
CÓMO EVANGELIZAR EN UNA SOCIEDAD RELIGIOSAMENTE PLURAL

Luis González-Carvajal Santabárbara

PLURALISMO RELIGIOSO

Todavía no puede compararse el pluralismo religioso existente en España con el de la mayoría de los países occidentales, pero ciertamente el actual mapa de creencias —de creencias y de increencias— es muy distinto al de los siglos pasados. He aquí cómo ha evolucionado en el último medio siglo la autoidentificación religiosa de los españoles:

AUTOIDENTIFICACIÓN RELIGIOSA DE LOS ESPAÑOLES	1965 Fuente: Demoscopia	2007 Fuente: Investiga (antes Gallup)
Católicos practicantes	83	36,3
Católicos no practicantes	15	37,5
Pertenecientes a otra religión	0	4,5
Indiferentes	-	10,8
No creyentes (ateos e indiferentes)	2	9,7
NS/NC	0	1,8

Ha habido, como vemos, un descenso espectacular de los católicos practicantes —muchos de ellos para convertirse en esa figura tan extraña de católicos no practicantes— y han aumentado notablemente los no creyentes —ateos, agnósticos e indiferentes—, así como los pertenecientes a otras religiones.

En nuestro mundo globalizado, igual que se han terminado los mercados cautivos, podemos decir también que para las religiones se han acabado los tiempos de monopolio, cuando los individuos que demandaban religión sólo podían acudir a un «proveedor»: su propio párroco, por muy limitado que fuera. Como decía Harvey Cox hace ya unos años, hoy «los muchachos del “Hare Krishna” cantan su salmodia en la Plaza de San Pedro de Roma».

En realidad, no se conoce con precisión el grado de pluralismo religioso existente en España, dado que está prohibido por la Constitución preguntar por las creencias al recoger datos para el censo. Mientras los estudios sociológicos sitúan el porcentaje de personas pertenecientes a una religión distinta de la Católica entre el 4 y el 4,5 %, sumando las cifras facilitadas por las diversas religiones, el porcentaje se elevaría casi hasta el 7 %.

Combinando distintas fuentes podríamos aventurar que encabezan la lista los musulmanes (3 %); la mayoría de los cuales proceden de la inmigración, sin olvidar las poblaciones de Ceuta y Melilla, pero hay un número importante de españoles conversos (alrededor de 50.000). Con un porcentaje ligeramente inferior al 3 % estarían los protestantes; más de la mitad son extranjeros comunitarios (jubilados alemanes o nórdicos, y trabajadores de multinacionales) o bien han llegado desde América Latina, pero es sabido que existen Iglesias protestantes en España desde el siglo XVI. Los ortodoxos supondrían el 1,4 %, sobre todo debido al elevado número de inmigrantes rumanos. Las demás religiones tienen una implantación mucho más baja: testigos de Jehová (0,3 %); adventistas del Séptimo Día (0,2 %); judíos (0,1 %); mormones 0,1 % y budistas 0,9 %, muchos de los cuales son españoles conversos.

DOS FORMAS DIFERENTES DE COMPARTIR LA FE QUE PROFESAMOS

Compartir con los demás la fe que profesamos es una exigencia de la naturaleza misma de esa fe. Igual que el agua no puede dejar de mojar, el

creyente no puede dejar de compartir su fe con los demás. Y si no la comparte es que no tiene verdadera fe.

Debemos compartir con los demás nuestra fe de dos formas diferentes según sean los destinatarios:

Hacia quienes no pertenecen a ninguna religión el compartir la fe adopta la forma del anuncio del Evangelio. En seguida veremos cómo se hace; de momento me limito a señalar que no deberíamos lamentar esa nueva situación de pluralismo religioso que vivimos. Empleando un símil económico, decía Lluís Oviedo que «las situaciones de monopolio o semi-monopolio religioso traen como consecuencia un descenso en la calidad de la oferta y una constante pérdida de atención religiosa, mientras que las situaciones de alta competencia entre ofertas religiosas incrementa la calidad y obtiene mejores resultados». La competencia no implica renunciar al ecumenismo, «pero sí su redimensionamiento: no parece que el fin de los esfuerzos eclesiales tenga que ser la mayor unidad y el acuerdo con otras confesiones e incluso religiones, sino alcanzar las condiciones para una mejor competencia leal y para una rivalidad sana y constructiva». Salvando las distancias, podríamos comparar el pluralismo religioso existente en España a la presencia en el interior de la Iglesia de multitud de carismas, grupos y movimientos que no disimulan la concurrencia entre ellos, pero se trata de una competencia leal que enriquece al conjunto de la Iglesia y a cada uno de esos grupos en particular.

