ninguna amenaza para la perspectiva cristocéntrica de nuestra fe; al contrario, el "regnocentrismo" remite al cristocentrismo y viceversa, ya que es en Jesucristo y en el acontecimiento-Cristo que Dios ha establecido su Reino sobre la tierra y en la historia humana" (nº 29-30).

Participando en el misterio de salvación, todos aquéllos que pertenecen a otras tradiciones religiosas son miembros del Reino de Dios que ya está presente como realidad histórica. Debemos también decir que las mismas tradiciones religiosas contribuyen a construir el Reino de Dios en el mundo: no se puede separar la vida religiosa de los adeptos de otras tradiciones religiosas de la tradición a la cual estas personas pertenecen y en la cual su vida religiosa se expresa.

Si su respuesta a la invitación divina queda concretizada y sostenida por elementos objetivos que componen estas tradiciones religiosas (sus Escrituras Sagradas y sus prácticas sacramentales), debemos admitir que estas mismas tradiciones contienen "*momentos sobrenaturales de gracia*" (Rahner) a favor de sus creyentes. Al responder a estos elementos de gracia encuentran la salvación y llegan a ser miembros del Reino de Dios en la historia.

De ahí se deduce que las tradiciones religiosas contribuyen de manera misteriosa a la construcción del Reino de Dios entre sus creyentes y en el mundo, y que ejercen con relación a sus miembros una cierta mediación del Reino, diferente, sin duda, de la que actúa en la Iglesia en provecho de sus miembros, aunque sea difícil determinarla teológicamente de manera más precisa.

De todo ello se siguen consecuencias importantes para el diálogo interreligioso. Este tiene lugar entre personas que pertenecen al Reino de Dios, inaugurado en la historia en Jesucristo. Pese a las diferencias religiosas, estas personas están ya en comunión en el misterio de la salvación, aunque se mantenga una distinción entre ellas en el orden del "sacramento", de la mediación del misterio.

Esta comunión real es, sin embargo, más fundamental y comporta más consecuencias que las diferencias en el orden de los signos, estableciendo entre los cristianos y los otros creyentes, por este diálogo interreligioso sincero y auténtico, una comunión profunda en el Espíritu y mostrando también por qué el diálogo es un compartir que consiste en recibir y en dar.

La razón de todo ello es que la realidad del Reino de Dios es vivida anticipadamente en un mutuo intercambio entre los cristianos y los otros. El diálogo explicita esta comunión ya existente en la realidad de salvación que es el Reino de Dios advenido en Jesús para todos.

Esta comunión real y fundamental explica también el hecho de que los cristianos y los "otros" están llamados a construir juntos el Reino de Dios en el mundo y a través de la historia. Este Reino que ya comparten, pueden y deben construirlo juntos por la conversión a Dios y a los otros, y por la promoción de los valores evangélicos, hasta llegar, más allá de la historia, a la plenitud escatológica (*Gaudium e Spes*, n° 39).

El fundamento teológico más profundo del diálogo interreligioso es la convicción de que, a pesar de las diferencias, los miembros de las diversas tradiciones religiosas son co-miembros del Reino de Dios en la historia, caminan juntos hacia la plenitud del Reino, hacia la nueva humanidad querida por Dios para el fin de los tiempos, de la cual están llamados -unos y otros- a ser co-creadores con Dios.

DESAFÍOS Y FRUTOS DEL DIÁLOGO

Compromiso personal y apertura al otro

Las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso han ocupado un lugar importante en el debate sobre la teología de las religiones. P. E. Knitter pedía un cambio de paradigma, pasar del cristocentrismo al teocentrismo, del inclusivismo al "pluralismo". ¿Cómo podría darse un diálogo sincero y honesto si la parte cristiana acudía con la idea preconcebida de una unicidad *constitutiva* e *inclusiva* de Jesucristo, por el cual Dios ha salvado a toda la humanidad?

Para que sea sincero, un diálogo, debe tener lugar en condiciones de igualdad. ¿La Iglesia y los cristianos pueden ser sinceros en su voluntad declarada de entrar en diálogo

si no están dispuestos a renunciar a sus pretensiones tradicionales sobre Jesucristo, Salvador "constitutivo" de la humanidad?

En primer lugar, so pretexto de honestidad, no se puede poner, aunque sólo sea temporalmente, la propia fe entre paréntesis, por mucho que dejemos abierta la posibilidad de redescubrir los fundamentos de esta fe por el mismo diálogo. La honestidad y la sinceridad del diálogo exigen que los participantes se comprometan en él con toda la integridad de su fe. Al fin y al cabo, en la base de toda vida religiosa auténtica, hay una fe que confiere a esta vida su carácter específico y su identidad propia. Esta fe religiosa no es negociable en el diálogo interreligioso de la misma manera que no lo es en la vida personal.

