

# Las religiones, en tiempos de globalización\*

Hacia una *Ekumene* de las Religiones

JUAN JOSÉ TAMAYO-ACOSTA\*\*

Los atentados terroristas del 11 de septiembre obligan a reflexionar sobre las religiones en el siglo XXI desde nuevas claves y a replantear su papel en el mundo actual, sobre todo en el contexto de la globalización, para superar etapas anteriores de guerra y confrontación, abrir caminos de diálogo interreligioso y asumir las responsabilidades que les corresponden como instituciones relevantes y significativas en la configuración de un nuevo orden internacional basado en la igualdad, la justicia y la igualdad. Se trata, en definitiva, de poner las bases para una *ekumene de las religiones*, sin que ello signifique eliminar las diferencias entre ellas -ya que en las diferencias radica su riqueza- ni reducirlas a uniformidad

---

\* Este artículo se publicará en el libro *Diez palabras claves sobre globalización*, Editorial Verbo Divino, obra colectiva dirigida justamente por Juan José Tamayo.

\*\* Teólogo español. Actualmente es profesor de la Universidad Carlos III (Madrid); catedrático de la Universidad de Valencia y de la Universidad de Granada. Autor de varios libros y artículos, entre ellos *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret* (2000) y *Panorama de la teología latinoamericana* (2001).

o llegar a un sincretismo. En la construcción de esa *ekumene* hay que huir del peligro de presentar las religiones como modelos acabados de perfección, porque eso supondría incurrir en un idealismo subido de tono que se da de bruces con la realidad. Debe evitarse igualmente su demonización. Es necesario moverse en la dialéctica de las religiones. A la crítica moderna de la religión, tan certera en muchas de sus interpelaciones, le ha podido pasar, como ya observara Bloch, que ha arrojado al niño junto con el agua sucia de la bañera, es decir, ha subrayado los aspectos negativos de las religiones y no ha sabido valorar sus potencialidades emancipatorias.

Las religiones no pueden asistir como espectadoras pasivas al actual fenómeno de la globalización neoliberal, analizado con gran rigor en esta obra desde distintas perspectivas. Ni puede mostrarse neutral ante las consecuencias negativas que dicho fenómeno tiene en nuestras vidas y, sobre todo, en la vida de los pueblos, de las naciones y de los continentes empobrecidos por mor de las políticas neoliberales. La neutralidad supondría legitimar, al menos por omisión, el rumbo excluyente e insolidario que está tomando la globalización hoy. Sin embargo, sus propios principios fundacionales, su sensibilidad humanitaria y su inspiración ética impulsan a las religiones a implicarse activamente tanto en el ámbito religioso y teológico como en el político y económico, apoyando una globalización alternativa, la de la solidaridad, que es la mejor traducción del universalismo que las caracteriza.

## 1. LAS RELIGIONES, HOY: AMBIGÜEDADES DE UN RETORNO

### 1.1 Un retorno contra todo pronóstico

Las religiones viven inmersas en una crisis profunda, al menos en Occidente, desde hace varios siglos. No pocos sociólogos de la religión del siglo pasado llegaron a anunciar que no lograrían sobrevivir al

siglo XX y se convertirían en un fenómeno puramente residual, sin relevancia social alguna. Sólo pervivirían en la esfera individual de las personas religiosas y en los actos de culto. Anunciaban el advenimiento de la “religión invisible” como uno de los mayores logros de la modernidad. Cuanto más terreno ganaba ésta, más lo perdían las religiones. El historiador y sociólogo francés É. Poulat resumía dicha mentalidad en estas palabras, con las que concluye su libro *Iglesia contra burguesía*: “Has vencido, Galileo... Has vencido, modernidad, y esto te confiere legitimidad histórica. Nos dominas. Nos tienes en un puño. Nos arrastras quién sabe adónde, y a eso se debe el que, ineludiblemente, se nos pregunte tanto sobre ti, cada vez más y por todas partes”<sup>1</sup>.

Pero las apariencias engañan y la realidad se muestra muy distinta. La religión no se da por liquidada, y quizá no pueda liquidarse nunca, pues, como ya vieran con gran lucidez los historiadores de la religión, es una dimensión permanente de la realidad y una parte constitutiva de la sociedad, que proporciona a ésta la matriz del significado. Lo “sagrado”, reconoce Mircea Eliade, no se reduce a ser una etapa de la historia, sino que forma parte de la estructura de la conciencia humana.

Los pronósticos más pesimistas no parecen haberse cumplido. Asistimos a un renacimiento de la religión, a un retorno de los dioses y las diosas, a un *revival* de lo sagrado. La crítica moderna de la religión y de sus instituciones no ha desembocado, como se esperaba, en el final de la religión, ni en Oriente ni en Occidente. Durante la segunda mitad de la década de los 70 del siglo pasado se produce un fenómeno conocido como “sorpresa de lo divino” o, según el título del libro de Gilles Kepel, “la revancha de Dios”<sup>2</sup>. De entonces para acá, las religiones han resurgido como fuerza social, han cobrado relevancia

---

<sup>1</sup> Tomo la cita de Riccardi, A., “Las religiones en el siglo XXI, entre la violencia y el diálogo”, en *Concilium* 272 (1997), p. 111.