En cuanto a los pertenecientes a otras religiones, el compartir nuestra fe con ellos debe adoptar la forma del diálogo interreligioso. «El diálogo interreligioso —dijo Juan Pablo II— forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia» (*Redemptoris missio*, 55 a).

El Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, en un documento conjunto titulado *Diálogo y anuncio*, decían: «El anuncio y el diálogo, cada uno en su propio ámbito, son considerados como elementos esenciales y formas auténticas de la única misión evangelizadora de la Iglesia» (n. 2); «están íntimamente ligados, pero no son intercambiables» (n. 77). En el acercamiento de los cristianos a las demás religiones «mediante el diálogo, ¿cómo pueden dejar

de sentir la esperanza y el deseo de compartir con los demás la propia alegría de conocer y seguir a Jesucristo, Señor y Salvador?» (n. 83).

Una vez haya explicado cómo debemos anunciar el Evangelio a quienes no pertenecen a ninguna religión hablaré del diálogo interreligioso.

EVANGELIZACIÓN DE LOS NO CREYENTES

En el Nuevo Testamento encontramos dos modos de anunciar el Evangelio que, lejos de ser excluyentes, se exigen mutuamente: el testimonio silencioso y el anuncio explícito de Jesucristo.

El testimonio silencioso

El primer modo es por testimonio silencioso de la Iglesia. Es necesario que la Iglesia en su conjunto, cada una de las comunidades cristianas e incluso cada cristiano en particular sean «amables», en el sentido etimológico de la palabra; es decir, deben manifestar, por la calidad de su vida evangélica, por la belleza y autenticidad de su oración litúrgica, por su mutua ayuda fraterna, por la seriedad de su compromiso con los grandes problemas de la humanidad, la fuerza vivificadora del Evangelio. Recordemos que Jesús pidió al Padre «que todos sean uno para que el mundo crea» (Jn 17, 21). Es también el mensaje de los sumarios que aparecen en los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles: «Todos los creyentes vivían unidos (...), gozaban de la simpatía de todo el pueblo y el Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar» (2, 44-47).

Podemos rastrear este modo de evangelizar por el atractivo de la vida creyente ya en el Antiguo Testamento. Según una antigua tradición profética, los paganos no se incorporarían al Reino de Dios como

consecuencia del trabajo misionero, sino debido a la fascinación que el pueblo de Dios ejercería sobre ellos:

«Al final de los tiempos
quedará afianzado el monte de la Casa del Señor;
sobresaldrá sobre los montes,
descollando entre las colinas.
Confluirán a él todas las naciones,
vendrán pueblos numerosos que dirán:
“Venid, subamos al monte del Señor,
a la Casa del Dios de Jacob”» (Is 2, 2-3).

Recordemos que Jesús dijo: «Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte» (Mt 5, 14). En su pensamiento estaba, pues, que la comunidad de sus seguidores debía ser esa ciudad sobre el monte de la que hablaba el primer Isaías; aspecto, por cierto, en el que insistió repetidas veces el Concilio Vaticano II (SC 2, LG 36 b, UR 2 e).

Notemos que Jesús no dice que «debemos ser» la luz del mundo, sino que «somos» la luz del mundo. Esto me parece importante para evitar una concepción activista de la evangelización. El testimonio no es primariamente una cuestión *de obrar*, sino una cuestión *de ser*. Si una comunidad cristiana es verdaderamente tal, se convierte sin más en anuncio del Evangelio; si un cristiano lo es realmente, ejerce sin más una atracción sobre los demás. O, como decía Bergson, los santos «no tienen necesidad de exhortar; les basta existir; su existencia es una exhortación».

Dentro de esta tradición, para que la Iglesia lleve a cabo la misión que le ha sido encomendada —anunciar y extender el Reino de Dios— lo único decisivo es que en ella se haga presente la «escatopraxis» (la praxis del final de los tiempos); es decir, una alternativa radical de vida basada:

- En la *intimidad con Dios* «que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!» (Rom 8, 15).

