

EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES

A CUARENTA AÑOS DE LA DECLARACIÓN “*NOSTRA AETATE*”

RESUMEN

El diálogo con las religiones es uno de los grandes desafíos para la Iglesia. Supone rechazar al mismo tiempo el fundamentalismo y el sincretismo. Se trata de ser fieles a la propia identidad religiosa, pero abriéndonos a la recepción de las riquezas que proceden de otras experiencias de fe y de vida. El autor retoma los avances de *Nostra Aetate* y propone una interpretación amplia del modelo cristocéntrico. Se pregunta por el significado de la pluralidad de tradiciones religiosas, y luego de plantearse la cuestión de la autocomprensión cristiana, invita a una praxis de comunicación viva de las diversas experiencias creyentes.

Palabras clave: cristianismo y religiones, identidad, pluralidad, diálogo, comunicación.

ABSTRACT

Church-religions dialog is one of the hardest challenges of the day. It's based upon the refusal of fundamentalism as well as syncretism. In brief, the question is how to be loyal to one's religious identity while apt to receive the wealth from other faith and life experiences. The author starts from *Nostra Aetate* in order to suggest a broad interpretation of the christocentric model. He questions how the plurality of religious traditions is to be understood and, after inquiring about Christian self understanding, he invites us to practice living communication of diverse believing experiences.

Key Words: christianity and religions, identity, plurality, dialogue, communication.

En 1998, durante una conferencia que se ha convertido en un punto de referencia, el Cardenal Joseph Ratzinger identificó la relación con las religiones como una de las cuestiones cruciales para la Iglesia en el futuro próximo.¹ En realidad, se trata de *un signo de los tiempos* que se impone a todas las tradiciones religiosas. No sólo desde afuera, debido al radical cambio socio-cultural que nos envuelve, y, por lo tanto, de manera periférica a nuestra propia identidad o, como máximo, de manera estratégica respecto al modo de ubicarse ante la historia; sino desde adentro, cuestionando así nuestra identidad y nuestro modo de actuar.

Después del 11 de septiembre, un gran poeta italiano, Mario Luzi, escribía:

“Esos aviones que se lanzaban contra
las soberbias torres,
ese vuelo de vidas humanas lanzadas en picada
contra otras vidas...”

La mente vacila, el ánimo permanece abrumado, oprimido...

*Se preparan, quizás ya han llegado,
tiempos en los cuales se exigirá
a los hombres que sean diferentes
de como hemos sido nosotros. ¿Cómo?”*

El camino es nuevo, arduo, riesgoso. Es más fácil y aparentemente más justificable, y en lo inmediato más provechoso, tomar el camino del fundamentalismo, es decir, la decidida afirmación de nuestra exclusividad y absolutismo. O bien, al contrario, el camino del relativismo homologante, que atempera hasta disolver la identidad en la *koiné* de una religiosidad aparentemente inédita y seductora, pero que ante un análisis más profundo se ve que es vieja como el mundo. El fundamentalismo y el sincretismo, no sólo no atienden el llamado lanzado con fuerza a las religiones por nuestro tiempo –y en definitiva, lo digo con temor, por Dios mismo–, sino que traicionan y comprometen la identidad. El fundamentalismo porque reduce al Dios Santo y Otro, garante y custodio de toda alteridad, a la autoafirmación de la subjetividad falsamente religiosa del hombre. El sincretismo, porque termina por no tomar en serio ni a Dios, ni al otro, ni a sí mismo.

1. J. RATZINGER, “Zur Lage von Glaube und Theologie heute”, *IKZ Communio* 25 (1996) 359-372; Id., *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003.

El encuentro es un camino obligado. No tanto y no sólo porque no se puede hacer otra cosa, sino porque está marcado por el camino de Dios al encuentro de los hombres para que los hombres se encuentren entre ellos. Es, por lo tanto, un don, un descubrimiento, un enriquecimiento, un camino a recorrer con coraje, prudencia e inteligencia. Es necesario que cada identidad religiosa reencuentre *en sí*, en la fidelidad a su identidad más profunda y genuina, *las razones para el encuentro* con el otro. Es el desafío *sobre todo educativo*, y por lo tanto espiritual y cultural al mismo tiempo, que nos interpela a todos.

