

Fundamentalismo y diálogo interreligioso

Juan José Tamayo

Servicios Koinonia

<http://www.servicioskoinonia.org/relat/327.htm>

1. Intolerancia y fundamentalismo en las religiones

La tolerancia no ha sido precisamente una virtud que haya caracterizado a las religiones ni en el comportamiento con sus fieles ni en su actitud ante la sociedad. La mayoría de las religiones han impuesto un pensamiento único y han perseguido, castigado y expulsado de su seno a los creyentes considerados disidentes y heterodoxos. En su relación con la sociedad han invadido espacios civiles que no eran de su competencia y han impuesto sus creencias, muchas veces por la fuerza. Por lo mismo, el diálogo interreligioso ha brillado por su ausencia. Lo que no puede sorprender. Una de sus prácticas más extendidas ha sido la intolerancia, que hoy adopta la forma extrema de *fundamentalismo*, muy presente sobre todo en las religiones monoteístas.

Originariamente “fundamentalismo” fue la denominación dada a la corriente antimoderna y antiliberal del protestantismo evangélico anglosajón de principios del siglo XX que abogaba por el retorno a los fundamentos bíblicos de la fe cristiana, leídos literalmente y sin contextualizar y aplicados al presente miméticamente. Hoy, dicha denominación es extensiva a las corrientes integristas del judaísmo, el catolicismo romano y el islam. El fenómeno fundamentalista suele darse –aunque no exclusivamente– en sistemas rígidos de creencias religiosas que se sustentan, a su vez, en textos revelados. Con todo no puede decirse que sea consustancial a ellos. Constituye, más bien, una de sus más graves patologías.

El fundamentalismo adopta una actitud *hostil* frente a los fenómenos socioculturales de la modernidad que, a su juicio, socavan los fundamentos del sistema de creencias: la secularización, la teoría evolucionista, el progresismo, el diálogo con la cultura moderna y posmoderna, las opciones políticas revolucionarias de las personas y los grupos creyentes, la emancipación de la mujer, la apertura a los descubrimientos científicos, los avances en la genética, los movimientos sociales, los métodos histórico-críticos, etc. Se consideran enemigos de la religión y en esa medida son combatidos frontalmente.

La característica que mejor define la actitud fundamentalista es su negativa a recurrir a la mediación hermenéutica en la lectura de los textos fundantes de las religiones. Se cree que éstos han sido revelados directamente

—o mejor, dictados- por Dios, tienen un solo sentido, el literal, y una única interpretación, la que emana de su lectura directa. Propende a aislar el texto de su contexto socio-histórico hasta convertirlo en objeto devocional, a quien se considera intocable y se rinde culto. Tal concepción conduce inevitablemente al dogmatismo en las creencias, al sobrenaturalismo en la comprensión de la realidad, a la uniformidad en el actuar y al providencialismo en torno al futuro. Lo plural se uniformiza y lo relativo se absolutiza. Se produce, por tanto, una mezcla de planos entre lo Absoluto y las mediaciones; más aún, una suplantación de aquél por éstas. El lenguaje religioso, que es el resultado de la convención de una comunidad creyente y actúa como código de comunicación común para poder entenderse, se convierte en fórmula fija, inmutable, toma la forma de dogma y funge al interior de la comunidad creyente como ortodoxia. El pluralismo es visto, por ende, como una amenaza contra unidad de la fe.

El fundamentalista adopta una actitud de sospecha o de desdén permanentes ante los que defendemos la necesidad de la mediación hermenéutica en la lectura de los textos sagrados, y nos pregunta, entre la ingenuidad y la indignación: “¿Cómo puede Usted leer el mismo texto que yo leo, y no llegar a la misma interpretación que yo le doy? Sin duda, Ud. actúa *de mala fe*, que es lo que caracteriza a toda interpretación liberal y pone en entredicho, o incluso desvirtúa, la palabra de Dios”^[1].

Al reaccionar así, el fundamentalista, quizá con la mejor voluntad, se niega a aceptar uno de los principios inspiradores de la línea hermenéutica de Paul Ricoeur: que la interpretación admite múltiples opciones. Un ejemplo de esta pluralidad de opciones se encuentra en la obra *Pensar la Biblia. Estudios exegeticos y hermenéuticos*, donde el filósofo francés Paul Ricoeur y el exegeta belga André Lacocque comentan una serie de textos emblemáticos de la Biblia hebrea, representativos de los distintos géneros literarios, en un diálogo entrecruzado de gran riqueza exegetico-hermenéutica y precisión conceptual. El primer factor que tiene en cuenta el exegeta es el papel de la escritura en la formación del texto bíblico. La lectura es una respuesta a esa escritura, y el primer efecto de acto de leer consiste en reconocer autonomía y existencia independiente al texto. La consecuencia lógica de dicho reconocimiento es la renuncia a recuperar las intenciones del autor. Éstas no se consideran determinantes de la interpretación. Lo que al exegeta le importa —y estamos ante el segundo factor importante— es descubrir la conexión entre el texto y la comunidad viva en la que se gesta el texto y que lo recibe, así como la relación existente entre la multidimensionalidad de cada texto y la pluralidad de lecturas que de él pueden hacerse.

En su aproximación a los textos bíblicos, el filósofo Ricoeur constata que éstos han sido recibidos e interpretados en el marco de la filosofía griega, primero, y moderna -cartesiana kantiana, hegeliana, etc.-, después. Sin embargo, cree que dichos textos conforman otro modo de pensar no

reductible al modo de filosofar académico. Subraya, por ello, la especificidad de los textos religiosos y la originalidad del pensamiento hebreo. Esto le lleva a considerar inadecuado el concepto de “metafísica bíblica”, que estableciera É Gilson.

El fundamentalismo rechaza el elemento de la *pre-comprensión* tanto en la redacción de los textos sagrados como en su lectura. Como ha mostrado la hermenéutica moderna, a un texto no se accede asépticamente, sino con un bagaje cultural, con una ideología concreta, con unos prejuicios, en fin, con una comprensión previa. Los textos se leen siempre desde cierta perspectiva. En la lectura, el comentario o la interpretación de los mismos se implica la propia subjetividad del lector, comentarista e intérprete y su mundo social, cultural, etc. Más aún: quien lee o interpreta un texto lo está recreando y reescribiendo. Como ya dijera Gregorio Magno a propósito del texto bíblico, “la Escritura crece en sus lectores”. La relación entre los textos sagrados y las comunidades históricas de lectura e interpretación exige el recurso al “círculo hermenéutico”, que no tiene por qué ser “vicioso”. La comunidad creyente se interpreta a sí misma cuando lee e interpreta los textos de su tradición religiosa.

El lenguaje simbólico, metafórico, imaginativo es suplantado por el lenguaje realista en el fundamentalismo religioso. Cuando éste emplea símbolos religiosos, lo hace de manera selectiva y, ciertamente, negándoles una de sus principales características: la polisemia. Sólo les reconoce un solo sentido. Lo que implica un empobrecimiento semántico del rico mundo simbólico, que es una de las mediaciones expresivas privilegiadas en las religiones. P. Tillich cree que no hay ni puede haber lenguaje literal sobre Dios y lo divino. Sólo el lenguaje simbólico es capaz de expresar lo nos concierne últimamente (*ultimate concern*).

El fundamentalismo religioso no se encierra en una burbuja. Suele asociarse con otros fundamentalismos de carácter político, económico, cultural y social, con quien establece alianzas para defender con más eficacia el etnocentrismo cultural, una moral represiva, la tendencia a las exclusiones por razones de etnia o raza y una concepción religiosa restauracionista. Utiliza la religión de manera instrumental para sus fines expansionistas y para sus intereses hegemónicos. Las tendencias fundamentalistas islámicas se proponen extender las creencias a todos los niveles de la realidad, el público y el privado, el político y el religioso. Nada queda fuera de la influencia de la *Sharia*. Tal actitud se basa en la idea de que el islam no es sólo una religión sino una concepción de mundo que engloba el conjunto de las relaciones humanas. En sectores judíos ortodoxos de los Estados Unidos, Israel y, en menor medida, Europa, se aprecian igualmente tendencias segregacionistas a partir de la interpretación estricta de la totalidad de la *Torá* —escrita y oral—. Esos sectores coinciden en el rechazo a toda clase de relación con el mundo que les rodea.

Consideran, a su vez, el judaísmo como la única revelación válida de Dios no sólo para el pueblo judío sino para toda la humanidad.