- En la *igualdad humana*: «No llaméis a nadie “padre”, ni “maestro”, ni “señor” en la tierra, porque uno solo debe ser vuestro Padre, Maestro y Señor: El del Cielo. Todos vosotros sois *hermanos*» (Mt 23, 8-10).

- En la autoridad como *servicio*: «Ya sabéis que en la tierra lo normal es que los jefes se endiosen. ¡Que no sea así entre vosotros! Entre vosotros el primero debe ser el esclavo de todos» (Mt 20, 25-28).

- En la *libertad*: «Para ser libres nos liberó Cristo, de modo que manteneos firmes y no os dejéis poner otra vez el yugo de la esclavitud» (Gal 5, 1).

- En el *compartir* frente al *atesorar*: «Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y así Dios será tu tesoro. Luego ven, y sígueme» (Mt 19, 21).

- En el *amor incondicional*: «Os doy un mandamiento nuevo: Que os améis unos a otros como yo os he amado» (Jn 13, 34); es decir, hasta dar la vida por los demás (Jn 15, 13).

Comunidades donde se viva así serán, sin duda, «sociedades de contraste» (Gerhard Lohfink), capaces de mostrar al mundo que «el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5, 17).

Me preocupa profundamente que en nuestro país muchas personas, lejos de sentirse atraídas por la Iglesia, la viven como un obstáculo para creer. Según la Encuesta Europea de Valores de 2008, a la pregunta por el grado de confianza en una lista de 18 instituciones, los españoles situaron a

la Iglesia en el 16º lugar: ¡Hasta las empresas transnacionales les merecían más confianza! ¡Qué diferencia, por ejemplo, con respecto a Brasil, donde la Iglesia Católica ocupa el primer lugar de la lista desde hace muchos años!

Ciertamente, hoy la mayoría de los españoles no tienen experiencia inmediata de la realidad eclesial; dependen de la imagen que dan de ella los medios de comunicación y ésta suele ser incompleta —privilegiando las noticias negativas— e incluso tendenciosa.

Pero necesitamos igualmente reconocer que no todo lo hacemos bien. Debería hacernos pensar que veces quienes ven en la Iglesia un obstáculo para creer son personas cuya autenticidad y exigencia personal está por encima de toda duda. Recordemos el caso de Simone Weil, que en carta al dominico J. M. Perrin, escribió: «Amo a Dios, a Cristo y a la fe católica tanto como a un ser tan miserablemente insuficiente le sea dado amarles. Amo a los santos (...). Amo a los seis o siete católicos de espiritualidad auténtica que el azar me ha llevado a encontrar en el curso de mi vida. Amo la liturgia, los cánticos, la arquitectura, los ritos y las ceremonias católicas. Pero no siento en modo alguno amor por la Iglesia propiamente dicha, al margen de su relación con todas esas cosas a las que amo». Ella, que siempre había vivido un amor comprometido por los desheredados, se negó a bautizarse porque temía aburguesarse dentro de la Iglesia: «Incluso si tuviese la certeza de que el bautismo es condición absoluta de salvación, no querría, pensando en mi salvación, correr tal peligro». «Lo que me da miedo —explica— es la Iglesia como realidad social», porque «hay en mí una fuerte tendencia gregaria» y «sé que si en este momento tuviera ante mí una veintena de jóvenes alemanes cantando himnos nazis a coro, una parte de mi alma se haría inmediatamente nazi». «Hubo santos que aprobaron las Cruzadas o la Inquisición. (...) Debo pensar que tuvieron que estar cegados por algo muy poderoso. Ese algo es la Iglesia en tanto que realidad social».

No podemos olvidar que el mismísimo Concilio Vaticano II dijo aquello de que «en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los

defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión» (GS 19 c).

Esa falta de atractivo que la Iglesia tiene para muchas personas nos retrotrae a la famosa polémica de los años sesenta del siglo pasado sobre si no deberíamos optar acaso por una Iglesia de minorías. Desenfocaríamos la cuestión si pensáramos que lo que aquí se discute es el número de los cristianos. Ortega, en su famoso libro *La rebelión de las masas*, explica ya que ser masa o minoría no es cuestión de número, algo cuantitativo, sino más bien algo cualitativo: «masa» son quienes no hacen ningún esfuerzo de perfección y «minoría» son las personas que se exigen mucho a sí mismas; de modo que una u otra calificación no se basa en que haya mucha o poca gente: «Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no».