Lo había intuido Pablo VI en la encíclica *Ecclesiam Suam*, y el Vaticano II trató de dar forma a este espíritu en una breve Declaración, la *Nostra Aetate*, consagrada a la relación de la Iglesia y las religiones no cristianas. Un pequeño documento, pero destinado a un gran futuro. Era el 28 de octubre de 1965. A cuarenta años de su promulgación, quisiera afrontar la cuestión de la relación entre el cristianismo y las otras religiones a la luz del camino recorrido desde entonces, a partir de dos puntos de vista diferentes pero complementarios: (1) el de la *autocomprensión teológica* que la Iglesia va madurando a propósito de su identidad en relación con las diferentes religiones, (2) el de la *praxis efectiva* de encuentro, de convivencia, de diálogo que surge de ella para los creyentes en Cristo.²

1. Un nuevo paradigma de comprensión y ejercicio del cristianismo entre identidad y relación con el otro

Desde el punto de vista de la teología cristiana, la novedad de la perspectiva que se está delineando, en el esfuerzo de ofrecer una respuesta al contexto y al problema teórico y práctico que éste propone, consiste en que ya no se limita a la cuestión de la *salvación* de quien no es cristiano, sino a la búsqueda del “significado que adquiere la pluralidad de las creencias vivientes y de las tradiciones religiosas de las que estamos cir-

2. Para las necesarias indicaciones bibliográficas concernientes a lo que desarrollaré me permito remitir a mi ensayo: *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma, Città Nuova, 2003. Véase también mi más reciente obra: *Cristo e il futuro delle religioni*, Lugano, EuPress, 2004 (tr. española: *El futuro de las religiones*, Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, 2004).

cundados, dentro del designio de Dios para la humanidad”.³ La jornada de oración de las religiones por la paz en *Asís*, en 1986, querida con tenacidad por Juan Pablo II, y después propuesta nuevamente de diferentes maneras, constituye indudablemente un evento novedoso en la historia de la Iglesia, un icono profético –como subrayó el Papa Wojtyła– de la visión de Iglesia planteada por el Concilio Vaticano II.⁴

La autoconciencia cristiana está llamada a unir, en una tensión bipolar, dos datos constitutivos de su identidad: por un lado, que en Jesucristo está la revelación plena y definitiva de Dios, y, por lo tanto que Él es el “único mediador entre Dios y los hombres” (1Tim 2,5); por otra parte, que Dios quiere que todos los hombres se salven (cf. 1Tim 2,4) y para esto, se hace presente eficazmente a través de múltiples modos y caminos (cf. LG 16; GS 22), no sólo como individuos sino como pueblos, culturas y tradiciones religiosas (RM 28).

Con estilos y finalidades distintas, tanto la declaración *Dominus Iesus* (n 5-15, en particular el n 14) como la carta apostólica *Novo millennio ineunte* (n 54-57) reafirman esos principios, e invitan a una reflexión teológica renovada, orgánica y coherente, en consonancia con la enseñanza conciliar. Para mantener juntos, sin anular, los dos polos de esta tensión, el Vaticano II nos invita a fijar la mirada en el evento de Jesucristo en su culminación pascual de muerte y resurrección, de *kénosis* y de luz. Precisamente allí se nos muestra y transmite *la forma particular de actuar de Dios hacia los hombres como inspiración y medida del actuar del mismo hombre en el seguimiento de Jesucristo, en relación con otros hombres.*

De aquí surgen algunas consecuencias fundamentales a nivel teológico.

En primer lugar, que en Jesucristo se realiza la revelación definitiva de Dios a la humanidad –ya en la historia pero en espera de su cumplimiento definitivo al final de los tiempos– significa, para la fe cristiana, que

3. J. DUPUIS, *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Brescia, Queriniana, 1997, 19. Es significativo que en el artículo que comenta la notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el libro de J. Dupuis, si bien se remarcan “notables ambigüedades y dificultades sobre puntos doctrinales de gran relevancia”, se subraya también que “no se puede negar el hecho que hoy la presencia del pluralismo religioso impone a los cristianos una renovada toma de conciencia del lugar que ocupan las demás religiones en el proyecto salvífico de Dios Uno y Trino. En este contexto, la teología es interpelada a dar una respuesta que, a la luz de la Revelación y del magisterio de la Iglesia, justifique el significado y el valor de las otras tradiciones religiosas, que con consciente y renovado protagonismo siguen guiando y animando la vida de millones de personas en todas partes del mundo” (*L'Osservatore Romano*, 26-27 febbraio 2001, 11).