La actitud fundamentalista se caracteriza por imponer sus creencias, incluso por la fuerza, a toda la comunidad humana en la que está implantada la religión profesada, sin distinguir entre creyentes y no creyentes. De ahí la confusión de lo público y lo privado y la ausencia de distinción entre comunidad política y comunidad religiosa, entre ética pública y ética privada. La ética religiosa, que es privada, se impone a toda la comunidad como ética pública.

El fundamentalismo religioso ha desembocado con frecuencia en choques, enfrentamientos y guerras de religiones. La historia universal es la mejor prueba de ello. Incluso hay quienes consideran que la violencia se encuentra en el principio de las religiones y que éstas son fuente de aquélla. La violencia estaría ya presente en los mismos textos tenidos por revelados.

Y así es de hecho. No pocos textos fundantes del judaísmo, el cristianismo y el islam presentan a un Dios violento y sanguinario, a quien se apela para vengarse de los enemigos, declararles la guerra y decretar castigos eternos contra ellos. Con estos ingredientes se construye la trama perversa de la violencia y lo sagrado, que da lugar a lo que el antropólogo René Girard llama acertadamente sacralización de lo violencia o violencia de lo sagrado.

El Antiguo Testamento, asevera Norbert Lohfink, “es uno de los libros más llenos de sangre de la literatura mundial”[2]. Hasta mil son los textos que se refieren a la ira de Yahvé que se enciende, juzga como un fuego destructor, amenaza con la aniquilación y castiga con la muerte. El poder de Dios se hace realidad en la guerra, batallando del lado del “pueblo elegido”, y su gloria se manifiesta en la victoria sobre los enemigos. Según R. Schwager, “el tema de la venganza sangrienta por parte de Dios se encuentra en el Antiguo Testamento con más frecuencia todavía que la problemática de la violencia humana. Ningún otro tema aparece con tanta frecuencia como el del obrar sanguinario de Dios”[3]. Entre los pocos documentos completos veterotestamentarios que no asocian a Dios con la guerra están los libros de Rut y Cantar de los Cantares.

En el Nuevo Testamento aparece también el Dios sanguinario, al menos de manera indirecta, en la interpretación que algunos textos ofrecen de la muerte de Cristo como voluntad de Dios para expiar los pecados de la humanidad. Según esta teoría, llamada “de la satisfacción vicaria”, Dios reclamaría el derramamiento de la sangre de su Hijo para aplacar su ira. Ése Dios tiene más parecido con el dios Moloc, que exigía a sus fieles el sacrificio de los niños, que con el Padre misericordioso que perdona al hijo pródigo.

Las imágenes del *Corán* sobre Alá no son menos violentas que las de la Biblia judía y cristiana. El Alá de Mahoma, como el Yahvé de los profetas, se muestra implacable con los que no creen en Él. “¡Qué mueran los traficantes de mentiras!”, dice el libro sagrado del islam. Dios puede hacer que a los descreídos se los trague la tierra o caiga sobre ellos un pedazo de cielo; para ellos sólo hay “el fuego del Infierno”. El simple pensar mal de Alá comporta la maldición. En el *Corán* son constantes las referencias a la lucha “por la causa de Dios”, incluso hasta la muerte, contra quienes combaten a los seguidores de Alá.

Las tradiciones religiosas que incitan a la violencia o la justifican, y más si lo hacen en nombre de Dios, no pueden considerarse reveladas, ni ser tenidas por palabra de Dios, y menos aún imponerse como normativas a sus seguidores. En cuanto “textos de terror”, según la certera expresión de la teóloga feminista Phyllis Trible, deben ser excluidos de las creencias y las prácticas religiosas, así como del imaginario colectivo de la humanidad.

2. El cristianismo y las religiones

La relación del cristianismo y de Cristo con las religiones ha pasado por diferentes etapas. Varias han sido también las tipologías propuestas para ordenar los distintos modelos de relación entre sí. P. Schineller hablaba en 1976 de cuatro modelos: el eclesiocéntrico con una cristología exclusiva, el cristocéntrico con una cristología inclusiva, el teocéntrico con una cristología normativa y el teocéntrico con una cristología no normativa. En 1987, Küng distinguía cuatro posiciones: ninguna religión es verdadera; sólo una religión es verdadera; todas las religiones son verdaderas; una sola es la religión verdadera y el resto participa de su verdad. P. Knitter proponía, en 1989, su propia división también cuatripartita: el modelo de evangelismo conservador, cuya tesis principal es que sólo existe una religión verdadera; el protestante, para quien toda salvación procede de Cristo; el católico abierto, que defiende la existencia de varios caminos, si bien Cristo es la única norma; el teocéntrico, que habla de varios caminos y de Dios como centro. El mismo Knitter había expuesto en 1986 una tipología pentapartita inspirada, a su vez, en la influyente obra de H.-R. Niebuhr *Cristo y la cultura*. Ésta es la que voy a seguir a continuación, si bien con algunos correctivos[4].

2.1. “Fuera de la Iglesia no hay salvación”

La primera postura sostiene que Cristo está *contra las religiones*. Es la orientación tradicional de la teología, caracterizada por un cristocentrismo y un eclesiocentrismo excluyentes. Cristo y el cristianismo, según esta teoría, han de mantener una relación hostil con el resto de las religiones. Cristo es el único mediador de la salvación a través de la Iglesia, que se autodefine, a su vez, como mediación religiosa única de la salvación. La religión cristiana es la única verdadera es la cristiana. Las religiones no cristianas son todas ellas

falsas. Carecen, por ende, de significación salvífica. Sus manifestaciones que no se atienen son idolátricas y deben ser combatidas.

Esta concepción excluyente arranca de los primeros siglos del cristianismo. Fue defendida, primero, por Hermias y Taciano, y, más tarde, por san Agustín y san Cipriano. En su defensa de la necesidad de la gracia de Cristo, Agustín llega a afirmar, polemizando con Pelagio, que "ni los justos antiguos pudieron ser limpiados de sus pecados..., ni pudieron ser justificados por la gracia divina" (*De pecc. orig.*, 24, 28). En los paganos no cabe hablar de virtudes, ya que no han recibido la gracia de Cristo. San Cipriano defiende la teoría de que "fuera de la Iglesia no hay salvación" (*Epist.*, 73, 21, 2).

En el s. VI, Fulgencio de Ruspe radicaliza todavía más el rigorismo agustiniano al aseverar que "no sólo todos los paganos, sino todos los judíos, todos los herejes y cismáticos que mueren fuera de la Iglesia Católica irán al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles" (*De Fide ad Petrum* 38, 79).

Este planteamiento genera una confrontación total del cristianismo con todas las religiones y hace imposible ya no sólo el diálogo interreligioso sino todo intento del mismo. Cuando alguien -persona, institución, ideología- se considera superior, tiene la convicción de estar en posesión de la verdad y cree que el otro se encuentra instalado en el error, cualquier intento de comunicación se torna superfluo. En el fondo de esta postura late el viejo principio agustiniano de que el error no tiene derechos, ni siquiera el derecho a expresarse.

2. 2. Cristianos anónimos

La segunda posición defiende que Cristo se encuentra *por encima de las religiones*. Cristo es presentado como *mediador constitutivo de la salvación*, pero no de manera exclusiva, sino inclusiva. Sin Cristo no hay salvación, pero ésta no sólo alcanza a quienes creen en él. Puede alcanzar a quienes no viven en el horizonte de la fe en Cristo y a quienes no pertenecen a la Iglesia. En esos casos la salvación sucede a través de Cristo. Las religiones no cristianas son, entonces, posibles caminos de salvación, pero no en sí mismas, sino en cuanto orientadas constitutivamente hacia el acontecimiento-Cristo.

Tal concepción sigue siendo todavía cristocéntrica, como la anterior, si bien con una diferencia nada desdeñable: su cristocentrismo es inclusivo. Este enfoque no es nuevo. En su origen se encuentran algunos padres de la Iglesia y escritores cristianos, como Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría y otros, que valoraron positivamente las religiones no cristianas. El cristianismo, según ellos, está en continuidad y sintonía con los valores de las religiones paganas. En Cristo se recapitulan las etapas anteriores de la historia humana. Para san Justino, Cristo "es el primogénito de Dios, el Logos, del cual todo el género humano ha participado... Todos los que han vivido conforme al Logos

son cristianos, aunque fueran tenidos por ateos, como Sócrates, Heráclito y otros" (1 *Apol.*, 46). Estamos ante un claro antecedente de la ulterior teoría rahneriana de los "cristianos anónimos". El mismo Justino considera a Cristo como el *Logos germinal* ya presente en los filósofos.