<sup>2</sup> Cf. Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo* (Madrid: Anaya y Mario Muchnik, 1991).

política, han recuperado el espacio público perdido en las décadas anteriores, y se han convertido en elemento fundamental de identidad cultural y nacional, sobre todo en algunos países donde el factor religioso fue severamente reprimido o simplemente neutralizado. Las tres religiones monoteístas procedentes del tronco común de Abrahán, judaísmo, cristianismo e islam, ofrecen significativos ejemplos de ello.

Frente a la tendencia modernizadora del catolicismo abierta por el concilio Vaticano II (1962-1965), el papa Juan Pablo II puso en marcha un programa de recristianización o “segunda evangelización” de Europa, que empezó en su tierra natal, Polonia, y, a lo largo de casi un cuarto de siglo de pontificado, se ha extendido por toda la cristiandad. Si en la década de los sesenta del siglo pasado el objetivo era modernizar la cristiandad, desde finales de la década de los setenta la tendencia es cristianizar la modernidad. El fundamentalismo se difundió masivamente en los Estados Unidos a través de los movimientos evangelistas y pentecostales. Los primeros tuvieron un papel decisivo en el triunfo de Ronald Reagan en las elecciones de 1980 con el apoyo a su candidatura del movimiento “Mayoría Moral S.A.”, creado un año antes por el telepredicador evangelista Falwell. Ellos marcaron la línea conservadora del gobierno de Reagan tanto en el plano político como en el religioso, con su defensa de la implantación de la oración en las escuelas, la ilegalización del aborto, la enseñanza del creacionismo frente a la teoría evolucionista, la prohibición de la pornografía, el control de los temas considerados “inmorales” en los medios de comunicación, etc. Los pentecostales ejercen hoy una influencia creciente en amplios sectores populares.

Desde el triunfo de la revolución de Jomeini en Irán en 1979, se ha producido en el mundo musulmán un imparable proceso de reislamización de la sociedad y de los Estados, de la ética y de la política, de las leyes y de la justicia. En la década de los 70 se activó en el mundo judío un amplio movimiento de rejudaización tanto en Israel como en la diáspora, frente a la concepción laica y socializante de importantes sectores sionistas.

Asistimos también a la proliferación de los llamados *nuevos movimientos religiosos*, cuya expansión y vitalidad, según los sociólogos D. Anthony, Th. Robbins y P. Schwartz, “es fruto de la convicción, difundida en algunas sociedades occidentales, de que el racionalismo científico no es capaz de orientar la vida social contemporánea”.<sup>3</sup> Los nuevos movimientos religiosos cuestionan uno de los principales presupuestos de la teoría de la secularización: que sea necesario y fructífero para la cultura moderna el dominio exclusivo del racionalismo científico. La racionalidad técnica, en la que desemboca el racionalismo moderno, cierra el paso al mundo de los valores en la vida social. El desencanto de lo real llevado a cabo por la razón, que ya anunciara Max Weber, no ha producido los frutos deseados de los ilustrados, sino un clima de rigidez mental, oscuridad de sentido y falta de compasión.

La mayoría de los nuevos movimientos religiosos da prioridad a la experiencia directa sobre el razonamiento abstracto, al fervor emocional sobre el pensamiento racional, a la intuición sobre las certezas empíricas, a la vivencia espontánea de la fe sobre las prácticas religiosas institucionalizadas, a la concepción holística, unitaria, de la realidad sobre los dualismos. En muchos de ellos se aprecia una cierta tonalidad gnóstica. La ambigüedad es una de sus características.

Un ejemplo del cambio de clima producido en relación con las religiones lo encontramos en el pensamiento del teólogo baptista norteamericano Harwey Cox. A mediados de la década de los sesenta del siglo pasado y bajo la influencia de la teología de la secularización de Bonhoeffer, publicó *La ciudad secular*, obra que enseguida se convirtió en *best seller*, en cuya introducción podemos leer: “El hombre contemporáneo se ha convertido en cosmopolita. El nombre que damos al proceso que ha dado esto como resultado es *secularización*..., que es la liberación del hombre ‘primero del control religioso, y después

---

<sup>3</sup> Anthony, D., Robbins, Th., Schwart, P., “Movimientos religiosos contemporáneos y secularización”, en *Concilium* 181 (1983), p. 26.

del metafísico sobre su razón y su lenguaje' (C.A.van Peursen). Es la liberación del mundo de sus concepciones religiosas y cuasirreligiosas de sí mismo, el disipar de todas las visiones cerradas del mundo, la ruptura de todos los mitos sobrenaturales y símbolos sagrados... La era secular, la época cuyo *ethos* se está difundiendo rápidamente por todos los rincones del globo, es una era de 'ninguna religión en absoluto'".<sup>4</sup>

Dos décadas después publicó *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*, donde constataba el retorno de la religión en la ciudad secular, fenómeno de importantes consecuencias para la vida política. La vieja ciudad secular había cambiado de signo. "Todos los indicios apuntan a una resurrección de la religión a escala universal, y además, de una religión tradicional y teológicamente ortodoxa... El mundo de la religión en decadencia, al que se dirigía mi primer libro, ha empezado a cambiar de un modo que muy pocas personas podían prever. Ha comenzado a hacer su aparición una nueva era que algunos llaman 'postmoderna'. Nadie está absolutamente seguro de cómo será esa era postmoderna, pero una cosa parece estar clara: más que de una era de secularización rampante y decadencia religiosa, parece tratarse de una era de resurgimiento religioso y de retorno de lo sacro".<sup>5</sup>

## 1.2 Ambigüedad de las religiones: entre el fundamentalismo y la liberación

El retorno de la religión se traduce con frecuencia en manifestaciones irracionales e intolerantes: dogmatismo e integrismo, fundamentalismo y fanatismo, rigorismo moral y disciplinar, discriminaciones de género, limpiezas étnico-religiosas, práctica del terrorismo en nombre de Dios, procesos inquisitoriales contra los y

---

4 Cox, H., *La ciudad secular. Secularización e industrialización en una perspectiva teológica*, (Barcelona: Ediciones Península, 1968), p. 23-24.25.