4. *La situación del mundo es en sí misma un llamado apremiante al espíritu de Asís*: Alocución a la Curia romana, 22/12/1986.

la tensión y la vocación que se expresan en todas las religiones y, al mismo tiempo, la activa presencia en ellas de la luz y de la gracia de Dios, encuentran en Él su justificación, su cumplimiento y criterio de juicio y de verdad. *La justificación*: en cuanto las diferentes experiencias religiosas, en su autenticidad, están suscitadas por el designio universal de salvación; *el cumplimiento y el decisivo criterio de juicio y de verdad*, porque en Jesucristo ese designio se manifiesta y realiza en plenitud, y como tal ilumina el significado de revelación y salvación de las diferentes religiones en camino hacia su cumplimiento.

Este hecho implica, en segundo lugar, por parte del cristianismo, un compromiso a una renovada *autocomprensión en relación con las otras religiones*. Éste debe “comprenderse no sólo como una de las religiones sino como la *religión paradójica, cuya especificidad es estar en relación –en cierta relación– con la religión como tal y por lo tanto con las religiones*”.⁵ Del evento de Jesucristo viene la posibilidad, es más, la necesidad teológica de la *comprensión positiva del otro en cuanto otro* en su relación con Dios que se revela y, consecuentemente, la posibilidad y la necesidad de vivir la relación con los miembros de las otras religiones como *evento de novedad y de enriquecimiento*: en la cual el cristianismo no sólo da testimonio de la verdad de Cristo, sino que al mismo tiempo toma y recibe la verdad de las otras experiencias religiosas, porque en Cristo –para la fe cristiana– está, en definitiva, fundada y mediada la acción universal del Espíritu Santo.

En tercer lugar, nos invita a reflexionar sobre la *originalidad de la identidad cristiana* que se manifiesta desde la identidad cristológica. El Crucificado/ Resucitado es la *forma* de la revelación de Dios Amor, del cual nace y del cual se plasma la identidad de la fe cristiana. La cual, por lo tanto, reside en su identificarse con Cristo en el acto de recibir y donarse al otro. Se trata, para usar el lenguaje paulino, de ese “hacerse todo a todos”, “judíos con los judíos”, “griego con los griegos”, etc. (cf. 1Cor 9,19-22), que coincide con la expresión máxima de la identidad y la libertad en la entrega de sí mismo y en el reconocimiento del otro.

En la teología contemporánea, en realidad, se han propuesto diferentes modelos de interpretación de la relación entre el cristianismo y las religiones, Con una cierta simplificación, las podríamos reducir a estas tres:

5. A. Rizzi, *Il Sacro e il Senso*, Torino, LDC, Leumann, 1995, 184, cursiva nuestra.

1. *Modelo exclusivista*: Cristo es el único mediador de la salvación y de la revelación excluyendo cualquier otro camino. Por lo tanto, el cristianismo debe afirmarse en su significado de verdad absoluta. Consecuentemente, las religiones no cristianas se consideran como carentes de valor de revelación y salvación.

2. *Modelo cristocéntrico o inclusivista*: Cristo es el mediador universal de la revelación y de la salvación y, por lo tanto, los valores positivos o “semillas del Verbo” que, aunque de manera parcial, reconocemos en las otras religiones, están ya incluidas, por derecho propio, en el evento de Jesucristo y de ellas adquieren su alcance y su eficacia.

3. *Modelo pluralista o teocéntrico*: todas las religiones poseen, aunque de manera diferente, valor salvífico y significado de revelación que viene directamente de la acción de Dios o del Logos universal o del Espíritu, y ello independientemente de Cristo, el cual posee, al máximo, un valor normativo respecto de las religiones no cristianas, ya que pone en evidencia los aspectos positivos, corrige los límites y lleva a cumplimiento la experiencia.