Clemente de Alejandría llega a calificar a la filosofía griega de "preparación evangélica" y a asignarle una función propedéutica. "La filosofía –afirma– es una preparación que pone al ser humano en camino hacia la perfección que ha de recibir por medio de Cristo" (*Strom.* I, 5, 28). El Logos guía el camino de la humanidad desde el principio hasta el final de la historia.

El planteamiento cristocéntrico inclusivo es el que predomina en la doctrina del concilio Vaticano sobre las religiones y, desde entonces, ha sido una de las posturas más extendidas en la teología católica. Quien mejor ha fundamentado esta postura teológica ha sido Rahner en su conocida teoría de los "cristianos anónimos"^[5]. Se reconoce valor a las religiones no cristianas en cuanto, pero no en sí mismas, sino en cuanto se orientan a Cristo. Tiene, por tanto, una concepción muy instrumental de las religiones al servicio del cristianismo. Desde ella teoría no puede mantenerse un diálogo interreligioso sincero. Hoy apenas tiene seguidores.

2.3. Normatividad de Cristo para la salvación

La tercera postura defiende que Cristo se encuentra *sobre las religiones*. Cada religión posee valor por sí misma y tiene su propia identidad sin necesidad de orientarse a otra -en nuestro caso, al cristianismo-. En las religiones no cristianas no se aprecia la presencia de Cristo, ni hay elementos que remitan o se orienten a él. Dios se revela de múltiples formas y a través de plurales mediadores y salvadores, no sólo de Cristo. Este "no es causa constitutiva de la gracia"^[6], dirá P. Knitter distanciándose de Rahner. Se concibe a Cristo como una expresión -no la única- normativa del amor salvador de Dios, como la revelación plena para toda la humanidad. Cristo está por encima de las religiones.

Aquí, la centralidad en la experiencia religiosa y en la salvación no les corresponde ni a la Iglesia, ni a Cristo, sino a Dios. Las religiones no cristianas son caminos de salvación, pero son verdaderas en cuanto normadas por el acontecimiento-Cristo. Estamos ante un cambio de paradigma: del cristocentrismo al *teocentrismo*, si bien se trata de un teocentrismo abierto a Cristo. Aun tratándose de un paso adelante sobre la teoría anterior, sigue manteniendo la subordinación de las religiones no cristianas a la religión de Cristo.

2. 4. Plurales manifestaciones de Dios y plurales mediadores

La cuarta postura defiende un *teocentrismo pluralista* y se define a favor de *Cristo con las religiones*[7]. Las religiones poseen validez propia, son vías de acceso a Dios y caminos de salvación independientemente de Cristo. Las grandes religiones son respuestas humanas a la única realidad divina, que se percibe conforme a los diferentes marcos socio-culturales. Todas ellas forman, según Knitter, un "pluralismo unitario". Cada religión posee una "singularidad complementaria" y está abierta a otras religiones. No hay por qué valorar a los salvadores de unas religiones por encima de los de las otras. Cada religión y cada fundador religioso constituyen un referente único y decisivo sólo para aquellas personas que los siguen. La única cristología posible, según esta teoría, es la teocéntrica, que reconoce a Cristo como revelador de Dios, pero no el único. La universalidad y unicidad no son aplicables ni a Cristo ni a ningún otro mediador religioso -Buda, Mahoma, Moisés, etc.-

Según el teólogo protestante indio Samartha, la única cristología posible es la teocéntrica relacional. Pone como ejemplo de actitud más acorde con el actual clima de pluralismo religioso la teoría de los múltiples *avatara*, es decir, de las múltiples manifestaciones de la divinidad. Los seres humanos responden, de hecho, a las iniciativas divinas de manera pluriforme. El teólogo anglicano John Hick aboga por una relativización de la cristología dogmática eclesiástica. Dios está en Jesús, pero no sólo en él. Jesús no agota la totalidad de Dios.

La defensa del carácter universal, único y absoluto de Cristo constituye un obstáculo para el diálogo. Puede desembocar, además -como de hecho ha sucedido con frecuencia a lo largo de la historia del cristianismo-, en un imperialismo religioso, en actitudes persecutorias, en comportamientos intolerantes para con los herejes y los infieles.

Ahora bien, ¿no se aleja esta postura del núcleo fundamental de la fe cristiana, que confiesa a Cristo como mediador único y salvador universal? Así parece, a primera vista al menos, si nos atenemos a un texto central del Nuevo Testamento: "No hay más que un mediador entre Dios y los seres humanos, un hombre, el Mesías Jesús, que se entregó en rescate por todos" (1Tim 2, 5). No lo creen así, sin embargo, los defensores de esta teoría, quienes afirman que "Dios ha hablado realmente en Jesús y que su mensaje debe llegar al conocimiento de todos. Sólo que no obliga realmente"[8]. El compromiso total con Cristo debe compaginarse con la apertura a los distintos mensajes que Dios transmite por medio de otros mediadores religiosos. Se trata de seguir la propia religión, pero en actitud de escucha y de aprendizaje de las otras.

2.5. Salvación a través de la praxis histórica de liberación

La quinta postura está representada por las teologías cristianas de la liberación desarrolladas en el Tercer Mundo en diálogo con las religiones[9].

Suele autodefinirse como *soteriocéntrica*, ya que la clave es la salvación, pero no por vía preferentemente doctrinal y ortodoxa, sino en clave liberadora a través de la praxis. El conocimiento de Dios lleva a *practicar a Dios*. "Se va conociendo al Dios liberador en la praxis de liberación, al Dios bueno y misericordioso en la praxis de la bondad y de la misericordia, al Dios escondido y crucificado en el mantenerse en la persecución y en el martirio, al Dios plenificador de la utopía en la praxis de la esperanza"^[10]. La opción por los pobres y oprimidos es un elemento constitutivo de Dios, y la praxis de liberación, la traducción histórica de esa opción.

¿Y Cristo? Es, según Aloysius Pieris, teólogo católico de Sri Lanka, la encarnación del pacto de Dios con los oprimidos. Su normatividad no depende de los títulos divinos aplicados a Cristo, sino de su opción por los marginados, de su ética liberadora. Ahora bien, dicha normatividad no es exclusiva de Cristo. La comparten con él fundadores, predicadores y testigos de otras religiones comprometidos radicalmente en la humanización y el bienestar de la humanidad.

El ámbito del diálogo entre las religiones, en esta quinta postura, no son las discusiones doctrinales, sino el trabajo en común por la promoción humana, la lucha por la justicia, la afirmación de la igualdad entre hombres y mujeres, la defensa de la paz entre los pueblos y la protección de la naturaleza.

El acento no se pone sólo en Dios o en sus mediadores, donde pueden darse divergencias profundas que dificulten el ejercicio del diálogo, cuanto en la *salvación*, horizonte común a todas las religiones, que ha de concretarse en la liberación integral de todas las opresiones. Consecuente con esta idea, Knitter habla de la necesidad de pasar de los –ismos anteriores – eclesiocentrismo, cristocentrismo, e incluso teocentrismo- al soteriocentrismo. Las diferentes religiones poseen importantes tradiciones humanistas y ecológicas que pueden contribuir positivamente a la causa de la salvación-liberación.

Las posturas cuarta y quinta me parecen las más acordes con el actual clima cultural y religioso pluralista.

3. Obstáculos para el diálogo: “Dominus Iesus”

La Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus* “*Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Cristo y de la Iglesia*”, firmada por el cardenal Ratzinger y ratificada por el papa Juan XXIII (año 2000), coloca en una situación difícil a los cristianos y los teólogos católicos comprometidos, desde motivaciones humanas, religiosas y evangélicas profundas, en el diálogo interreligioso. Más aún, las rígidas posiciones eclesiocéntricas y cristocéntricas mantenidas en el documento vaticano lo

hacen imposible en la teoría y en la práctica. Vamos a demostrarlo recurriendo al propio texto de la Declaración.