En este sentido, el cristianismo sólo puede ser de minorías. Recordemos aquello de Jesús: «Entrad por la puerta estrecha, porque es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición, y son muchos los que entran por él. En cambio es estrecha la puerta y angosto el camino que lleva a la vida, y son pocos los que lo encuentran» (Mt 7, 13-14).

Eso no quita que debemos avanzar gradualmente hacia la meta, pero lo que carece completamente de sentido es haber convertido los escrutinios del bautismo en retórica vacía. Lo verdaderamente tremendo es que también en el interior de la Iglesia se cumple el diagnóstico de Ortega: «*Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera*».

El anuncio explícito de Jesucristo

El segundo modo de evangelizar que encontramos en el Nuevo Testamento es más «militante». Lo propugna el final del Evangelio de San

Mateo: «Id y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28, 19) y lo encontramos realizado en los *Hechos de los Apóstoles*: Se envía *ad extra* (fuera de la comunidad) a hombres y mujeres convencidos, que extienden la Buena Nueva de Cristo Jesús y del plan salvador de su Padre.

Como es obvio, el mejor paradigma de este segundo modo de evangelizar en la Iglesia apostólica es San Pablo, que recorrió cuatro veces el Imperio romano anunciando a Jesucristo; así como en los tiempos modernos lo fue San Francisco Javier.

Pablo explica de modo muy sencillo por qué actuaba así: «Como tenemos aquel mismo espíritu de fe del que dice la Escritura: “Creí y por eso hablé” —Pablo cita aquí Sal 116, 10 por la versión de los LXX, que no es demasiado fiel al original hebreo—, también nosotros creemos y por eso hablamos» (2 Cor 4, 13). Es decir, todo aquel que tenga *verdadera fe* no puede dejar de anunciar a otros lo que cree.

Lleno de fuego misionero, Pablo confesaba: «Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; no tengo más remedio (ἀνάγκη, *anánkē*). Y ¡ay de mí si no evangelizase!» (1 Cor 9, 16). El uso de la palabra ἀνάγκη (*anánkē*) —que significa «fatalidad», «sino», «destino»— resulta verdaderamente inesperado, sorprendente. Naturalmente, Pablo ya no puede creer, como el griego cuando habla de ἀνάγκη (*anánkē*) o el romano de *fatum*, en la existencia de una fuerza ciega que se impone a los hombres, como la que llevó a Edipo a matar a su padre y casarse con su madre, pero ha querido esclarecer con esa palabra tan fuerte la comprensión que tenía de su propia existencia como apóstol. Una vez que se encontró con Cristo ya no podía dejar de predicar, igual que no podía dejar de respirar.

Exceptuando alguna vocación específica —como la de los Hermanitos y Hermanitas de Jesús, llamados a vivir el Evangelio en silencio—, lo

normal es que todo cristiano anuncie explícitamente a Jesucristo. «La boca habla de lo que rebosa el corazón» (Mt 12, 34).

En realidad, las dos formas de evangelizar que hemos encontrado en el Nuevo Testamento se exigen mutuamente:

Por admirable que sea el testimonio de vida de una comunidad cristiana, si sus miembros no explicitan por qué viven así, queda incompleto; la admiración de los demás comenzará y terminará en la propia comunidad, sin remitir a Cristo ni al reino de Dios; verán las «buenas obras» de la comunidad, pero no podrán «glorificar al Padre que está en los cielos», por seguir refiriéndonos al *logion* de Mt 5, 16.

Pero, a la vez, el anuncio explícito es ambiguo y necesita de una hermenéutica que es la praxis del evangelizador. Por ejemplo, que Reagan diga “¡Dios está con nosotros!” tras los primeros éxitos militares de la operación Tormenta del Desierto contra Irak es sustancialmente distinto a que la madre Teresa de Calcuta diga “¡Dios está con nosotros!” una noche en que con medios muy precarios en el centro de salud ven que una niña india de suburbio gravemente enferma comienza a mejorar.

En realidad, el libro de los Hechos de los Apóstoles podría haberse llamado con más precisión «Libro de los Hechos y de los Dichos de los Apóstoles».