5 Cox, H., *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*, (Santander: Sal Terrae, 1985), pp. 17-18.

las creyentes heterodoxos; anatemas contra los infieles; renuncia a la interpretación en la lectura de los “textos sagrados”, etc.

Hay también manifestaciones liberadoras y dialogantes que no se quedan en simples actos minoritarios y testimoniales, sino que tienen especial significación cultural, gran relevancia social y una enorme eficacia en el terreno político. En el interior de las religiones se están produciendo importantes esfuerzos de renovación orientados a una mayor autenticidad en la forma de vida y de reformulación de las creencias conforme a los cambios culturales. No faltan intentos de apertura a otras religiones. Durante los últimos treinta años han surgido numerosos movimientos religiosos comprometidos en la defensa de los derechos humanos y en la transformación de las estructuras sociales y económicas injustas. En casi todas las religiones renace la experiencia mística. Se aprecia también un cambio en el ámbito doctrinal. Actualmente se está elaborando una teología ecuménica de las religiones bajo el triple signo del diálogo interreligioso, la interculturalidad y la liberación.

Es necesario tomar conciencia del gran potencial numérico, de la fuerza aglutinadora y de la capacidad movilizadora de las religiones, pero también de su capacidad desestabilizadora y destructiva. Los datos son tozudos al respecto. Más de tres cuartas partes de la población mundial está adscrita a alguna religión: cerca de dos mil millones, al cristianismo; 1.200 millones, al islam; alrededor de 900 millones, al hinduismo; en torno a 350 millones, al budismo; 225 millones a la religión tradicional china; 190 millones, a las distintas religiones indígenas; 20 millones, a la religión Yoruba; 19 millones a

*No se trata, por tanto, de luchar contra las religiones, pero sí de mantener una permanente actitud autocrítica y crítica: autocrítica, para desenmascarar sus perversiones, que tanto las desacreditan, recuperar los mensajes liberadores de los fundadores y seguir su ejemplo; crítica, desde la propia sociedad, para defender la laicidad y evitar el peligro de neoconfesionalismo que acecha por doquier.*

la religión juche; 18 millones, al sikhismo; alrededor de 16 millones, al judaísmo; 14 millones, al espiritismo; 6.000 millones, a la religión Bahai; 4 millones, al jainismo; 4 millones, al shintoísmo; 3 millones, al Cao Dai; 2 millones cuatrocientas mil personas, a la religión Tenrikyo; 1 millón, al neopaganismo; 800.000 personas, al movimiento unitario-universalista; 750.000, a la Iglesia de la Cienciología; 750.000, al rastafarianismo; 150.000, al zoroastrismo. En torno a una cuarta parte de los Estados del mundo mantiene vínculos formales con una religión, siendo muchos de ellos confesionales. En torno a 900 millones de personas se declaran no religiosos y se ubican en el horizonte de las distintas formas de increencia: ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc. Por lo demás, las religiones trascienden las propias creencias, contribuyen a la conformación de las culturas e influyen en los comportamientos personales y en las decisiones colectivas de los pueblos.

Esto es algo que se ha minusvalorado con cierta ligereza intelectual, incluso se ha despreciado con cierta irresponsabilidad, y no se ha tenido en cuenta debidamente en las relaciones entre los Estados y quizá tampoco en las organizaciones internacionales. Este potencial no puede desconocerse. ¿Qué hacer, entonces?

A mi juicio, no se puede seguir repitiendo hoy de manera mimética y descontextualizada la crítica moderna de la religión –económica, política, psicológica, filosófica, etc.- en los mismos términos en que se formuló en los siglos pasados. Aun cuando posee muchos elementos de validez permanente, debe revisarse y ser reformulada en el contexto de los nuevos fenómenos culturales y ante las nuevas manifestaciones religiosas. No parece justo calificar a las religiones en bloque y sin matizaciones como obstáculos para el progreso, considerarlas producto del miedo y de la ignorancia y atribuirles la principal responsabilidad en el desencadenamiento y el mantenimiento de la violencia. Menos aún combatir las frontalmente desde un laicismo militante anti-religioso, que resulta tan rancio como algunas de las manifestaciones que se pretenden combatir. Pero tampoco se

puede caer en una nueva apologética de las religiones como hacen determinadas tendencias “confesionales” de la filosofía y las ciencias de la religión, sobre todo dentro del cristianismo.