Dominus Iesus habla “del carácter único y completo de la revelación de Jesucristo” (n. 4), de la “unicidad y universalidad del misterio salvífico de Cristo (nn. 13-15) y de la “unicidad y unidad de la Iglesia” (nn. 16-19). “Como existe un solo Cristo, también existe un solo cuerpo, una sola Esposa, una sola Iglesia católica y apostólica” (n. 16). En estos textos no se aprecia atisbo alguno de pluralismo que abra el camino al diálogo. En el apartado dedicado a “La Iglesia y las religiones”, reconoce que “los no cristianos pueden recibir la gracia divina”, pero luego afirma que “objetivamente se hallan en una situación gravemente deficiente si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos” (n. 22). El carácter discriminatorio y excluyente de esta frase ubica al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el paradigma del “Fuera de la Iglesia no hay salvación”, superado por el Vaticano II. ¿Por qué los miembros de la Iglesia católica se encuentran en una situación privilegiada en el camino hacia la salvación y los no cristianos están en una “situación gravemente deficiente”? ¿Por qué se dice de los primeros que poseen “la plenitud de los medios salvíficos” y de los segundos se afirma sólo la posibilidad de recibir la gracia divina? ¿No comporta tal planteamiento una imagen de Dios arbitrariamente selectivo y una visión reductiva de la salvación de Cristo?

En la línea de la segunda tendencia antes expuesta, el documento reconoce que “las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios” y que “algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica”. Pero, a renglón seguido, da un giro extraño y afirma que a esos ritos y oraciones “no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*” (n. 21). ¿Cómo se puede decir primero que en las diferentes tradiciones religiosas hay elementos de religiosidad que proceden de Dios y afirmar luego que no tienen origen divino? De nuevo se incurre en una contradicción.

Pero las contradicciones no terminan ahí. Tras reconocer que los textos sagrados de otras religiones contribuyen a “alimentar y conservar su relación religiosa con Dios”, el documento vaticano vuelve a su actitud cerrada y asevera que debe reservarse “la calificación de textos inspirados a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo” (n. 8).

El eclesiocentrismo llega a su zenit cuando *Dominus Iesus* dice que “la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre cristianos, *sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica*” (n. 16) y que “existe, por tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él” (n. 16). El eclesiocentrismo toma aquí la forma de jerarcocentrismo, ya que el peso de la eclesialidad no se

coloca en el pueblo de Dios, que es la base de la Iglesia, sino en la jerarquía –el papado y el episcopado–, que deja de ser un ministerio de servicio a la comunidad cristiana y es considerada depositaria única de la identidad eclesial. Además, el jerarcocentrismo se convierte en criterio para discernir cuándo una Iglesia es tal en sentido propio y cuándo no. Según esto, las comunidades eclesiales que no han conservado el episcopado válido y la eucaristía, es decir, las evangélicas, “no son Iglesia en sentido propio” (n. 17).

4. Diálogo interreligioso y tolerancia

Y, sin embargo, el diálogo es necesario. Más aún, constituye el imperativo categórico y el principal desafío al que han de responder las religiones si no quieren anquilosarse, ignorarse o, peor todavía, destruirse unas a otras. “Sin diálogo -afirma Raimon Panikkar-, el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”^[11]. En 1979 era Juan Pablo II, quien, unos meses después de su elección papal, llamaba a todos los cristianos a comprometerse en el diálogo interreligioso en su primera encíclica, *Redemptor hominis*: “Por ello todos los cristianos deben comprometerse a dialogar con los creyentes de todas las religiones, de forma que puedan crecer la comprensión y la colaboración mutuas, para reforzar los valores morales, para que Dios sea alabado en toda la creación. Hay que desarrollar nuevas formas para que este diálogo sea una realidad en todas partes, pero especialmente en Asia, continente que es la cuna de culturas y religiones antiguas”.

La necesidad del diálogo interreligioso emana de una realidad incuestionable: la pluralidad de manifestaciones de Dios, de expresiones de lo sagrado y de experiencias del Misterio en la historia humana, así como de mediaciones de lo divino y de caminos de salvación. Las religiones no conceden la salvación; se mueven en el terreno de las mediaciones que pueden ayudar a los creyentes a conseguirla y sirven de cauce a las múltiples manifestaciones de lo divino. La uniformidad constituye un empobrecimiento del mundo religioso. Debe reconocerse y afirmarse, por ende, la pluralidad y la diferencia como muestras de la riqueza del mundo religioso.

Con frecuencia se cae en el peligro fácil de establecer una ordenación jerárquica de las religiones. Contra él ya prevenía juiciosamente el historiador Arnold Toynbee, quien argumentaba de esta guisa: “hoy no existe ser vivo que sepa lo suficiente para decir con seguridad si una religión ha sido –o sigue siendo, añadido yo- más importante que todas las demás”. La mayoría de las veces, la fijación de una jerarquía de las religiones no responde a criterios objetivos. Está motivado, más bien, por intereses confesionales, que llevan a priorizar a la propia religión y a hacer apologética ciega de la misma sin apenas sentido crítico.

El auténtico ecumenismo debe ser soteriocéntrico, y no eclesiocéntrico, cosmocéntrico, más que antropocéntrico. Dios, el cosmos y la

salvación son tres dimensiones de la realidad en las que pueden verse reflejadas la mayoría de las religiones y constituyen una buena base para el diálogo, cuyo objetivo último es la búsqueda en común de la verdad, nunca la imposición de una religión a las otras. No cabe, por tanto, la arrogancia de proclamar apriorísticamente la excelencia de la propia religión al tiempo que se declara la falsedad de las demás. La verdad se encuentra en todas las religiones en la medida en que logran vivir con autenticidad los valores recogidos en los textos fundacionales (Vedas, Sermón de Benarés, Decálogo hebreo, Avesta, Sermón de la Montaña, Corán, etc.) y formular sus contenidos doctrinales de acuerdo con la sensibilidad cultural de cada época desde la fidelidad al espíritu originario. Asimismo, las limitaciones y los defectos propios de toda realización histórica afectada por la contingencia se encuentran en todas las religiones. El criterio último de discernimiento es la defensa de la dignidad de los seres humanos y de la tierra.

La búsqueda de la (v)Verdad –con mayúscula y con minúscula- se presenta como la gran tarea y el gran desafío del diálogo interreligioso. Y ello a sabiendas de que nunca llegaremos a poseerla del todo y de que sólo lograremos aproximarnos a ella. El carácter inagotable de la Verdad –con mayúscula- nos disuade de todo intento de apresarla en fórmulas rígidas y estereotipadas. La profundidad de la verdad –con minúscula- nos disuade de creer que hemos llegado al fondo. Por eso la mejor actitud es la que expresara Antonio Machado: “¿Tu verdad? No, la verdad, y ven conmigo a buscarla. La tuya, guárdatela”.

El diálogo forma parte de la estructura del conocimiento. La razón es comunicativa, no autista, y tiene carácter dialógico. La verdad no se impone por la fuerza de la autoridad, sino que es fruto del acuerdo entre los interlocutores tras una larga y ardua búsqueda, donde se compaginan el consenso y el disenso. Esto es aplicable al conocimiento teológico en el terreno de las religiones. Así se ha operado en los momentos estelares del debate doctrinal dentro de la mayoría de las religiones. La metodología dialógica sustituye a la imposición autoritaria de las propias opiniones por decreto y quiebra los estereotipos de lo verdadero y lo falso establecidos por el poder dominante, en este caso por la religión dominante. Es verdad que esta metodología puede desembocar en rupturas, pero éstas responden muchas veces a las prisas a la hora de tomar decisiones y a la intransigencia de quienes fijan las reglas de juego. En todo caso siempre debe evitarse la injerencia de instancias de poder ajenas al ámbito religioso.

El diálogo no debe confundirse con el indoctrinamiento de los seguidores de otras religiones para que se conviertan a la propia. Nada tiene, por tanto, de proselitista. Obliga, más bien, a los interlocutores a estudiar la historia y los principios de las otras religiones con el mismo interés que la propia así como a reconocer sus valores, a escuchar las razones que han

llevado a los creyentes a adherirse a ellas y a valorar en su justo término sus experiencias religiosas.

Uno de los obstáculos más serios para el diálogo interreligioso es el desconocimiento que tiene cada religión de las demás. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto mayor es el desconocimiento mutuo. Las certezas se refuerzan cuanto más crasa es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones, no se suele partir de una información objetiva al respecto. Frecuentemente se opera con estereotipos que terminan por deformar el sentido profundo de la religión.