Si la sinceridad en el diálogo no autoriza ninguna puesta entre paréntesis, ni siquiera provisional, de la fe, su integridad prohíbe todo compromiso y toda reducción. Un diálogo auténtico no se conforma con tales expedientes, ni admite el sincretismo que, buscando un terreno común, intenta sobrepasar las oposiciones y contradicciones entre las fes de las diferentes tradiciones. Tampoco admite el eclecticismo que, buscando un denominador común entre las diversas tradiciones, escoge entre todas ellas elementos dispersos y los combina en una amalgama informe e incoherente. Para ser verdadero, el diálogo no puede buscar una facilidad ilusoria.

Sin querer disimular las diferencias y las contradicciones entre las fes religiosas, un diálogo auténtico debe admitirlas, reconociéndolas allí donde existen, y enfrentándose a ellas con paciencia y de manera responsable. Disimular las diferencias y las contradicciones eventuales equivaldría a hacer trampa y conduciría de hecho a privar al diálogo de su objetivo. Pues el diálogo busca la comprensión mutua en la diferencia, en el respeto sincero y la estima de las convicciones no propias. Anima así a cada uno de los participantes a interrogarse sobre las implicaciones, para su propia fe, de las convicciones personales de los otros.

Si los cristianos no pueden disimular su propia fe en Jesucristo, deben reconocer a los socios que no comparten su fe el derecho y el deber imprescriptible de comprometerse en el diálogo manteniendo sus convicciones personales, e incluso las reivindicaciones de universalidad que pueda contener su fe. Es con esta fidelidad a las convicciones personales, no negociables, aceptadas honestamente por ambas partes, como el diálogo interreligioso tiene lugar "de igual a igual", en la diferencia.

De la misma manera que la seriedad del diálogo nos prohíbe a unos y otros atenuar nuestras convicciones profundas, su apertura exige no absolutizar, por incompreensión o por intransigencia, lo que es relativo. En toda fe y convicción religiosa existe el peligro, y es un peligro real, de absolutizar lo que es relativo. Un ejemplo concreto: la manera como debe ser comprendida la "plenitud de la revelación" que en Jesucristo Dios prodiga de sí mismo a la humanidad. Es una plenitud no "cuantitativa", sino "cualitativa", de intensidad, en la medida en que, en su conciencia humana, Jesús vive relaciones interpersonales con el Padre y el Espíritu que constituyen el misterio intrínseco de la vida divina. La trasposición que se hace en su conciencia humana del misterio divino, mientras que lo capacita para hablar de Dios de manera inédita e insuperable, no contradice en nada su carácter particular, ni mucho menos el de la revelación cristiana que, a partir del testimonio de Jesús, se expresa en una cultura particular, necesariamente relativa. La revelación cristiana no agota -ni puede agotar- el

misterio de lo divino; ni debilita la auténtica revelación divina hecha por medio de las figuras proféticas de las otras tradiciones religiosas.

El compromiso con su propia fe y la apertura al otro deben combinarse. Una cristología "constitutiva", al profesar la salvación universal en el acontecimiento Jesucristo, parece permitir lo uno y lo otro. La identidad cristiana, tal como ha estado comprendida a lo largo de los siglos, está ligada a la fe en esta mediación "constitutiva" y a la "plenitud" de la revelación divina en Jesucristo. Pero una tal cristología deja también espacio a otras mediaciones y a otras revelaciones divinas. Esto es: no sólo un teocentrismo radical responde a las exigencias del diálogo interreligioso.

La fe propia y la experiencia del otro

Si el diálogo presupone la integridad de la fe personal, requiere también la apertura a la fe del otro en su diferencia. Cada uno de los participantes en el diálogo debe entrar en la experiencia del otro, en un esfuerzo por comprender desde el interior esta experiencia. Para hacerlo, es necesario que él se eleve por encima de los conceptos, en los cuales esta experiencia se expresa de manera imperfecta, para alcanzar, en la medida en que sea posible, a través y más allá de los conceptos, esta misma experiencia. A este esfuerzo de "comprensión" y de "sim-patía" interior (o en-patía), R. Panikkar lo llama diálogo "intrarreligioso", condición indispensable de un verdadero diálogo interreligioso, y lo ha descrito como una técnica espiritual que consiste en "avanzar y volver". Avanzar quiere decir encontrar al otro, la experiencia que él vive y su propia cosmovisión: ver el mundo como el otro lo ve.