Desgraciadamente, parece que en nuestras sociedades secularizadas existe un código implícito de conducta que considera inapropiado hacer públicas las propias creencias o preguntar a los demás por las suyas. Como puso de manifiesto el estudio de Andrés Tornos y Rosa Aparicio, eso parece propio «de personas “algo exageradas”, “algo fanáticas”, y no de personas corrientes». Se acepta la presencia pública de lo cristiano en cuanto ética, pero no en cuanto religión; es «políticamente correcto» hablar de solidaridad y de justicia social, pero no de Dios ni de la fe.

En su diálogo con González Faus, Ignacio Sotelo comentó: «De algunos colegas, con los que incluso he trabajado en cuestiones teóricas, he tardado años en saber que eran creyentes; no se notaba en su discurso ni en su comportamiento. Y de los que sabía que lo eran, cuando he intentado sonsacarles la idea que tuviesen de Dios, sin negar su fe, han evitado siempre entrar al trapo. (...) El tema de Dios se ha convertido en tabú para la inmensa mayoría, creyentes o no, y, por tanto, monopolio exclusivo de los profesionales, los teólogos, que son los únicos a los que se les oye hablar de Dios, pero tampoco del que experimentan, sino tan sólo del que manejan como “científicos”».

El hecho es que los cristianos europeos en general, y los españoles en particular, llevamos bastante tiempo viviendo una fe vergonzante y acomplexada, de riguroso incógnito, como si fuera una debilidad que debemos ocultar. Es la famosa «herejía emocional» de la que habló Biser.

Naturalmente, un cristiano acomplexado, aun en el supuesto — improbable— de que se atreviera alguna vez a abrir la boca para dar testimonio de Jesucristo difícilmente lograría atraer a nadie. En opinión de Dodds, una de las causas más importantes del éxito de la primera evangelización fue que, mientras los paganos habían perdido la confianza en sí mismos, el cristianismo aparecía a los ojos de todos «como una fe que merece la pena vivir porque es también una fe por la que merece la pena morir».

Necesitamos arrojar fuera de nosotros el demonio mudo porque sin anuncio explícito la fe no sólo pierde dinamismo misionero, sino que acaba desapareciendo. Explica la sociología del conocimiento que lo que no se expresa en la vida cotidiana no sólo va dejando de existir para los demás, sino incluso para nosotros mismos.

Volvamos una vez más al pasaje de la luz del mundo. Explicó Jesús que «nadie enciende una lámpara para ponerla debajo del celemín» (Mt 5,

15). La comparación resultaría entonces muy familiar porque el celemín era una medida para cereales que no faltaba en ninguna casa judía, entre otras razones porque era indispensable para medir los diezmos; de modo que los oyentes de Jesús comprendieron en seguida lo que quería decir: Poner la lámpara —una lámpara de aceite, como las que se empleaban entonces— debajo del celemín no sólo es absurdo porque así no puede alumbrar a nadie, sino además porque acabaría apagándose por falta de oxígeno.

Tomar conciencia de que la inmensa mayoría de los miembros de la Iglesia no están participando activamente en la tarea evangelizadora es tanto como tomar conciencia de que nuestra fe se está apagando; que *nosotros mismos necesitamos ser evangelizados*. Es tomar conciencia, en definitiva, no ya de que Francia o España son países de misión, como decían aquellos libros que tanta difusión alcanzaron hace cincuenta años, sino de que *la Iglesia misma es tierra de misión*. Por eso —como escribió Pablo VI— «evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma. Comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones para esperar, el mandamiento nuevo del amor» (EN 15 e).

DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Del anatema al diálogo

Vamos ahora al diálogo interreligioso que, según dijimos más arriba, es el modo específico de compartir nuestra fe con quienes pertenecen a otras religiones. No hace falta decir que, aunque demasiado tímidas todavía, las experiencias de diálogo interreligioso son una feliz novedad del tiempo en que vivimos. Es sabido que durante siglos las relaciones entre las distintas religiones se caracterizaron por la indiferencia, cuando no por la lucha abierta. Gandhi recuerda que, en su adolescencia, «los misioneros cristianos acostumbraban a situarse en una esquina próxima al instituto, predicando su religión e insultando a los hindúes y a sus dioses».

El Concilio nos invitó a practicar el diálogo interreligioso. La *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, promulgada el 28 de octubre de 1965, tras reconocer con naturalidad los profundos valores humanos y religiosos que se encuentran en dichas religiones, añade: «Por consiguiente, (la Iglesia) exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que en ellos existen» (*Nostra aetate*, 2 c).