Un ejemplo de esa correspondencia fatal entre desconocimiento y descalificación y entre ignorancia y certezas, así como de la generalización de los estereotipos, se encuentra en la actitud del clero secular y de los religiosos españoles ante el islam. Según una encuesta elaborada por la Asociación Darek-Nyumba, que promueve el diálogo islamo-cristiano^[12], la actitud más extendida entre los religiosos y sacerdotes de nuestro país hacia la religión musulmana es la *indiferencia*, que alcanza a algo más del 30%, seguida de la falta de opinión, con un 19,80%, lo que revela un elevado nivel de ignorancia sobre el islam, tratándose de personas con estudios universitarios. Le sigue la antipatía, con un 15,14%. Sólo un 15,55% ve con simpatía al islam.

Los adjetivos con que califican a esta religión responden a los estereotipos usuales y son peyorativos en extremos. El 46,81% la considera *fanática*; el 26,71%, *machista*; el 8,93%, *fundamentalista*. La opinión sobre Mahoma y su misión profética admite más matices: el 73,59% le reconoce como profeta; el 8,93% le considera un iluminado; el 3,30% le ve como un falso profeta; el 4,07% le tiene por un verdadero profeta.

La ignorancia sobre el islam, que me atrevería a calificar de enciclopédica, está muy extendida entre el clero secular y los religiosos españoles. En torno al 55% confiesa que no ha leído nada o apenas nada sobre él; un 21,29%, que ha leído, pero hace tiempo; sólo un 23,83% asevera haber leído algo recientemente. Similares son las cifras sobre la lectura de *El Corán*: el 53,01% no lo ha leído; el 40,58% ha leído algún trozo.

Si del conocimiento del islam a través de los libros pasamos al trato directo con musulmanes, los datos de la encuesta son los siguientes: casi el 38% no ha tenido relación alguna con ellos; el 31,27%, sólo mantenido relación ocasional; el 6,=3% ha establecido lazos de amistad personal.

Ahora bien, el conocimiento de las otras religiones no tiene por qué implicar la renuncia a la propia identidad religiosa. El diálogo que aquí se defiende tiene lugar entre identidades abiertas, mutuamente fecundantes.

A través del diálogo, siempre crítico y autocrítico, los interlocutores toman conciencia del peligro que acecha a las religiones de convertir las mediaciones en metas y de encerrar el Misterio en los estrechos límites de las instituciones religiosas. Por eso, puede ser una buena oportunidad para descubrir la necesidad que tienen las religiones de purificarse y renovarse. El diálogo interreligioso no tiene como objetivo imponer la uniformidad de los ritos, símbolos, creencias y cosmovisiones, como tampoco diluir las señas de identidad de cada religión en un único universo religioso. Ni siquiera pretende dirimir las diferencias de carácter religioso o filosófico, o llegar a acuerdos en cuestiones doctrinales. Lo que no excluye el debate y la confrontación, siempre que haya cuestiones que requieran clarificación. Las diferencias permanecerán después del diálogo, pero desaparecerán las descalificaciones gratuitas y las desconfianzas infundadas.

El clima de diálogo es el más propicio para la oración, experiencia religiosa que consideran igualmente necesaria los creyentes de las distintas religiones. Así lo expresaba Juan Pablo II en el *Mensaje* a los pueblos de Asia, en Manila (21-02-1981): “Lo que parece igualar y unir al mismo tiempo, de forma particular a cristianos y creyentes de otras religiones es el reconocimiento de la *necesidad de la oración*, como expresión de la espiritualidad del ser humano orientada hacia el Absoluto. Incluso cuando para algunos es el Gran Desconocido, sigue siendo siempre, sin embargo, en realidad el mismo Dios viviente”.

El libro de R. Llull *El gentil y los tres sabios*, ilustra el encuentro interreligioso a través de la oración. El pensador mallorquín imagina un diálogo en torno a la fe entre un pagano y tres sabios representantes de las tres grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islam- Cada uno va exponiendo al gentil el contenido de su religión. Cuando todos han terminado su exposición, el gentil dirige una alabanza a Dios. Ninguno de los tres sabios osó preguntarle cuál de las religiones había abrazado y a qué dios se había dirigido en la oración de alabanza. Antes de dirigirse cada uno a su lugar de residencia, los tres sabios se pidieron perdón y acordaron seguir dialogando.

Actitud inseparable del diálogo es la *tolerancia*, que no debe entenderse en el sentido pasivo y resignado de aguantar, soportar o consentir, sino activamente, como capacidad de relacionarse y convivir con personas y grupos humanos pertenecientes a tradiciones culturales y religiosas distintas de las nuestras, dentro del respeto a las diferencias y sin pretender imponer el propio credo o modo de vida. El mundo de las creencias es tan personal e intransferible que sólo puede transmitirse por medio del testimonio y la argumentación razonada, pero nunca por la fuerza.

Uno de nuestros clásicos del siglo XIX, Larra, se adelantó en casi dos siglos a lo que venimos diciendo al vincular la religión con la tolerancia y la libertad. Lo hizo en 1835, en el prólogo a la traducción castellana de *Palabras*

de un creyente, de Lammenais: “El protestantismo hermanó la libertad con la religión. Aunque más tarde, ¿por qué no hemos de hacer lo propio con el catolicismo? Religión como únicamente puede existir: acompañada de tolerancia y de la libertad de conciencia, libertad civil, igualdad completa ante la ley”, e igualdad que abra la puerta a los cargos públicos para los hombres todos según su idoneidad y sin necesidad de otra aristocracia que la del talento, la virtud y el mérito; y la libertad absoluta de pensamiento escrito”[13]

5. Los Parlamentos de las Religiones del Mundo

Encontramos un ejemplo de diálogo en los dos Parlamentos de las Religiones del Mundo celebrados en Chicago y en el de Ciudad del Cabo. El primero tuvo lugar en 1893, año en que se celebró la Exposición Colombina de Chicago, en conmemoración del IV Centenario de la llegada de la llegada de Colón a América. En ese marco se celebró el *I Parlamento de las Religiones del Mundo*, que congregó a cerca de cincuenta religiones. El Comité estuvo formado por un rabino reformista, un unitarista, catorce pastores protestantes y el arzobispo católico de la arquidiócesis de Chicago. En el saludo dirigido a los participantes, el impulsor del Parlamento, Charles Carroll Bonney, anunciaba el nacimiento de una nueva fraternidad en el mundo del progreso humano: “la fraternidad entre las religiones”. Eso sucedía en medio de la Modernidad, que había recluso a la religión en la esfera privada. El presidente del parlamento, John Henry Barrows, adoptó un tono ecuménico y se refirió al sabio Buda, al Sócrates buscador de la verdad, a Pablo de Tarso predicador de Jesús “a la sombra del Paternón” y a los apóstoles de la tolerancia Jeremy Taylor, John Milton, Abraham Lincoln, sin olvidarse de Lessing, quien un siglo antes, había escrito *Natán el sabio*, la obra que en plena Ilustración abría el camino del diálogo interreligioso desde la tolerancia y el respeto al pluralismo.

Las cuarenta y cinco religiones presentes concurrían en igualdad de condiciones. Ninguna se presentaba como superior a las demás. Con todo, no llegó a ser un parlamento intercultural, ya que estuvo marcado por el protagonismo anglosajón y por la centralidad del cristianismo. No estuvieron representados los aborígenes, los mormones, los afroamericanos, como tampoco los musulmanes, sikhs y budistas tibetanos. Hubo ausencia de los anglicanos por expresa prohibición de su Iglesia.

Justo un siglo después, se celebraba en la misma ciudad norteamericana el *II Parlamento de las Religiones del Mundo*, al que asistieron 6.500 personas pertenecientes a numerosas religiones: hinduismo, budismo, taoísmo, jainismo, judaísmo, cristianismo, neopaganismo, sikhs, teosofía, Bahai, Brahma Kumaris, organizaciones interreligiosas y otras muchas cuyas firmas no son identificables. Ha sido considerado el mayor encuentro de representantes de las religiones del mundo de toda la historia.

En él se constató la enorme influencia que las religiones siguen ejerciendo en la conducta de gran cantidad de seres humanos y en la marcha de la humanidad. En un clima de diálogo, y dejando a un lado lo que pudiera separarlas en los terrenos moral y doctrinal, las religiones tomaron conciencia de su responsabilidad a nivel planetario y vieron la necesidad de asumir como propios los grandes desafíos de la humanidad.