Por motivos opuestos, el magisterio de la Iglesia Católica considera hoy imposible proponer el primero y el tercer modelo: el primero porque desconoce la universalidad eficaz del designio salvífico de Dios; el tercero porque no toma en cuenta la unicidad y universalidad de la mediación de Jesucristo. Una rigurosa meditación teológica sobre el significado del pluralismo religioso, propiciada por la toma de conciencia del renovado contexto cultural, invita a reproponer y a profundizar el segundo modelo, el cristocéntrico o inclusivo, pero que ponga en foco radicalmente la dinámica de la conformación a Cristo y de relación con el otro expresada y transmitida a la Iglesia *en el evento pascual de Cristo mismo*. Se trata, sin lugar a dudas, de una dinámica de recapitulación en él (cf. Ef 1,10) de toda semilla de verdad y de bien, diseminada en la historia religiosa y no religiosa de la humanidad, pero respetuosa de la alteridad y capaz de suscitar relaciones positivas entre los diferentes y por lo tanto de reciprocidad.

La fe cristiana es de por sí un evento dinámico que combina simultáneamente identidad y relación, en cuanto se da en la forma del Crucificado-Resucitado. Supera, por lo tanto, una lógica impositiva y posesiva/excluyente de la verdad y vive una actuación de sí que es al mismo tiempo: (1) kerigmática –de anuncio de la gracia ya dada de una vez y para siempre en Cristo–, (2) dialógica –de reconocimiento y apertura al otro–, (3)

de discernimiento crítico –en el ofrecer el criterio definitivo de verdad que resplandece en Jesucristo– y (4) escatológica –en cuanto espera de la segunda venida de Cristo, la parusía, la manifestación plena y recapitulativa de la gracia y de la verdad–. Sólo esta lógica puede secundar y expresar la acción del Espíritu Santo que revela a todos, en Jesucristo, el acceso al Padre.

Desde esta óptica –como decía hace ya casi treinta años el obispo Rossano, Secretario del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso, un auténtico pionero del diálogo interreligioso– se hace posible conciliar teórica y prácticamente la singularidad y universalidad de la revelación de Cristo con el respeto de la identidad religiosa del otro, y la invitación gratuita y libre a la trascendencia de sí. Se trata de poner en evidencia

“el carácter de relación interpersonal de la fe cristiana, una relación que invita a los sujetos a una relación nueva con Dios y con los hermanos, de un modo que trasciende la órbita de todas las religiones, porque está anclado en el misterio de Dios Unitrino, participado a los hombres en Jesucristo. Esta relación nueva, lejos de destruir el patrimonio religioso preexistente, lo purifica y lo dilata hacia horizontes antes desconocidos”.⁶

2. Los caminos del diálogo como cumplimiento necesario de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy

Llegamos así al segundo momento de la reflexión. “Hay una actitud que la Iglesia Católica debe asumir en esta hora de la historia del mundo (...) la Iglesia debe entrar en diálogo con el mundo en el que vive. La Iglesia se hace palabra, la Iglesia se hace mensaje, la Iglesia se hace coloquio”. Así decía Pablo VI, en su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (n 67). Estas palabras aún nos tocan y nos conmueven. Aunque, en realidad, en estos decenios han corrido, como pocas, el riesgo de ser malentendidas dando lugar a interpretaciones contrarias, a veces con énfasis ingenuos, otras con cerrados preconceptos, pero siempre por insuficiente rigor teológico y falta de genuino discernimiento de “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (cf. Ap 2,7). La vocación y la dinámica cristiana del diálogo, si se ven en profundidad a la luz de la revelación, pueden y deben ser desentrañadas

6. P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Catania, Ed. Paoline, 1975, 46.

saliendo de la contraposición entre la retórica enfática, pero inconsistente y ambigua, y el rechazo presuntuoso y grosero, que termina por desconocer la calidad más propia de la universalidad cristológica.

A la luz de lo dicho en el punto precedente, la perspectiva dialógica no puede entenderse como algo accesorio y por lo tanto opcional respecto de la misión de la Iglesia. Al contrario, el diálogo, aunque desde el punto de vista antropológico y filosófico goza de una rica memoria de ejercicio y teoría –desde Platón al pensamiento dialógico del siglo XX–, recibe *teológicamente* su forma y su significado específicos y originales justamente *en el horizonte de la revelación cristológica*.