No se trata, por tanto, de luchar contra las religiones, pero sí de mantener una permanente actitud autocrítica y crítica: autocrítica, para desenmascarar sus perversiones, que tanto las desacreditan, recuperar los mensajes liberadores de los fundadores y seguir su ejemplo; crítica, desde la propia sociedad, para defender la laicidad y evitar el peligro de neoconfesionalismo que acecha por doquier.

## 2. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

### 2.1 Algunos hitos históricos

“Sin diálogo el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”.<sup>6</sup> Conforme a esta certera indicación de Raimon Panikkar, es necesario pasar del anatema, que ha caracterizado las relaciones entre las religiones durante muchos períodos de la historia, al diálogo, que es uno de los signos más luminosos de nuestro tiempo. El diálogo constituye el primer paso y la tarea más urgente en la construcción de una verdadera *ekumene* de las religiones respetuosa con las manifestaciones propias de cada religión y en búsqueda de lugares de encuentro. Intentos de diálogo no han faltado a lo largo de la historia. Y algunos de ellos de gran importancia en su tiempo, que pueden iluminar el camino a seguir hoy y en el futuro. Veamos algunos.

Durante la Edad Media hubo personalidades proféticas que pusieron todo su empeño en dar un giro a las cruzadas, convirtiéndolas en una acción misionera no violenta. Ésa fue la intención de Pedro el Venerable, quien, a su vez, encargó traducir por primera vez el

---

<sup>6</sup> R. Panikkar, “Diálogo intrarreligioso”, en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, (Madrid: Trotta, 1993), p. 1148.

*El diálogo constituye el primer paso y la tarea más urgente en la construcción de una verdadera eumene de las religiones respetuosa con las manifestaciones propias de cada religión y en búsqueda de lugares de encuentro.*

Corán al latín. Francisco de Asís ha sido considerado un puente entre el islam y el cristianismo.<sup>7</sup> Al enterarse de la derrota sufrida por los cristianos en Damietta (Egipto), se dirigió hasta allí acompañado de su hermano en religión, Iluminado, y mantuvo un encuentro de varios días con el sultán Melek-el-Kamel, a quien transmitió un mensaje de paz. Francisco se sintió conmovido por la forma como los musulmanes adoraban a Alá. Hay algunos textos de su carta a la orden que tienen muy presente la oración en el islam: “Cuando oigáis su Nombre, adoradlo, con respeto y veneración, profundamente inclinados en tierra... Inclinad el oído de vuestro corazón y escuchad la voz del Hijo de Dios. Pues Él os ha enviado a todo el mundo para que por medio de la palabra y de la obra deis testimonio de su amor y hagáis saber que nadie es todopoderoso sino Él”.<sup>8</sup> El encuentro tuvo importantes repercusiones en el propio Francisco, en sus hermanos de orden y en el concepto mismo de misión.

Algunos franciscanos desarrollaron una “teología no violenta” que pretendía anunciar el Evangelio por la vía pacífica entre los judíos, los tártaros, los herejes, los paganos y los tenidos por idólatras. Entre ellos cabe citar a Adán de Mars, Gilberto de Tournay y Roger Bacon. En su *Moralis philosophia*, Bacon indica que la única forma de convencer a los infieles de la verdad de la religión cristiana es el camino de la argumentación racional y de la filosofía, ya que es el camino que ellos mismos siguen.

En la misma línea se sitúa el pensador mallorquín Raimon Llull quien, sin ser franciscano, mostraba una gran simpatía por el espíritu

<sup>7</sup> Cf. Rotzetter, A., “Francisco de Asís, un puente hacia el islam”, en *Concilium* 280 (1999), pp. 141-151.

<sup>8</sup> *Carta a la orden* 4.6.9.

de la orden de San Francisco y creía que para el encuentro con el islam era más importante la argumentación y la tarea de convicción que la prueba de autoridad. A Lull le parecía necesario tener un buen conocimiento del árabe para mantener relación con los sarracenos, y él mismo lo aprendió y creó centros de formación para aprender su “arte”.

El pensador mallorquín proporciona una buena guía para el diálogo interreligioso en el *Libro del gentil y de los tres sabios*, escrito primero en árabe y traducido posteriormente al catalán por el mismo autor. Se trata de un diálogo en torno a la fe entre un pagano y tres representantes de las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. Cada uno va exponiendo los contenidos de su religión al gentil, que escucha con suma atención. Cuando los tres sabios hubieron terminado su exposición, el gentil dirigió una alabanza a Dios. Ninguno de los tres sabios preguntó cuál de las tres religiones había abrazado ni a qué Dios había dirigido su alabanza. Antes de encaminar sus pasos a su lugar de residencia, los tres sabios se pidieron perdón y acordaron seguir dialogando. Lo más destacable de esta obra es que no zanja la cuestión sobre cuál de las tres religiones es verdadera; la incógnita queda sin despejar.

Para la revitalización del cristianismo fue fundamental el encuentro de Tomás de Aquino con la rica y creativa filosofía islámica de su época.

Un ejemplo paradigmático de diálogo interreligioso nos lo ofrece Juan de Segovia (nacido en 1393), profesor de teología en la Universidad de Salamanca, que asistió al concilio de Basilea delegado por el rey de Castilla y por su universidad y destacó por la defensa de las tesis conciliaristas, es decir, la superioridad del concilio sobre el papa. En el ámbito interreligioso se mostró partidario de aproximarse al islam por vía pacífica y a través del estudio de su doctrina para mejor comprenderlo, y no recurriendo a la violencia para someterlo. Conoció al cardenal Nicolás de Cusa en el concilio de Basilea, con

quien mantuvo una estrecha amistad, rota tras una discusión pública en la dieta de Maguncia (1441) y restablecida a través de sendas cartas de reconciliación.