A partir de estas premisas, debemos preguntarnos si es posible, y hasta qué punto, compartir dos fes religiosas diferentes, viviendo una y otra a la vez en su propia vida religiosa. Parece algo imposible, ya que cada fe religiosa constituye un todo indivisible y requiere un compromiso total. Parece imposible *a priori* que un tal compromiso absoluto pueda ser compartido entre dos objetos. Ser cristiano no significa solamente encontrar en Jesucristo unos valores a promover o un sentido a su propia vida, es consagrarse enteramente a su persona, encontrar en él su propio camino hacia Dios.

¿Quiere esto decir que no se puede ser hindú-cristiano o budista-cristiano? Afirmarlo sería contradecir la experiencia, pues tales situaciones no son ni raras ni desconocidas. Nos equivocaríamos si quisiéramos calificar a estas situaciones como "híbridas".

Ser hindú-cristiano quiere decir combinar en uno mismo la cultura hindú y la fe cristiana. El hinduismo no sería entonces, si habláramos propiamente, una fe religiosa, sino una filosofía y una cultura que, con las eventuales rectificaciones necesarias podrían servir de vehículo a la fe cristiana. El problema del hindú-cristiano sería el de la inculturación de la fe y de la doctrina cristiana. Pero esta explicación, ¿corresponde plenamente a la realidad? El hinduismo, aunque no sea principal y uniformemente una doctrina, implica, sin embargo, en la vida concreta de los hombres, una verdadera fe religiosa. Además, la distinción entre religión y cultura es difícil de establecer, ya que la religión, representando el elemento trascendente de la cultura, es difícilmente separable de ella.

¿Se puede, sin embargo, mantener y vivir como propias a la vez la fe hindú y la fe cristiana? En este punto debemos actuar con mucho discernimiento. Es cierto que existen elementos de otras fes que están en armonía con la fe cristiana y que pueden combinarse con ella e integrarse. La enriquecerán, si es verdad -como hace falta afirmarlo- que las otras fes contienen una verdad y una revelación divinas. Pueden, sin embargo, existir otros elementos que contradigan formalmente la fe cristiana y no sean asimilables.

Sea lo que fuere, y con las precauciones ya mencionadas, para que sea verdadero, el diálogo interreligioso exige de las dos partes un esfuerzo positivo para entrar, en la medida de lo posible, en la experiencia y la visión global del otro. Se trata de un encuentro, en el interior de una misma persona, de dos maneras de ser, de ver y de pensar. Este diálogo "intrarreligioso" es una preparación indispensable para un intercambio personal en el diálogo interreligioso.

Enriquecimiento mutuo

La interacción entre el cristianismo y las religiones asiáticas (hinduismo y budismo, en particular) ha sido concebida de diversas maneras. A. Pieris ve la tradición cristiana y la tradición budista como "dos modelos religiosos que, lejos de ser contradictorios, son, de hecho, incompletos y, por lo tanto, complementarios y mutuamente correctivos". Nuestro encuentro religioso con Dios y con los hombres sería incompleto sin esta interacción.

De modo algo semejante, J.A.T. Robinson habla de dos "ojos" de la verdad y de la realidad. El cristianismo occidental representa un ojo, el hinduismo, el otro. Robinson considera la polaridad de estos dos centros como algo parecido a la existente entre los principios masculino y femenino. También él invoca una complementariedad mutua entre estos dos polos.

J.B. Cobb postula una "transformación mutua", más allá del diálogo, entre el cristianismo y el budismo, resultado de la ósmosis entre dos modos complementarios de enfrentarse a la realidad.

El punto de vista de Panikkar es un poco diferente. Afirma con insistencia que las diversas tradiciones religiosas deben mantener su identidad, rechazando un fácil "eclecticismo": la fe no puede ponerse entre paréntesis para facilitar el diálogo. El "misterio cosmoteándrico", objeto de fe, es común a todas las tradiciones religiosas, aunque las "creencias" difieran en cada una de ellas, dando lugar a una "fertilización mutua", a un sincretismo enriquecedor. Recientemente Panikkar ha descrito lo que él considera como el perfil y el horizonte del futuro diálogo interreligioso. Superando la problemática de la "fertilización mutua", habla de una etapa anterior en la cual, trascendiendo la identidad doctrinal estática de sus tradiciones respectivas, los participantes en el diálogo contribuirán mutuamente a alcanzar una autocomprensión más profunda.