Éste es el punto central: tan evidente como muchas veces descuidado y, justamente por este descuido, fuente de desagradables malentendidos. Sería suficiente reflexionar en el hecho que, cuando Pablo VI introduce en la *Ecclesiam suam* el tema del diálogo, habla de *colloquium salutis*, en el cual el genitivo *salutis* debe ser entendido tanto de modo objetivo como subjetivo: siendo éste, cabalmente, el diálogo que recibe su forma del *mysterium salutis* y que de éste, como tal, es una expresión intrínseca. Así se expresa Pablo VI: “*Vayan e instruyan a todas las naciones, es el mandato de Cristo a sus apóstoles. Éstos, en cuanto tales, definen su indeclinable misión. Nosotros daremos a este impulso interior de caridad, el nombre, hoy ya habitual, de diálogo*” (n 66). Por lo tanto, está completamente fuera de lugar la contraposición que a menudo se propone entre misión y diálogo, a pesar de las precisiones del documento presentado en conjunto por la Congregación para la evangelización de los pueblos y el Pontificio Consejo para el diálogo entre las religiones, que justamente se titula *Diálogo y anuncio* (1991), además de la encíclica *Redemptoris missio* (1990).

La autoconciencia eclesiológica madurada en el Vaticano II no permite que se entienda la evangelización como un evento que prescinda del diálogo, ni el diálogo inspirado cristianamente como ejercicio que prescinda de la íntima adhesión a Cristo, que se expresa en el respetuoso testimonio y anuncio de Él. También en este caso debemos “distinguir para unir” como sabiamente invitaban a hacer los escolásticos. Es la forma misma de la revelación de Dios en Cristo, y de la fe que lo acoge, que en sí misma implica *el inseparable nexo entre verdad y libertad* y, en consecuencia, *entre anuncio y diálogo*. Así se expresa la *Dei Verbum*: “Con esta revelación Dios invisible en la sobreabundancia de su amor dirige su palabra a los hombres como amigos y conversa con ellos para recibirlos

en la comunión con Él” (n 2). De aquí surge la doctrina sobre la libertad religiosa enseñada por la *Dignitatis humanae*, texto fundamental del Concilio.

El diálogo no es ni compromiso ni condescendencia, es *fidelidad a la forma de la revelación de la verdad de Cristo en su proponerse gratuitamente a la libertad del hombre*. Pero se puede ir más a fondo en la explicación de esta afirmación, en el surco de la perspectiva trazada por el Concilio. El diálogo, de hecho, es exigido no sólo por la *libertad* del interlocutor, sino también por la *acción universal del Espíritu Santo*, dondequiera que el espíritu humano esté abierto a la verdad y al bien (cf. LG 16; GS 22) y, en particular, donde esté viva y operante, por medio del mismo Espíritu, una auténtica experiencia y tradición religiosa. Sobre este punto, el magisterio de Juan Pablo II constituye un desarrollo indudable y coherente del Concilio. En este horizonte, el diálogo se muestra además, como un camino privilegiado para el desplegarse, a lo largo de la historia, de la plenitud de la revelación de la verdad dada a la humanidad en Cristo. De esto da cuenta la *Novo millennio ineunte*, cuando propone un audaz acercamiento entre la tarea de la “inagotable profundización teológica de la verdad cristiana” y el “diálogo cristiano con las filosofías, la cultura y las religiones” (cf. n 56).

¿Qué consecuencias trae todo esto para la figura que la Iglesia está llamada a asumir hoy? No se trata de razonar y construir hipótesis de escritorio, se trata de seguir, en la lógica de la comunión eclesial, el impulso del Espíritu que ha tomado forma en el Concilio. La Jornada de Asís –repito– resultó un icono al mismo tiempo elocuente e inesperado de la eclesiológica conciliar que, fatigosamente, se está abriendo camino en la historia: Ese evento –son palabras de Juan Pablo II– no podía quedar aislado. Había, de hecho, una fuerza espiritual arrolladora: era como un manantial. Por este motivo se ha comenzado a hablar del “Espíritu de Asís”, frase en la que no parece fuera de lugar usar la “E” mayúscula: ese Espíritu que, actualizando el Pentecostés del Concilio, continúa hablando en el gesto de Asís.

Pero decir que el diálogo es el camino de la Iglesia, no significa que somos capaces de *vivir* el diálogo. De hecho, una pertinente teología del diálogo debe caminar de la mano de una robusta *espiritualidad del diálogo*, entendiendo como tal la conformación exigente y alta a la vida de Cristo, en la escucha desarmada de su Palabra y de su Espíritu. Parafraseando a la *Novo millennio ineunte*, se puede decir que la Iglesia, para

realizar su identidad y misión de signo y de instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (cf. LG 1), está llamada a ser *casa y escuela del diálogo*, promoviendo la experiencia en el Espíritu y “haciéndola emerger como principio educativo en todos los lugares donde se plasma el hombre y el cristiano” (n 43).