El cardenal alemán Nicolás de Cusa (1401-1464) fue un hombre que supo tender puentes de diálogo dentro y fuera de la Iglesia católica en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Su pensamiento y su actividad política y religiosa se caracterizan por una actitud de tolerancia activa y constructiva. En 1432 participó en el concilio de Basilea, donde defendió la reconciliación con los husitas. En el conflicto entre la tendencia papista, que defendía la supremacía del papa sobre el concilio, y la conciliarista, defensora de la supremacía del concilio, se definió, primero, a favor de esta última. Después cambió de postura y apoyó a los partidarios de la supremacía del papa. Participó en las negociaciones para la firma del decreto de unificación con los ortodoxos que iba a resolver el cisma de Oriente, pero la unión al final no se llevó a cabo. Intervino activamente en el restablecimiento de la unidad del Occidente cristiano tras el cisma provocado por la elección del anti-papa Félix V en 1439.

En septiembre de 1453 Nicolás de Cusa escribió una pequeña obra titulada *La paz de la fe*. Unos meses antes los turcos habían conquistado Constantinopla, centro del Oriente cristiano, tras un asedio de casi dos meses. Allí se sucedieron las crueldades que cuentan en detalle los historiadores. La obra constituye una respuesta a la situación creada. Describe una reunión “en el cielo de la razón” dirigida por el Verbo y los apóstoles Pedro y Pablo. A ella son invitados representantes de otras tantas naciones, “los hombres más eminentes del mundo”: griego, italiano, árabe, indio, caldeo, judío, escita, francés, persa, sirio, español, turco, alemán, tártaro, armenio y bohemio. Todos coinciden en que la causa de las guerras y de la violencia en el mundo, incluida la conquista de Constantinopla, es la religión. Nicolás de Cusa propone el diálogo como la vía más conforme al espíritu del cristianismo y el método más adecuado para terminar con los conflictos provocados por causa de la religión. No valen soluciones

parciales y pasajeras, que terminan desencadenando las guerras de nuevo por motivos religiosos. La solución verdadera tiene que ser la “paz de la fe”, que terminará con las guerras y agrupará a todos los seres humanos del mundo en “una sola religión en la diversidad de los ritos”.<sup>9</sup> Ésa es la única que puede traer la paz perpetua. En otras palabras, la superación de las disensiones y el restablecimiento de la paz sin recurrir a la violencia está en la propuesta de una religión basada en la fe en un solo Dios, con respeto a los diferentes ritos. Era una propuesta que iba en dirección opuesta a la bula del papa Nicolás llamando a una cruzada de todos los príncipes cristianos para hacer frente al enemigo común. Nicolás de Cusa se nos presenta así como un adelantado de la tolerancia y del ecumenismo. No faltan autores que ven semejanzas entre *La paz de la fe* y la *Utopía*, de Tomás Moro, y consideran la obra de Nicolás de Cusa un escrito utópico.<sup>10</sup>

La necesidad del diálogo interreligioso aparece de nuevo, en plena Ilustración, en la obra de Lessing *Nathan der Weise* (*Natán el Sabio*), que recoge el debate riguroso entre tres representantes de las tres religiones monoteístas de procedencia semítica y orientación profética: un judío ilustrado, un musulmán ilustrado, un cristiano al principio inmaduro pero luego también ilustrado como sus contertulios. Küng define esta obra teatral como “un drama de reconciliación utópica”.<sup>11</sup> Frente a la teoría de la única religión verdadera, la católica, propia del paradigma medieval, y su principio excluyente *extra ecclesiam nulla salus*, y a la teoría de la dominación de dos confesiones y su principio *cuius regio, eius religio*, Lessing defiende el principio de la tolerancia y del respeto para con todas las confesiones cristianas e incluso con todas las religiones. Las libertades de

---

9 Cusa, N. de, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*. Estudio preliminar, traducción y notas de V. Sanz Santacruz, (Madrid:Tecnos, 1999), p. 6.

10 Cf. sobre el tema, la excelente introducción de V. Sanz Santacruz a la obra de N. De Cusa, *La paz de la fe*, citada en la nota anterior.

11 Küng, H., *El cristianismo. Esencia e historia*, (Madrid:Trotta,1997), p. 688.

creencias, de confesión religiosa, de culto, de conciencia y de prensa se incorporan a las declaraciones de derechos humanos y se reclaman en la convivencia cívica.

Un abanderado de la libertad religiosa y de la tolerancia en nuestro país fue Mariano José de Larra, quien, en el prólogo a la edición castellana de la obra *Palabras de un creyente*, de Lammenais, escribía: “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”.<sup>12</sup>

En este breve recorrido histórico por algunos de los hitos del diálogo interreligioso voy a referirme, finalmente, a dos eventos de especial relevancia en la Edad Contemporánea: los *Parlamentos de las Religiones del Mundo*. El primero tuvo lugar en 1893 en Chicago, coincidiendo con la Exposición Colombina de Chicago para conmemorar el IV Centenario de la llegada de Colón a América. 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

*...el III Parlamento  
de las Religiones  
del Mundo, al  
que asistieron  
6,500 personas  
pertenecientes a  
numerosas reli-  
giones... Ha sido  
considerado el  
mayor encuentro  
de representantes  
de las religiones  
del mundo de  
toda la historia.*

<sup>12</sup> Larra, M. J. de, *Obras completas*, (Madrid, 1960), pp. 292-293.

recluido 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 Partenón” 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 abrió 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.