¿Qué podemos concluir sobre los frutos de un diálogo semejante? Antes que nada debemos recordar que el agente principal del diálogo interreligioso es el Espíritu de Dios, presente en las tradiciones y que anima a los comprometidos en el diálogo. Es

también el mismo Dios quien realiza las obras de salvación en la historia humana y quien habla a los seres humanos en el secreto de sus corazones. El mismo es a la vez el "totalmente otro" y el "fundamento del ser" de todo lo que existe, el trascendente en el más allá y el immanente en lo profundo; el Padre de Nuestro Señor Jesucristo y el "Sí mismo" en el centro de sí. El mismo Dios es afirmado en el catafatismo (discurso) teológico e inferido en el apofatismo (recurso al silencio) místico.

El diálogo no puede ser un monólogo. Los cristianos no solamente darán, sino que también recibirán: la "plenitud" de la revelación no les dispensa de escuchar. No poseen el monopolio de la verdad. De hecho, sus interlocutores en el diálogo, aunque no hayan oído la autorevelación de Dios en Jesucristo, pueden estar más profundamente sometidos a esta verdad que buscan y al Espíritu de Cristo que no pocas veces refleja en ellos los destellos de la misma Verdad (*Nostra aetate*, n.º 2). Podemos decir con toda certeza que, por el diálogo, los cristianos y los otros "caminan juntos en busca de la verdad" (*Diálogo y misión*, 13).

Los cristianos obtendrán del diálogo una doble ventaja. Por un lado, enriquecerán su propia fe, ya que gracias a la experiencia y al testimonio del otro podrán descubrir de manera más profunda ciertos aspectos, ciertas dimensiones del misterio divino, que tenían menos claramente percibidos y que habían sido menos claramente transmitidos en la tradición cristiana. Al mismo tiempo, obtendrán una purificación de su fe, pues el choque del encuentro suscitará a menudo preguntas y obligará a los cristianos a revisar ciertas presunciones gratuitas y a destruir ciertos prejuicios profundamente enraizados o a desembarazarse de concepciones o perspectivas estrechas.

Más allá de estos beneficios ciertos, el encuentro y el intercambio tienen un valor en sí mismo. En el punto de partida ya suponían la apertura al otro. Ahora operan a través del otro una apertura más profunda a Dios por parte de cada uno. El diálogo no tiende a la conversión del otro, sino más bien a una conversión más profunda de uno y otro a Dios. El mismo Dios habla al corazón de los dos; el mismo Espíritu actúa en los dos. Por medio de su testimonio recíproco, es el mismo Dios quien llama e interpela a los dos participantes en el diálogo. El fin propio del diálogo interreligioso es, en un último análisis, la conversión común de los cristianos y de los miembros de las otras tradiciones religiosas al mismo Dios -el Dios de Jesucristo-, quien los llama juntos interpellándolos los unos por los otros. Esta llamada recíproca, signo de la llamada de Dios, es una mutua evangelización. Construye, entre los miembros de las diversas tradiciones religiosas, la comunión universal que señala el advenimiento del Reino de Dios.

Conclusión

Podemos remontarnos a la comunión infinita y a la comunicación total del Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu, fuente primordial y modelo trascendente de toda comunicación humana. La Iglesia -decía san Cipriano- es como un pueblo que consigue su unidad de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. De una manera análoga, se puede hablar de una comunión profunda, cuya fuente está en Dios, entre los miembros de las diversas tradiciones religiosas. Hemos dicho antes que su común participación en el Reino de Dios establece entre los cristianos y los miembros de las

otras tradiciones una comunión semejante que ha de ser concretada y promovida por el diálogo interreligioso.

La pluralidad de tradiciones religiosas la debemos aceptar como un don de Dios a la humanidad y como testimonio de la abundancia de sus dones que a través de la historia ha ido prodigando, ya que representan la manifestación y el don de sí "en múltiples ocasiones y de muchas maneras" (Hb 1 , 1). Dios ha forjado toda la humanidad a través de la historia, antes de decirle, "en esta etapa final", su palabra decisiva en su Hijo, que es también su Palabra. Es propio de la desbordante comunicación que el Dios uno y trino hace el género humano prolongar más allá de la vida divina la comunicación intrínseca, plural, de esta misma vida. El pluralismo religioso en el cual vivimos descansa, por principio y de pleno derecho, sobre la inmensidad de un Dios que es amor.

Tradujo y Condensó: MIQUEL SUÑOL