El III Parlamento de las Religiones se celebró en Ciudad del Cabo del 1 al 8 de diciembre de 1999 con la participación de alrededor de 7000 personas pertenecientes a más de setenta y cinco países, que analizaron los grandes problemas del mundo actual, se buscaron convergencias éticas y se propusieron acciones comunitarias [14]. Fue una maravillosa experiencia de diversidad cultural, religiosa y espiritual, de encuentro e intercambio.

En la Asamblea del Parlamento había más de 350 personas, que eran dirigentes religiosos y espirituales, activistas y expertos. Estaban presentes también cerca de 100 observadores representantes de diferentes instituciones sociales no religiosas, como el mundo de la educación, de las finanzas, de los medios de comunicación, de las artes, de las ciencias naturales, así como organizaciones no gubernamentales e intergubernamentales. La presencia de estos representantes permitió abordar las posibilidades de una “cooperación creativa” en proyectos y acciones concretas entre las instituciones dirigentes y las religiones. Se presentaron más de doscientos proyectos.

Esta Asamblea no debe entenderse como una asamblea legislativa ni o como una plataforma para hacer discursos, aprobar acciones políticas o resoluciones. Fue un foro de diálogo y de relación mutua. Hace un llamamiento a las instituciones dirigentes al diálogo activo y permanente en torno a la creación de un “futuro justo, pacífico y duradero para la prosperidad de toda la comunidad humana” (p. 53). El llamamiento se hace a ocho tipos de instituciones: religión y espiritualidad; gobiernos; agricultura, trabajo, industria y comercio, educación; artes y medios de comunicación; ciencias naturales y medicina; organismos intergubernamentales internacionales; organizaciones de la sociedad civil.

Se proponen seis caminos:

- Creación de una comunidad en la diversidad (pluralismo, diversidad y diálogo).

Compromiso por el sostenimiento (ecología).

- Aspiración a la justicia (pobreza y desarrollo); con el que están conectados: la solidaridad y el servicio; la búsqueda de un fundamento espiritual; la colaboración creativa

6. Tareas comunes de las religiones

Para que el diálogo no se quede en un simple ejercicio de buenos modales, debe desembocar en una serie de tareas comunes que han de asumir las religiones, más allá de sus diferencias doctrinales, rituales o morales. Dichas tareas son especialmente urgentes tras los sucesos del 11 de septiembre, que han podido ofrecer una visión distorsionada del fenómeno religioso, al que fácilmente suele asociarse con el fundamentalismo que desemboca en violencia.

1. *Promover y potenciar el diálogo interreligioso e intercultural*, frente a los enemigos de la interculturalidad, que se obstinan en la defensa del choque de civilizaciones y del conflicto entre culturas como paso obligado y método necesario para el logro de la hegemonía de la cultura occidental sobre las demás. Los máximos representantes de esta postura son Samuel Huntington, en *El choque de civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial* [15], y Bernard Lewis, en *Las raíces de la ira musulmana*. La tesis del Huntington es expuesta en *Choque de civilizaciones* en estos términos: “La fuente esencial de conflicto en este mundo nuevo no será fundamentalmente ideológica ni fundamentalmente económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente predominante de conflicto serán de tipo cultural. Las naciones Estado seguirán siendo los actores más poderosos en la política mundial, pero los principales conflictos de dicha política se producirán entre naciones y grupos de civilizaciones distintas. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas divisorias entre civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro”. Occidente debe mantener su superioridad tecnológica y militar sobre otras civilizaciones y contener el desarrollo del poder militar –tanto convencional como no-convencional- de China y los países islámicos. Las pretensiones universalistas de Occidente le llevan derechamente a entrar en conflicto con otras civilizaciones, especialmente con China y el islam, las que, a su juicio, tienen capacidad para apropiarse de más zonas de influencia en el mundo. “En este momento –ha declarado recientemente Huntington-, el islam es la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas”. Por eso, Occidente tiene que reforzar su hegemonía para liberarse él.

Mi planteamiento va en otra dirección. Dada su radicación en plurales escenarios culturales, las grandes religiones se encuentran en condiciones especialmente favorables para facilitar el diálogo entre las distintas culturas, civilizaciones y cosmovisiones. Por eso, deben evitar caer en la trampa, o mejor en la provocación, que las tiende Huntington de entrar en la guerra de civilizaciones por él diseñada para asegurar la hegemonía de Occidente. Creo, más bien, que pueden jugar un papel importante en el “diálogo de civilizaciones” que propusiera Roger Garaudy hace un cuarto de siglo [16]. Las religiones y las civilizaciones no son entidades cerradas, como ha demostrado brillantemente el intelectual palestino Edward Said [17].

La interculturalidad constituye la otra cara de la globalización. Si ésta aboga por el modelo único de pensamiento, de cultura, de política y de economía, la interculturalidad subraya la heterogeneidad y el mestizaje de culturas, religiones, lenguas, cosmovisiones, etc. Si la globalización defiende el etnocentrismo y afirma la validez universal de una cultura, la occidental, y su hegemonía sobre las demás, la interculturalidad promueve la conciencia de igualdad entre todas las culturas y el reconocimiento de sus valores sin jerarquizaciones previas. Si la globalización se basa en una relación asimétrica entre la cultura dominante y las culturas dominadas, la interculturalidad defiende la posibilidad de interacción simétrica horizontal entre todas las culturas.

La interculturalidad es una experiencia de apertura respetuosa al otro, mediante el diálogo y la acogida, que obliga a replantear la propia vida personal y la vida de los grupos humanos. No se trata, por tanto, de una adaptación forzada o impuesta por las circunstancias. Implica la apertura a la pluralidad de textos y contextos, culturas y religiones consideradas como sujetos activos y fuentes de conocimiento. Es encuentro dialógico, que ayuda a pensar la realidad de forma nueva.

2. *Compromiso por la paz y la no-violencia.* Es verdad que las religiones han sido históricamente fuente de violencia. Pero las propuestas de un mundo reconciliado se encuentran en todas las tradiciones religiosas y en la mayoría de sus líderes: Buda, Confucio, Jesús de Nazaret, Gandhi, Luther King. “No-matarás” es un imperativo común a la mayoría de las tradiciones religiosas y éticas. La no-violencia es un método de acción y un estilo de vida.

3. *Creación de redes de solidaridad interhumana y trabajo por un orden internacional justo.* La proyección internacional de las grandes religiones facilita esa tarea. Ello exige superar los localismos y las endogamias en que con frecuencia se ven envueltas las comunidades religiosas.

4. *Práctica de la tolerancia y de la acogida.* Las religiones han sido y siguen siendo ejemplos de intolerancia para quienes disienten en su interior y de persecución para quienes no profesan su credo. Y, sin embargo, poseen en su interior gérmenes de acogida y respeto hacia otros credos y otras concepciones de la realidad. La hospitalidad para con los extranjeros es una de las principales exigencias éticas de muchas de las religiones. Como ya vimos más arriba, hay que respetar la pluralidad de manifestaciones de lo divino, de lo sagrado, siempre que no adopten formas fanáticas, excluyentes, xenóforas.

5. *Eliminación de las discriminaciones de género y construcción de una comunidad de mujeres y hombres bajo el signo de la igualdad.* La mayoría de las religiones tiene una ideología androcéntrica, que se traduce miméticamente en una organización patriarcal que excluye a las mujeres de las mediaciones rituales para el acceso a lo sagrado y de los ámbitos de responsabilidad. Sin embargo, en muchas de

ellas hay tradiciones igualitarias no suficientemente desarrolladas y experiencias inclusivas paradigmáticas, que pueden iluminar el trabajo por la igualdad en nuestras sociedades pensadas androcéntricamente y estructuradas patriarcalmente.

6. *Compromiso en la defensa de la vida de los seres humanos y de la naturaleza.*

La religión del ser humano con la naturaleza y la interdependencia de todos los seres vivos se encuentran en la base de algunas religiones, que pueden contribuir a superar el antropocentrismo tan presente en el paradigma filosófico occidental y en su correspondiente modelo de desarrollo científico-técnico. El pensamiento ecologista actual y sus propuestas políticas, económicas y sociales alternativas no deberían renunciar en este campo a las aportaciones de las religiones, en cuyo se están llevando a cabo teologías en clave ecológica.