En 1993, 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 retos de la humanidad. Llegaron a un acuerdo sobre el diagnóstico de la enfermedad que aqueja hoy a la humanidad, sobre las denuncias a llevar a cabo y sobre los compromisos a asumir.

En el diagnóstico las religiones llaman la atención sobre la crisis radical que atraviesan la economía, la política y la ecología. Visualizan los dramáticos enfrentamientos entre los pueblos, las clases sociales, las razas, los sexos y las mismas religiones. A veces son éstas las que provocan o atizan las tensiones, fomentando comportamientos fanáticos, xenófobos y de exclusión social. Las denuncias se centran en el mal uso de los ecosistemas del planeta, en las desigualdades económicas y en el desorden social, tanto nacional como internacional.

Los compromisos se centran en el trabajo y la lucha dentro de cuatro ámbitos fundamentales y complementarios: por una cultura de la no-violencia y del respeto a la vida; por una cultura de la solidaridad, que desemboque en un nuevo orden mundial más justo; por una cultura de la tolerancia; por una cultura de la igualdad entre mujeres y hombres, dentro del respeto a las diferencias.

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 antigua”. El mismo papa ha sido consecuente con este planteamiento a través de los encuentros de oración en Asís (Italia), a los que ha invitado a líderes religiosos de todo el mundo.

## **2.2 Bases del diálogo interreligioso**

La necesidad del diálogo interreligioso brota de una realidad incuestionable: la *pluralidad de manifestaciones de Dios, de experiencias del Misterio en la historia humana, de mediaciones de lo divino y de caminos de*

*salvación* a lo largo de la historia humana. La uniformidad constituye un empobrecimiento del mundo religioso. Debe reconocerse y afirmarse, por ende, la pluralidad y la diferencia como muestras de la riqueza de ese mundo.

Con frecuencia se tiende a establecer, como paso previo al diálogo, una ordenación jerárquica de las religiones. Y eso me parece un grave peligro contra el que 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 más importante que todas las demás”. El establecimiento de una jerarquía rígida de las religiones no responde, ni puede responder, la mayoría de las veces, a criterios objetivos. Viene dictado por intereses confesionales, que llevan a priorizar a la propia religión, haciendo apologética de la misma sin apenas sentido crítico, y a minusvalorar a las demás, engrosando sus incoherencias.

Uno de los principales objetivos del diálogo es la búsqueda en común de la verdad, nunca la imposición de la propia verdad. No cabe, por tanto, la arrogancia de proclamar apriorísticamente las excelencias de la propia religión al tiempo que se declara la falsedad de las otras. La verdad se encuentra en todas las religiones en la medida en que logran vivir con autenticidad los valores expresados 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, limitaciones y defectos 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.

Aun cuando la búsqueda de la V(v)erdad –con mayúscula y con minúscula- se presenta como la gran

*Uno de los principales objetivos del diálogo es la búsqueda en común de la verdad, nunca la imposición de la propia verdad.*

*El criterio  
último de  
discernimiento  
es la defensa de  
la dignidad de  
los seres humanos  
y de la tierra.*

tarea y el gran desafío del diálogo interreligioso, hay que ser conscientes 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 y tiene carácter dialógico. La verdad no se impone por la fuerza de la autoridad. Es fruto del acuerdo entre los interlocutores que constituyen una comunidad de comunicación. Y ello muchas veces tras una larga y ardua búsqueda donde se compaginan el consenso y el disenso. Quienes disienten en la comunidad de comunicación también tienen sus razones, y tan poderosas como quienes coinciden. Esto es aplicable al conocimiento teológico en el diálogo interreligioso. Así se ha operado en los momentos estelares del debate doctrinal, en medio de tensiones y conflictos múltiples. La metodología dialógica debe sustituir a la imposición de las 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 o por la jerarquía en cada religión. Es verdad que esta metodología puede desembocar, y de hecho ha desembocado, en rupturas en el interior de las religiones y entre unas religiones y otras, pero las rupturas son, muchas veces, producto de las prisas a la hora de tomar decisiones y de 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. La historia de las religiones está llena de ejemplos de dichas injerencias, que primero provocan escisiones y luego sacan el mayor provecho político de las mismas.

Uno de los obstáculos más serios para el diálogo es el desconocimiento que cada religión tiene de las demás. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto más crasa y enciclopédica es la ignorancia. A la hora de juzgar y valorar a las otras religiones, no se suele partir de una información objetiva. Frecuentemente se opera con estereotipos que terminan por deformar el sentido profundo de cada religión y por reducir a caricatura lo que es un caudal de sabiduría. El mejor antídoto es estudiar la historia y los principios doctrinales y morales de las religiones con el mismo interés que se estudia la propia, descubrir sus valores, escuchar las razones que han llevado a otros creyentes a adherirse a su tradición religiosa y valorar en su justo término sus experiencias religiosas. Ahora bien, el conocimiento en profundidad de las religiones no tiene por qué implicar la renuncia a la propia identidad religiosa. El diálogo por el que abogo tiene lugar entre identidades abiertas, mutuamente fecundantes.