¿Pero cuáles son las ideas-fuerza de esta pedagogía? Trato de señalar algunas.

1. Es necesario formarse y educar, sobre todo, en una *actitud recíprocamente positiva* en el encuentro y en el diálogo, acompañada por un sincero discernimiento como obediencia interior a la verdad a la cual cada uno se confía. Esta actitud se basa, para el cristiano, en el hecho de que en las auténticas tradiciones religiosas brillan rayos de la “Luz verdadera que ilumina a todos los hombres” (cf. Jn 1,9), y que, por lo tanto, en su génesis y en su transmisión, obra el Espíritu de Dios. Apoyarnos, en el encuentro con el otro, en nuestra experiencia humana y espiritual y en la recepción de la experiencia del interlocutor, significa abrirse y recibir en sí y en la reciprocidad del dialogar, el soplo del Espíritu.

2. Esta actitud positiva expresa el *ethos* presente en el patrimonio de todas las tradiciones religiosas, condensado en la *regla de oro*: “no hagas a los otros lo que no quisieras que te hicieran a ti. Haz a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti”. Lo ha reconocido el parlamento de las religiones mundiales de Chicago, en 1993, en la *Declaración para una ética mundial*. No se trata de proponer la reducción al mínimo común denominador de las religiones, ni de idealismo irénico, sino de saber descubrir y hacer surgir la nervadura universal e intrínseca y la vocación ética presente en ellas. Además, la indicación más formal de la “regla de oro” encuentra la verificación de su concreción y de su imperativo categórico cuando el prójimo asume el rostro despojado del pobre y del que sufre. Como en ningún otro caso, en el rostro desfigurado del que sufre se transparenta la figura de quién es el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Tanto que la extraordinaria página de Mateo del juicio final (25,31-46) confiere a la praxis de la compasión el valor escatológico de la prueba de la fidelidad a la voluntad divina. A su vez Jesús traduce el precepto de santidad del Levítico (cf. 19,2) en los términos de la misericordia: “Sean misericordiosos como el Padre de ustedes es misericordioso” (Lc 6,36). En este llamado ético y en la praxis consecuente hay una instancia de ecumenismo insoslayable y un recurso de ética creativa para la sociedad planetaria hacia la cual estamos encaminados. Para el cristiano,

todo esto se transforma en un exigente *seguimiento del Crucificado*, en el asumir el drama e incluso la tragedia de la conflictividad, y del obstáculo e incluso del rechazo opuesto al ejercicio mismo del diálogo.

3. Tal actitud tiene su raíz, para la fe cristiana, en el anonadamiento (*kénosis*) de Jesús, “que no consideró su igualdad con Dios como un tesoro celoso, sino que se anonadó a sí mismo tomando la condición de servidor” (Fil 2,6-7). “Conocer la religión del otro –se ha dicho– significa algo más que estar informados sobre su tradición religiosa. Implica entrar en la piel del otro, caminar con sus zapatos, ver el mundo como lo ve el otro, plantearse las preguntas del otro” (F. Whaling). El presidente de la comunidad judía italiana, Amos Luzzatto, explica:

“Si alguno quiere conocerme debe comprender lentamente mis categorías. Entonces comprenderá muchas cosas, quizá. Pero con las categorías propias de la cultura que quiere conocer. Para conocerla debe acercarse. No hay otra posibilidad. Tratar de vivirla. Los que nos conocen, con los cuales logramos dialogar con palabras que no sean ambiguas, son los que lenta y fatigosamente han tratado de hacer esta inmersión”.⁷

En definitiva, como ha subrayado Chiara Lubich, para que se pueda realizar este encuentro es necesario sacarse la corteza como dos ramas que se cortan al vivo para ser injertadas. Esto hace posible una comunicación viva, no hecha solamente de palabras sino de realidades; de la “realidad” más preciosa que cada uno lleva en sí.