Un año antes (el 17 de mayo de 1964) Pablo VI había instituido el Secretariado para los No Cristianos que, con la reforma de la Curia Romana promulgada por Juan Pablo II en la Constitución apostólica *Pastor Bonus* (28 de junio de 1988), se convirtió en el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso.

En Pentecostés de 1984, el todavía Secretariado para los no cristianos publicó, con motivo del 20º aniversario de su creación, un documento titulado *El comportamiento de la Iglesia frente a los adeptos de otras religiones: Reflexiones y orientaciones para el diálogo y la misión* [AAS 76 (1984) 816-828]. En él caracterizaba de este modo el diálogo interreligioso: «En un contexto de pluralismo religioso, el diálogo significa el conjunto de relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades de otras confesiones tendentes a un conocimiento y enriquecimiento recíproco» (n. 3). Puede tener diferentes formas: está el diálogo de la vida, por el cual las personas de diferentes religiones se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, diálogo que permanece abierto y disponible a todos (nn. 29-30); está el diálogo de un compromiso común en las obras de justicia y liberación humana (nn. 31-32); está el diálogo intelectual, en el que los especialistas ponen en común sus respectivos patrimonios religiosos, para profundizar la comprensión de los mismos (nn. 33-34); está, finalmente, en el nivel más profundo, el compartir las experiencias religiosas de oración y contemplación, en una búsqueda común del Absoluto (n. 35). En 1991, siendo ya Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, decía: «Sería conveniente no perder de vista esta variedad de formas de diálogo. Si se reduce al intercambio

teológico, el diálogo podría considerarse fácilmente como un producto de lujo (...), un campo reservado a los especialistas».

Lógicamente, el lugar que asignemos al diálogo interreligioso en la misión de la Iglesia dependerá, ante todo, de la valoración teológica que se haga de las tradiciones religiosas del mundo:

Por ejemplo, la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975) afirmó todavía que «las otras religiones no lograron establecer una relación auténtica y viva con Dios, por más que tienen, por decirlo así, sus brazos extendidos hacia el cielo» (53 b). Eso apenas deja espacio para el diálogo interreligioso. Propiamente, los pertenecientes a otras religiones sólo podrían ser considerados «beneficiarios de la evangelización».

En cambio, la *Redemptor hominis* de Juan Pablo II (1979) afirma ya: «Justamente los Padres de la Iglesia veían en las distintas religiones como otros tantos reflejos de una única verdad, como “gérmenes del Verbo”» (11 b). Eso ya no sólo posibilita, sino que exige el diálogo.

Aunque no se puede descartar que, como fruto del diálogo interreligioso se produzcan conversiones en uno u otro sentido, el fin del diálogo no es ése, sino el enriquecimiento mutuo.

La Declaración Final de la *Conferencia Teológica Internacional sobre la Evangelización y el Diálogo en la India* (Nagpur, 1971), decía que, mediante el diálogo interreligioso, tiene lugar un «enriquecimiento espiritual mutuo». La Primera Asamblea Plenaria de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC, *Federation of Asian Bishops' Conferences*), reunida en Taipei (Taiwan) del 22 al 27 de abril de 1974, afirmó que el diálogo con las religiones no cristianas «nos revelará también muchas riquezas de nuestra propia fe que quizás nosotros no hubiéramos percibido».

Podríamos decir que practicando el diálogo interreligioso nos acercamos unos a otros a la vez que ellos y nosotros nos acercamos a Dios; ambas cosas en el mismo movimiento. Doroteo de Gaza (s. VI) decía: «Imaginaos el mundo como un círculo en cuyo centro está Dios y cuyos rayos son las diferentes modalidades de vida de los hombres. Si todos los que quieren acercarse a Dios van hacia el centro del círculo, se acercan al mismo tiempo a los otros y a Dios. Cuanto más se acercan a Dios, más se acercan mutuamente. Y cuanto más se acercan mutuamente, más se acercan a Dios».

Las dificultades del diálogo

Es difícil practicar un verdadero diálogo y es más difícil todavía practicar el diálogo interreligioso.

Si no existe una *actitud sincera de búsqueda*, y por lo tanto alguna conciencia de duda, no cabe hablar de diálogo. Quien esté completamente satisfecho y seguro de las respuestas que ha dado a los problemas existenciales podrá, en el mejor de los casos, enseñar, pero, desde luego, no dialogar.