7. En torno al 20% de la población mundial se ubica en el espacio plural de la increencia (ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc.). Las religiones deben *respetar a las personas no creyentes y las razones de su increencia*, que son tan poderosas como las convicciones de los creyentes. Los derechos de la fe y los de la increencia merecen el mismo reconocimiento. Por ende, cualquier guerra religiosa contra los increyentes o de éstos contra los creyentes me parece un signo de intolerancia. Un ejemplo de discurso religioso intolerante con la “increencia” es el de Osama Bin Laden, tras el inicio de los bombardeos de los Estados Unidos contra Afganistán: “Cada musulmán después de este acontecimiento debe luchar por su religión, atacar a los altos funcionarios de EE.UU., empezando por el jefe internacional de los *infiel*es, Bush y su equipo, que hicieron un despliegue de vanidad con sus hombres y caballos, y a aquellos que volvieron incluso a países que creían en el Islam contra nosotros, el grupo que apeló a Dios, el Omnipotente, el grupo que rehúsa ser sojuzgado en su religión...”. Ese discurso divide el mundo en creyentes e infiel

y llama a combatir a éstos: “Yo les digo a ellos que estos acontecimientos han dividido al mundo en dos campos, el de los creyentes y el de los infiel

Dios nos proteja a nosotros y a vosotros de ellos. Cada musulmán debe levantarse para defender su religión. El viento de la fe está soplando y el viento del cambio está soplando para expulsar al demonio de la Península de Mahoma, la paz sea con él”.

La apelación a Dios para justificar la captura de Bin Laden (¡hay que detener a Bin Laden, vivo o muerto!, dijo Bush) y los ataques contra la población afgana estuvo presente asimismo en dos discursos del presidente norteamericano, George Bush: el que anunciaba el inicio de la intervención militar contra Afganistán: “Dios siga bendiciendo a América”, y el que, seis meses después del atentado contra las Torres Gemelas, anunciaba el próximo enemigo a batir, Irak: “Dios bendiga a la coalición”. En la misma línea hay que situar su apropiación de las palabras de Cristo para exigir a otros países la aceptación de su estrategia “anti-terrorista”: “Quien no está conmigo, está

contra mí". Bush utiliza un esquema dualista en el análisis de la realidad, estableciendo una neta distinción entre el Bien y el Mal y presentando a países como Iran, Irak y Corea del Norte como el *eje del Mal*. Es un discurso muy propio de los presidentes norteamericanos desde la época de la guerra fría en que se presentaban como los grandes salvadores de la civilización cristiana occidental frente al comunismo ateo.

8. *Las religiones son portadoras de preocupaciones antropológicas, de preguntas significativas por el sentido y el sin-sentido de la vida y de la muerte, de experiencias límites y de propuestas alternativas de vida no mediadas por la razón calculadora.* Constituyen, a su vez, lugares privilegiados de apertura a los mundos inexplorados de la trascendencia, la espiritualidad, la experiencia del misterio y la vivencia de lo sagrado, sin que ello suponga caer en sacralizaciones ni implique la aceptación de un credo concreto. Más allá de nuestras creencias o increencias, no podemos renunciar a ese caudal de sabiduría. Renunciar a él supondría un empobrecimiento cultural. En su obra *Ritual y religión en la formación de la humanidad*[18], el antropólogo Roy A. Rappaport considera la religión tan importante como la invención del lenguaje y de la cultura. Y concede gran importancia a las experiencias de lo sagrado en los procesos de adaptación de las distintas unidades sociales en que la especie humana se ha organizado. El nacimiento y la evolución de la religión, por una parte, y el origen y el desarrollo de la humanidad, por otro, son dos fenómenos "estrechamente conectados". En ausencia de la religión, cree Rappaport, la humanidad quizá no hubiera sido capaz de salir de su estado prehumano o protohumano.

9. Si las religiones de la tierra quieren ser reconocidas y tenidas en cuenta, si pretenden mantenerse vivas y no quieren automarginarse, han de ejercer una función que les es inherente a la mayoría de ellas, la *terapéutica*. Lo que significa que han de contribuir a la curación física, mental y espiritual del ser humano, que vive una experiencia de alienación y desgarro y se encuentra integrado acriticamente en el sistema, que le chupa la sangre, lo fagocita y lo deja sin defensas. El ejercicio de este tipo de terapia integral es hoy más necesario que nunca y, por lo demás, no se aleja de la función fundamental asignada a las religiones: la *soteriológica*. Se trata, en realidad, de su traducción en la vida cotidiana. Es esa función la que subraya con especial intensidad el teólogo y terapeuta alemán Eugen Drewermann en su amplia producción escrita.

10. El horizonte de las religiones es la *alteridad y la diferencia*, pero no como conceptos de la razón pura, sino como concreciones prácticas de la función sanadora a la que antes me refería. El principio-alteridad se traduce en el reconocimiento y la acogida de los otros, pero privilegiando a los otros subyugados, vencidos, humillados, a quienes hay que ayudar a levantarse de su estado de postración. El principio-diferencia se traduce en el respeto y aceptación de los diferentes, pero privilegiando a quienes pertenecen a culturas, razas, etnias, lenguas, modos de vivir o de pensar olvidadas o

negadas. Ambos principios llevan a abrirse a los otros y a los diferentes como otros y diferentes, no como meras proyecciones de nuestras aspiraciones y nuestros fracasos, de nuestras esperanzas o nuestros temores. Si las religiones utilizaran a los otros como proyecciones, caerían en un “narcisismo religioso”, que es tan patológico como el resto de los narcisismos.

11. Las religiones, al menos las reveladas y las dogmáticas, tienden a mirar al pasado y a reproducir en el presente los modelos organizativos morales y doctrinales de épocas anteriores, apelando a una revelación a la que hay que ser fiel, a un “depósito de la fe” que tiene que transmitirse íntegro en todo tiempo y lugar o a una “tradicción” que no se puede traicionar. Pero son, también, movilizadoras de energías utópicas, generadoras de actitudes éticas solidarias e impulsoras de prácticas liberadoras.

12. Las religiones no pueden caer en actitudes de autocomplacencia que le impidan ver la viga en el ojo propio mientras están viendo la paja en el ajeno. Han de acoger las críticas que proceden de los distintos campos de la reflexión y del quehacer humano: crítica filosófica, social, política, económica, antropológica, psicológica, sociológica, ética, jurídica, etc. Y, quizá lo más importante, adoptar una actitud de autocritica y aprender de los propios errores.

13. Las religiones han de renunciar a todo intento de sacralizar las realidades terrenas, que poseen significación y relevancia por sí mismas, sin necesidad de recurrir a sistemas religiosos que las legitimen. Deben defender la laicidad de los Estados, que se validan por la voluntad popular. Las religiones pueden jugar un papel muy importante tanto en el paso de la transición a la democracia como en la consolidación de los procesos democráticos. Lo que implica la defensa de los derechos humanos y la escrupulosa vigilancia y puntual denuncia de su transgresión. Y todo ello sin confundirse con el sistema, ni integrarse en él, sino manteniendo su función crítica, que es inherente a todas las religiones conforme a su concepción del mundo y a su sistema de valores. El comportamiento real de las religiones en este campo ha sido –y lo sigue siendo hoy– muy contradictorio: va desde el apoyo a golpes de Estado contra el poder legítimamente constituido y la legitimación institucional de las dictaduras, hasta el apoyo, que en muchos casos ha sido decisivo, a la consolidación de la democracia, y la animación de procesos revolucionarios.

14. Las religiones no están exentas de practicar en su seno la democracia y los derechos humanos que predicán para la sociedad. Todo lo contrario, deben dar ejemplo. Para ello necesitan superar la organización piramidal, que caracteriza a muchas de ellas, y dotarse de estructuras democráticas que faciliten la participación de las personas a ellas vinculadas en todos los niveles, desde la elección de los responsables hasta la intervención en las tomas de decisiones sobre aspectos que afectan a la orientación de la

religión, y en todos los campos, doctrinal, moral, cultural, etc. Ello implica el reconocimiento de los derechos humanos de todos los miembros adscritos a las diferentes religiones y el respeto al pluralismo en su seno.

15. Las religiones pueden contribuir a cambiar el rumbo de la globalización neoliberal, excluyente e insolidaria, propiciando una globalización alternativa: de la solidaridad, de la esperanza, de los derechos humanos y de las luchas de los excluidos. Todo ello desde el respeto a las identidades culturales y religiosas, y a los itinerarios de cada religión, sin imponer un único modelo de creencias.