En los casos en los que la capacidad de escucha toca esta raíz, se puede realizar una auténtica *comunicación*. Ésta puede darse sólo gracias al Espíritu que han suscitado las diferentes experiencias religiosas y que, por lo tanto, puede hacer que den y reciban recíprocamente, sin modificar la identidad, pero discerniendo las eventuales faltas o desviaciones y llevándola a un cumplimiento gratuito y progresivo. Como muestra el cuarto evangelio, la trasmisión del espíritu está ligada a la muerte de Jesús crucificado, el cual en el acto de morir, “entregó su Espíritu” (cf. Jn 19,30). De esta manera, a nivel antropológico, donde los interlocutores del diálogo viven en reciprocidad una *kénosis* de escucha, de recepción y de ofrecimiento, se realiza también entre ellos una comunicación en el Espíritu. En la *Relación final* del Sínodo de Obispos de 1985, a veinte años del Concilio, se lee: “el diálogo auténtico tiende a hacer que la per-

7. A. LUZZATTO, “Vestire i panni dell’altro”, *Confronti*, suppl. n 7/8 (1997) 6-7.

sona humana abra y comunique su interioridad a su interlocutor”, de modo tal que “Dios puede servirse del diálogo (...) como camino para comunicar la plenitud de la gracia”.⁸ Aún más explícito es cuanto afirma Juan Pablo II en Madrás:

“El fruto del diálogo es la unión entre los hombres y de los hombres con Dios (...). A través del diálogo hacemos que Dios esté presente en medio de nosotros, porque mientras nos abrimos uno al otro en el diálogo, nos abrimos también a Dios”.⁹

Me gusta recordar una intensa página, una vez más del obispo Pedro Rossano sobre el diálogo “como gracia y cumplimiento”:

“¿Qué transmite el cristiano en ese encuentro dialógico? ¿Qué ofrece? Ofrece la levadura de la relación interpersonal que surge de la fe y provoca, como en la parábola evangélica, la fermentación de la masa de la cultura. En otros términos: con la punta de diamante de su fe toca las profundidades del corazón del interlocutor (...) la novedad inaudita del ser para el otro, por medio de la intervención histórica de Dios que quiso «ser para nosotros». Será la provocación cristiana que incidirá, después de una breve o prolongada incubación sobre el conjunto cultural del interlocutor no cristiano”.¹⁰

3. ¿Hacia un nuevo “período axial”?

Me encamino hacia la conclusión mirando por un momento al horizonte de la historia y enfocando dos desafíos.

Karl Jaspers¹¹ habló de un “período axial”, del 800 al 200 a.C., de las civilizaciones y religiones antiguas, en las cuales –más o menos contemporáneamente– se presentaron en la escena del mundo Isaías y los profetas de Israel; Homero, los trágicos y filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles en Grecia; Zaratustra en Persia; Confucio e Lao Tsé en Chi-

na; Upanishad y Buda en India. Se constituyeron así las identidades religiosas y sapienciales que, más o menos evolucionadas, han influido intensamente la historia de la humanidad. Según Jaspers, el significado de este período axial, leído a la luz de los frutos que ha traído y de los avatares que ha conocido a lo largo de los siglos en el desencuentro entre las religiones y las diferentes figuras de sabiduría, es “la invitación a una comunicación ilimitada” y la conciencia de que “Dios se ha manifestado históricamente de muchas maneras y ha abierto muchos caminos hacia sí”.¹²

Hoy parece que asistimos a algo nuevo, que en el futuro quizá pueda ser comprendido como el inicio de una nueva época, y a partir del camino recorrido nos empuja a un salto cualitativo. Las identidades religiosas entran en relación entre ellas. Pasan de una concepción exclusivista a una relación tímidamente relacional. De esta manera son atravesadas por un doble movimiento, al menos a nivel de algunas significativas vanguardias proféticas: un movimiento hacia atrás, para reencontrar la inspiración de Dios que está en su origen; y un movimiento hacia adelante en la apertura a una “nueva” presencia de Dios –esperado según la especificidad de cada religión– que, se intuye, no puede no involucrar también a las otras religiones y a la humanidad toda, a través de la experiencia de relaciones nuevas establecidas recíprocamente, en el servicio común a la familia humana y en la fidelidad al único designio divino de salvación. Es en este *kairós* histórico, difícil pero ineludible, aún indeciso porque está propuesto a nuestra responsabilidad, que la fe cristiana está llamada a ofrecer su específica e insustituible competencia, a través de gestos, de líneas de pensamiento y de praxis coherentes, concretas, valientes y realistas.