El diálogo requiere una *sinceridad total*. Por sinceridad entiendo, antes que decir la verdad, estar dispuestos a aceptarla. Las dificultades para dialogar radican a menudo en que el miedo y la inseguridad nos impiden poner en cuestión nuestras convicciones. Por lo general, las personas que tienen miedo de sus dudas, suelen decir que creen ciegamente. Necesitamos, por el contrario, rehabilitar el noble sentido de la duda. La duda propia de los grandes creyentes y de los verdaderos sabios.

Podría ser que el diálogo nos descubra cosas que contradicen nuestras convicciones o las del grupo religioso al que pertenecemos. Es necesario estar dispuesto a poner en tela de juicio las precedentes certezas si éstas dejaran de serlo en el transcurso del diálogo. No es una tarea fácil. Cuando

se trata de hábitos muy arraigados, quizás de importancia capital en nuestras vidas, hace falta mucho coraje —frente a nosotros mismos y frente a los demás— para modificar nuestras convicciones.

Refiriéndose al diálogo interreligioso, Raimon Panikkar escribe: «Entrar en el terreno nuevo del diálogo religioso constituye a la vez un desafío y un riesgo. La persona religiosa entra en la arena sin prejuicios, sin soluciones preconcebidas; sabe perfectamente que podría verse llevada a perder una creencia particular y hasta una religión particular. Pero cree en la verdad; entra en la arena sin armas, dispuesta a convertirse ella misma. Podría perder en ello la vida, pero podría también renacer».

El diálogo se caracteriza por un *clima de reciprocidad*, lo cual significa que los interlocutores deben situarse al mismo nivel. Unos y otros están llamados a dar y a recibir, a aprender y a enseñar. El diálogo no se desarrolla en torno a la cátedra, sino en torno a una mesa redonda. El diálogo se vuelve imposible cuando —al estilo de las películas del Oeste— todos tenemos diáfano y claro quiénes son los buenos y quiénes los malos; quienes poseen la verdad y quienes están equivocados. Como es lógico, al iniciarse el diálogo cada uno de los interlocutores da por supuesta la superioridad de su propia doctrina. En caso contrario no estaría adherido a ella. Sin embargo, eso no rompe la paridad de la que estamos hablando dado que la convicción de superioridad está presente en ambas partes y cada una de ellas comprende que así lo piense la otra.

Si el diálogo es todo lo que hemos visto hasta aquí, es necesario preguntarnos si pueden practicarlo quienes han hecho una opción vital de carácter totalizante, como es el caso de quienes profesan una religión por auténtica convicción personal.

Hablo de posibilidad no sólo en el sentido ontológico, sino también en el sentido ético, es decir, de legitimidad. Quienes se consideran portadores del único mensaje de salvación plenamente válido, ¿acaso no tienen obligación de difundirlo y, por lo tanto, de asumir una actitud de magisterio?

La posibilidad que discutimos es también de carácter psicológico: El que ya ha hecho una opción vital de carácter totalizante, ¿es constitutivamente capaz de dialogar? ¿Acaso no dijimos más arriba que el diálogo implica una actitud de búsqueda? Cabría objetar que hoy casi nadie se ve libre de dudas íntimas, mayores o menores, confesadas o reprimidas. La existencia de «todos esos otros» que no comparten nuestras convicciones hace prácticamente imposible poseer la seguridad de otros tiempos. Pero eso sería tanto como reconocer que sólo podrían dialogar en nombre de cada religión quienes menos deberían hacerlo: Aquellos cuya identificación con ella es sólo parcial o se encuentra en entredicho. Y, en todo caso, las dificultades se acentúan si la búsqueda o la investigación se trasladan del nivel de los particulares al de sus Iglesias como tales. ¿Pueden ellas dialogar y abandonar su tradicional posición de magisterio?

Recordemos cómo planteó y resolvió Rahner este problema aplicándolo al caso específico del diálogo del cristianismo con otras cosmovisiones, en un trabajo titulado «Sobre el diálogo en la sociedad pluralista». Aunque sea inevitable repetir algunas ideas, pienso que merece la pena:

Existen —decía él— opciones que de hecho son particulares y no pretenden ser otra cosa. Por ejemplo, una sociedad creada para difundir la música de Mozart, las asociaciones de entomólogos o de amantes de los acuarios. Estos grupos no sólo representan una mentalidad particular, sino que no pretenden en absoluto ganar a todo el mundo para su causa.