A través del diálogo, siempre crítico y autocrítico, los y las 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. El diálogo puede ser, por ello, una buena oportunidad para descubrir la necesidad que tienen las religiones de renovarse constantemente.

### **2.3 Un diálogo correlacional y globalmente responsable**

El diálogo tiene que ser *correlacional* y *globalmente responsable*. Son dos características que subraya con especial intensidad Paul Knitter, uno de los pioneros de la teología liberadora de las religiones, en cuya tarea estoy también

*Uno de los obstáculos más serios para el diálogo es el desconocimiento que cada religión tiene de las demás. Las descalificaciones son tanto más gruesas y viscerales cuanto más crasa y enciclopédica es la ignorancia.*

implicado.<sup>13</sup> Con la idea de correlacionalidad se quiere significar que las religiones deben considerarse iguales en derechos, si bien no necesariamente iguales en sus afirmaciones; que se reconozcan y se respeten las diferencias, sin pretender ocultarlas o minusvalorarlas, y menos aún eliminarlas, aunque tampoco agrandarlas; que las religiones estén dispuestas a aprender unas de otras. La acción liberadora en la historia necesita “no sólo religión, sino *religiones* (P. Knitter), ya que la liberación integral de los seres humanos y de la naturaleza resulta una tarea demasiado ardua y compleja para cargarla sobre las espaldas de una sola nación, cultura, religión o iglesia. La cooperación en la praxis liberadora no puede dejarse en manos de una sola cultura y de una sola religión; ha de ser intercultural e interreligiosa. Las teólogas y los teólogos cristianos hemos de ser conscientes del potencial liberador de las religiones no-cristianas. El estudio y el diálogo son las mejores escuelas para dicha toma de conciencia.

Pero el diálogo y la tolerancia no pueden convertirse en fin en sí mismo o en algo absoluto. Ambos tienen sus límites, que son las *víctimas de la sociedad*. Como indica la teóloga alemana Dorothee Sölle, la tolerancia termina donde los seres humanos se ven privados de su libertad, destruidos en su dignidad y violados en sus derechos. Esto nos lleva a subrayar la segunda característica del diálogo: *globalmente responsable* en la respuesta a los más graves problemas de la humanidad y del planeta, que se convierten en imperativo para todas las religiones.

---

13 Cf. P. Knitter, “Toward a Liberation Theology of Religions”, en J. Hick y P. K. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, (Maryknoll, Nueva York: Orbis, 1987), pp. 170-200 (hay versión castellana en la revista *Alternativas* (Managua), 17 (2000), pp. 37 ss); Id., *One Earth Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, (Maryknoll, Nueva York: Orbis 1995). Uno de los mejores estudios sobre el pensamiento de Knitter es la tesis doctoral del teólogo Albert Moliner, *El pluralismo interreligioso y la perspectiva de las víctimas. Estudio de la aportación de Paul F. Knitter*, de la que la Facultat de Teologia de Catalunya ha hecho una publicación parcial (Barcelona, 2001). Una síntesis muy bien elaborada por A. Moliner ha aparecido como número monográfico de la revista *Encuentro Islamo-Cristiano* 354 (2001), bajo el título “El modelo de diálogo interreligioso de Paul F. Knitter”.

La principal preocupación de toda religión ha de ser la situación de pobreza y opresión en que viven las mayorías humanas y el planeta.

### 3. UNA ESPIRITUALIDAD INTERRELIGIOSA

#### 3.1 La mística, lugar de encuentro interespiritual

En el camino hacia la *ekumene* de las religiones hay que propiciar espacios de encuentro para una *espiritualidad interreligiosa*. Según el teólogo W. Teasdale, hemos entrado en una era *interespiritual*.<sup>14</sup> Poco a poco van eliminándose las fronteras que a lo largo de milenios y milenios de prehistoria e historia de la humanidad han separado a las religiones y van superándose los antagonismos que las han enemistado. Llega el momento de superar, e incluso transgredir, las propias fronteras espirituales y generar nuevas identidades interreligiosas. La interespiritualidad se caracteriza por el cruce y el encuentro de las experiencias espirituales, ascéticas, morales y rituales de las diferentes tradiciones religiosas. El encuentro se produce de manera especial en la experiencia mística.

En el origen de las religiones nos encontramos con una experiencia espiritual, mística, la de los fundadores y primeros seguidores. El hinduismo se remonta a los *rishis*, los sabios del bosque;<sup>15</sup> el *Dharma* budhista arranca del momento de la Iluminación de Siddharta Gautama, el Buddha.<sup>16</sup> El judaísmo tiene su origen en la revelación

---

14 Cf. Teasdale, W., "The Interespiritual Age: Practical Mysticism for third Millenium", en *Journal of ecumenical Studies* 34/1 (1997); Id., "El misticismo como cruce de fronteras últimas", en *Concilium* 280 (1999), pp. 121-126.