De aquí surgen los dos desafíos concretos que pueden darse por descontados, pero que resultan fundamentales y decisivos.

1. *El primero*: debemos hacer resonar fuerte y alto, como hombres y mujeres de las diferentes ciencias religiosas, *el llamado a reconocernos como hermanos*. Hermanos: nada menos. ¿Cómo es posible que sigamos invocando el nombre de Dios para demonizar al otro? ¿No es justamente el nombre de Dios el que nos llama a reconocer el señorío universal del Creador y, por lo tanto, la fraternidad universal de sus criaturas? Pienso, en particular, en las religiones que se reconocen en el Dios de Abraham y que, a despecho de su raíz común, han sido y son todavía capaces de man-

8. “Relazione finale”, II. B. d. 5; in W. KASPER (ed.), *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*, Brescia, Queriniana, 1986.

9. Discurso en Madrás: *A las autoridades de las religiones no cristianas*, 05/02/1986.

10 “Dialogo con le culture”, in Id., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1993, 177-192, 190.

11. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Milano, Comunità, 1965 (originale del 1959); para una valoración de esta interpretación: A. Rizzi, “Periodo assiale e universalità”, in Id., *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Roma, Città Nuova, 2001, 158-165.

12. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 40-41.

tener entre sí las más encolerizadas intolerancias. Las religiones, frágiles vasijas de arcilla destinadas a custodiar el don precioso de la Palabra de Dios de la cual nacieron y se nutren (cf. 2Co 4,7), están llamadas a transformarse en *escuela y palestra de hermandad*. De lo contrario, corren el riesgo, justamente ellas, custodias del Espíritu en el mundo de la técnica, de apagar el sopro de Dios que llega cómo y dónde quiere para calmar la sed más profunda de los hombres.

2. *El segundo desafío*: debemos abrir juntos los oídos del corazón *al grito de dolor que sube a Dios* de decenas, es más, centenares de millones de hombres y mujeres. Las religiones han de encontrarse en ese grito, es decir en el ponerse realista e irrevocablemente del lado de quien se encuentra agobiado por la injusticia y la pobreza –como hizo el Dios del éxodo. De otro modo su encuentro será fatuo y en definitiva, falso– Jesús no nos mandó que hiciéramos prosélitos, que conquistáramos seguidores de una religión, sino que fuéramos pescadores de hombres nuevos, testigos y constructores del Reino de Dios. Ha estigmatizado el comportamiento de los que “recorren mar y tierra para conseguir un sólo prosélito” (cf. Mt 23,15), y ha anunciado la llegada del reino de Dios entre los hombres, afirmando incluso haber encontrado más fe en quienes estaban aparentemente más alejados, en relación a quienes se creen cercanos. Conocemos los signos que ha señalado para reconocer la verdad y la justicia de la llegada del Reino: “bienaventurados los pobres, los mansos, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los puros de corazón, los constructores de paz, los perseguidos a causa de la justicia” (cf. Mt 5,3ss).

En el Evangelio está también la espada, pero sólo la de la Palabra de Dios que escruta la intimidad de los corazones, no la que se levanta para imponer o defender, *contra el otro o el diferente*, los presuntos derechos de la verdad cambiándola y corrompiéndola. Las iglesias cristianas no tienen nada que perder si toman con coraje, convicción y sinceridad el camino del diálogo, del encuentro, de la fraternidad. Es más, sólo así, reencontrarán la frescura virginal de la escucha de la Palabra de revelación y salvación de la cual nacieron y de la cual son testigos. Y podrán experimentar, de manera inesperada, la gracia de reencontrarse con ellas mismas y entre sí.

Si el camino del diálogo es, para los cristianos, una sola cosa con el seguimiento de Cristo y debe ser la nervadura de la misión de las Iglesias, si evangélicamente es un “camino que conduce a la vida”, entonces no se-

rá fácil ni ancho ni espacioso, sino comprometedor, estrecho y angosto como el que ha trazado Jesús (cf. Mt 7, 13-14). Cuando se entra, siguiendo a Jesús, en diálogo sincero con el hermano, sucede como cuando se entra, convocados por Él, en diálogo con Dios: el Espíritu nos arranca de nosotros mismos y nos conduce, crucificados en el corazón y la mente, a la tierra inexplorada y santa de la nueva y universal alianza, don de gracia que viene del Padre.

PIERO CODA
14-07-05 / 15-04-06