Existen en cambio opciones que, aunque *de hecho* sean también particulares porque sólo un número determinado de individuos las comparten, a diferencia de las anteriores se atribuyen a sí mismas una vigencia universal y querrían ganar a todos para su causa. Pensemos, por ejemplo, en las religiones o en ciertas cosmovisiones seculares, como el marxismo.

El encuentro entre estas cosmovisiones se da hoy por primera vez en la historia. En el pasado las diferentes culturas estaban separadas por una tierra de nadie. En cambio en las actuales sociedades pluralistas conviven muchas opciones de este tipo. Así el diálogo se hace posible y, a la vez, vitalmente necesario. Parece, en efecto, el único modo posible de coexistencia. Ni las diversas cosmovisiones pueden separarse otra vez en compartimentos estancos, ni tienen derecho a suprimirse unas a otras violentamente —tampoco podrían hacerlo en caso de que quisieran—, ni desde luego parece probable que una de ellas vaya a eliminar a todas las demás por pura convicción. Ha habido, y seguirá habiendo, «conversiones» individuales, pero éstas ocurren esporádicamente y no siempre en la misma dirección.

Pero, ¿es posible dicho diálogo? Podríamos pensar que, en la medida en que se trate de un diálogo libre, en el que todas las partes renuncian de antemano al uso de la fuerza o a cualquier tipo de coacción, no existe ya ningún problema. Pero la cosa no es tan sencilla. Ya dijimos que no toda palabra que pretenda adoctrinar y convencer a los demás sin el empleo de la fuerza es, sin más, un diálogo. Puede ser predicación o propaganda. El verdadero diálogo está inspirado por el deseo de buscar juntos la verdad, más que por el deseo de «convertir» al interlocutor. ¿Acaso los colectivos que se atribuyen a sí mismos una vigencia universal pueden dialogar *así*? ¿No se trata de un absurdo interno?

La clave está en que una cosmovisión con pretensiones de universalidad reconozca su historicidad, es decir, lo incompleto de la actual realización histórica de su proyecto radical. Basta que no identifique, sin más ni más, el estadio histórico en que actualmente se encuentra con su esencia absoluta, para que sea posible un diálogo sincero con otras cosmovisiones. A lo largo de ese diálogo ella misma irá enriqueciéndose y descubriendo sus propias potencialidades ocultas.

Existen, en efecto, contenidos de pensamiento que se han sabido siempre y que, sin embargo, es necesario seguir buscándolos y cuestionándolos siempre de nuevo.

Todos los que estamos aquí sabemos la importancia que ha dado nuestra tradición religiosa a la teología negativa o teología apofática [de ἀπό (*apó*) = «sin» y φάσις (*phásis*) = «noticia», «rastro»]. Recordemos, por ejemplo, al Pseudo Dionisio Areopagita: «Cuando libre el espíritu, y despojado de todo cuanto ve y es visto, penetra (Moisés) en las misteriosas Tinieblas del no-saber; allí, renunciando todo lo que pueda la mente concebir, abismado totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en Aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí mismo ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unido por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia» (*Teología mística*, 1).

Otras religiones tienen lo que Raimon Panikar, recientemente fallecido, llamaba equivalentes homeomórficos de nuestra teología apofática. Recordemos, por ejemplo, en famoso «Neti, neti» del hinduismo: («No es esto, no es esto»):

«Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido. Esto es lo que escuchamos a los antiguos maestros (*rishis*) que nos lo explicaron.

»Lo que no puede expresarse en palabras y sin embargo es por lo que las palabras se expresan, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.

»Lo que no se puede pensar con el pensamiento y sin embargo es por lo que el pensamiento piensa, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.

»Lo que no se puede ver con los ojos y sin embargo es por lo que los ojos ven, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.

»Lo que no se puede oír con el oído y, sin embargo, es por lo que el oído oye, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.

»Lo que no se puede respirar con el aliento de la vida y, sin embargo, es por lo que ese aliento respira, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran» (*Kena Upanishad*, I, 4-9).

Pues bien, a ese Dios siempre explorado y siempre desconocido, al que se va llegando constantemente y nunca se acaba de abarcar, nos acercamos unos y otros por caminos diversos. Y —lo que es más importante— mediante el diálogo nos ayudamos unos a otros a recorrer esos caminos diversos.