Uno de las mediaciones más adecuadas para trabajar en esta dirección son los Foros Sociales Mundiales celebrados en Porto Alegre (Brasil) en 2001, 2002 y 2003, que constituyen unos espacios privilegiados de encuentro y reflexión de los movimientos de resistencia a la globalización neoliberal con dos objetivos principales: a) la superación de la dominación que imponen los mercados tanto en cada país como en las relaciones internacionales, y sobre todo en los países del Tercer Mundo; b) la propuesta de alternativas que den prioridad al desarrollo humano.

A pesar de las dificultades y de la resistencia que oponen los organismos internacionales que controlan la globalización, la alternativa es posible y necesaria. Las religiones deben renunciar al fatalismo que las ha caracterizado durante tantos siglos y han de asumir la consigna del *Foro Internacional de las Alternativas*: “es tiempo de revertir la historia”. Reversión de la historia que implica lo siguiente: encarar la crisis de civilización optando por la defensa del derecho de la vida; ejercer la ciudadanía y los derechos que ello comporta; poner la economía al servicio de los pueblos; rechazar el poder del dinero; derribar el muro de separación entre Norte y Sur; mundializar las luchas sociales y hacerlas converger en la construcción de un mundo de justicia e igualdad; generar un pensamiento creador y universal intercultural; despertar la esperanza de los pueblos.

16. En conclusión, creo puede afirmarse que hay más verdad en todas las religiones que en una sola. Esto se comprueba a través del estudio de las diferentes manifestaciones religiosas a lo largo de la historia con el concurso de las ciencias de la religión y, sobre todo, en el ejercicio del diálogo interreligioso. Pero la verdad no debe entenderse aquí sólo en el plano noético, aunque no puede descuidarse, sino en su sentido ético-práxico. Conocer a Dios en la mayoría de las religiones consiste en vivir a Dios y practicar la justicia, su justicia, no la de los seres humanos. Creo que a la mayoría de las religiones se les podría aplicar lo que Marx dijera de los filósofos en su tesis XI sobre Feuerbach: “Hasta ahora los filósofos (las religiones) se han dedicado a interpretar en mundo (a Dios). De lo que se trata ahora de transformarlo (de practicarlo)”.

La comunicación a establecer entre las religiones no puede quedarse en un diálogo entre caballeros que disfrutan coloquiando sobre todo lo divino y lo humano en actitud ociosa como si no tuvieran otra tarea en la vida. El diálogo ha de tener un horizonte, un punto de partida y una meta.

- El horizonte son las víctimas del sistema, más de dos terceras partes de la humanidad que viven en condiciones infrahumanas por causa de las estructuras injustas e insolidarias. Muchas de esas personas están vinculadas a creencias religiosas que no siempre contribuyen a mejorar las condiciones de vida de las personas y comunidades creyentes.

- El punto de partida es la experiencia humana y religiosa que las personas y las comunidades creyentes viven en el corazón de una sociedad injusta y desigual, y no la defensa de las propias instituciones de lo sagrado. Las mediaciones institucionales con frecuencia constituyen un obstáculo para la vivencia auténtica de la fe. Recuerdo a este respecto un chiste del humorista español El Roto, con motivo de la Guerra contra Irak, donde se veía a un Dios pensativo dentro de su triángulo, que decía: “He decidido darme de baja de todas las religiones”.

- El punto de llegada será la construcción de una sociedad multicultural, multiétnica y multirreligiosa, tolerante y justa, sororal y fraterna, y no necesariamente consensos en torno a doctrinas sobre Dios o el más allá. Las cuestiones doctrinales deben discutirse con el rigor que merecen, pero pueden quedar abiertas.

Bibliografía

- Alí, T., *El choque de los fundamentalismos. Cruzadas, yihad y modernidad*, Alianza, Madrid, 2002;
- Bada, J., *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996;
- Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000;
- Filoramo G. y otros, *Historia de las religiones*, Crítica, Barcelona, 2000;
- Filoramo, G. (dir.), *Enciclopedia de las religiones*, Akal, Madrid, 2001;
- Fornet-Betancourt, R., *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001;
- Huntington, S., *El choque de civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997;
- Küng, H. y Kuschel, K.-J., *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid 1994;
- Küng, H., *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid 2000, 5ª ed.;
- Küng, H., *Reivindicación de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 2002;
- Kuschel, K.-J., *Discordia en la casa de Abrahán*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996;

Mardones, J.M. (dir.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Verbo Divino, Estella, 2000;

Pieris, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000;

Rappaport, Roy A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid, 2001;

Tamayo-Acosta, “El miedo de la Iglesia Católica al diálogo interreligioso”, en CRISLAM, *Quinto Congreso Internacional a Distancia*, Madrid, 2002, 57-76;

Tamayo-Acosta, “Fundamentalismo y religiones”: El Norte de Castilla, 23 de enero de 2002; Tamayo-Acosta, “Fundamentalismo y diálogo interreligioso”, en F. Américo (ed.), *Religión, religiones. Identidad, identidades*, Madrid, 2003;

Tamayo-Acosta, “Hacia una ecumene de las religiones”, en Tamayo-Acosta, J. J. (dir.), *Diez palabras clave sobre globalización*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2002, 357-396;

Tamayo-Acosta, J.J., *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2000, 2ª ed.;

Vallescar, D. de, *Cultura, multiculturalidad e interculturalidad*, PS, Madrid 2000; Varios, “El cristianismo y las grandes religiones”: *Concilium* 203 (1986);

Varios, “El fundamentalismo en las grandes religiones”: *Concilium* 241 (1992);

Vigil, José María, *Curso de Teología del pluralismo religioso*, en <http://servicioskoinonia.org/teologiapopular>

Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, Santillana, Madrid, 1997.

Notas:

1.- M. E. Marty, “¿Qué es el fundamentalismo? Perspectivas teológicas”. *Concilium* 241 (junio 1992) 25.

2.- N. Lohfink-R. Pesch, *Weltgestaltung and Gewaltlosigkeit*, Düsseldorf 1978, 13.

3.- R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den Biblischen Schriften*, Munich 1978, 58.

4.- Cf. P. Knitter, La teología católica en el pensamiento católico: *Concilium* 203 (1986) 123-134. Dicha tipología es asumida por R. Gibellini en su riguroso estudio sobre la actual "teología ecuménica", dentro de la obra *La teología del XX seculo*, Queriniana, Brescia 1993, 3ª ed., 545-558.

5.- Cf. K. Rahner, “El cristianismo y las religiones no cristianas”, en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1964, 135-156. El artículo recoge una conferencia pronunciada por Rahner en Eichstätt (Baviera) en 1961, por tanto, antes del concilio Vaticano II.

6.-P. Knitter, o. c., 126.

7.- Cf. J. Hick, *God Has Many Names*, Westminster J. Knox, Louisville 1982; id., Problems of Religions Pluralism, St. Martin, Nueva York 1988; J. Hick-P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988; P. Knitter, *No Other Name*.

A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions, Orbis Books, Maryknoll 1985; S. Samartha, *One Christ-Many Religions. Toward a Revised Christology*, 1990.

8.- P. Knitter, a. c., 130. Cf. también, P. Knitter, *No other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll 1985; I. Puthiadam, *Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista*: *Concilium* 155 (1980) 274-288; A. Pieris, *Hablar del Hijo de Dios en las culturas no cristianas de Asia*: *Concilium* 173 (1982) 391-399; M. Fraijó, *El monoteísmo entre la universalidad y el particularismo*: *Iglesia Viva* 158 (1992) 137-192.

9.-Cf. P. Knitter, a. c., 130-133; J. Sobrino, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1989; *Cristianisme i Justícia, Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1995;

10.- J. Sobrino, "El Vaticano II y la Iglesia en América Latina", en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 118.

11.-R. Panikkar, "Diálogo intrarreligioso", en C. Floristán y J.J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1148.

12.-Los datos de la encuesta han sido recogidos y comentados en la revista *Encuentro islamo-cristiano*: n. 342 (octubre 2000).

13.-M.J. Larra, *Obras Completas*, Madrid, 1960, 292-293.

14.-Cf.G. Gebhardt, "De Chicago al manifiesto de Ciudad del Cabo de 1999": *Concilium* 292 (septiembre de 2001), pp. 533-551.

15.-Paidós, Barcelona, 1997.

16.- Garaudy, R., *Diálogo de civilizaciones*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1977.

17.- E. Said, "El choque de ignorancias": *El País*, 16 de octubre de 2001, 23-24.

18.-Cambridge University Press, Madrid, 2001.