15 Cf. Gandhi, *Todos los hombres son hermanos*, Sociedad de Educación Atenas, (Madrid 1984); Gallul Jardiel, E., *El hinduismo*, (Madrid: Ediciones del Orto, 2000); Ramana Maharshi, *Enseñanzas espirituales*, (Barcelona: Kairós, 1986).

16 Cf. Nyanaponika, B., *El corazón de la meditación budista*, Cedel, Barcelona 1992; Panikkar, *El silencio del Buda*, Siruela, Madrid 1996; Román, T., *Buda. El sendero del alma*, (Madrid: UNED, 1997); Vélez de Cea, A., *Buda*, Ediciones del Orto, Madrid 1998; *El budismo*, (Madrid: Ediciones del Orto, 2000).

de Dios a los patriarcas de Israel, a Moisés el Libertador y a los profetas.<sup>17</sup> El cristianismo nace de la experiencia del encuentro de Jesús de Nazaret con Dios, a quien, en un gesto de confianza inédito y desacostumbrado en el judaísmo, se dirige llamándole *Abbá* (papá-mamá).<sup>18</sup> Es la experiencia radical que implica una relación directa, sin mediaciones institucionales, con Dios. El origen del islam se encuentra en la revelación de Alláh a Mahoma y en la experiencia mística del Profeta, que tiene su continuidad en el *sufismo*, cuya máxima figura y autoridad es el teólogo y poeta murciano Ibn Al' Arabi (1165-1240).<sup>19</sup>

El filósofo francés Bergson considera la mística la esencia de la religión. Ésta es “la cristalización operada por un enfriamiento racional de lo que el misticismo vino a depositar incandescente en el alma de la humanidad”. Lo esencial del cristianismo debería ser, afirma, la difusión del misticismo<sup>20</sup>. El filósofo norteamericano William James cree que la raíz y el centro de la religión personal se encuentran en los estados de conciencia místicos. A W. James le debemos una de las más completas caracterizaciones de la mística, que se ha convertido en clásica dentro de los estudios sobre el tema. Para que un fenómeno pueda ser considerado místico debe tener cuatro características: *inefabilidad* (el lenguaje resulta inadecuado para expresar el contenido de la experiencia mística, que se sitúa entre los estados afectivos); *cualidad de conocimiento* (hay una penetración en la verdad que resulta insondable al intelecto discursivo); *transitoriedad* (los estados de conciencia mística no permanecen mucho tiempo, si

---

17 Cf. Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía* (Madrid: Siruela, 1996).

18 Cf. Jeremias, J., “Abba”, en Id., *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1966, 11-37. Para un estudio de la mística europea, cf. A. M. Haas, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, (Madrid: Siruela, 1999).

19 Cf. Idries Shah, *Los Sufis*. Introducción de R. Graves, Kairós, Barcelona 1996; Galindo Aguilar E., *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios*, (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1994);

20 Ibn-Al-Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*. Introducción, traducción notas de Beneito, P., (Editora Regional de Murcia, 1996). Bergson, H., *Les deux sources de la moral et de la religión*, (París: PUF, 1959), 1177-1178.

bien pueden repetirse); *pasividad* (el místico se siente arrastrado por una fuerza superior a la que no puede sustraerse ninguna).<sup>21</sup>

La mística posee afinidades en todas las religiones y constituye uno de los lugares privilegiados de convergencia de las distintas experiencias religiosas. He aquí un texto paradigmático de Ib Al' Arabi, donde se pone de manifiesto: "Hubo un tiempo en que yo rechazaba a mi prójimo si su religión no era como la mía. Ahora, mi corazón se ha convertido en receptáculo de todas las formas religiosas: es pradera de gacelas y claustro de monjes cristianos, templo de ídolos y Kaaba de peregrinos, tablas de la Ley y pliegos del Corán. Porque profeso la religión del amor y voy adonde quiera que vaya su cabalgadura, pues el amor es mi credo y mi fe".

*El mejor antídoto  
es estudiar la historia y  
los principios  
doctrinales y morales  
de las religiones con el  
mismo interés que  
se estudia la propia,  
descubrir sus valores,  
escuchar las razones que  
han llevado a otros  
creyentes a adberirse a  
su tradición religiosa y  
valorar en su justo  
término sus expe-  
riencias religiosas.*

La oración es uno de los lugares para el encuentro interreligioso, como reconoció Juan Pablo II en el *Mensaje a los pueblos de Asia* durante su visita a Manila el 21 de febrero de 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". La coincidencia se produce incluso con las religiones que no contemplan la realidad de Dios, pero conceden un papel central a la meditación, la interiorización, la contemplación. Ahí está el óctuplo camino del buddhismo para la cesación del dolor, que puede ser compartido por las religiones teístas sin dificultad.

---

21 James, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986, 285-321. Este capítulo corresponde a las conferencias XVI y XVII dedicadas al misticismo.

### 3.2 Espiritualidad feminista

El feminismo ofrece nuevas y sugerentes perspectivas en el terreno de la espiritualidad interreligiosa, que ha conseguido liberarse de los barrotes de la vida “consagrada”, donde se creía tenía su lugar natural, y del modelo sacerdotal, que se presentaba como el único modelo a imitar, y se ha abierto a otros horizontes más prometedores. Constituye un nuevo aliento para la mística interreligiosa.<sup>22</sup>

La espiritualidad feminista empieza por cuestionar las formas clásicas, -mayoritariamente masculinas y autoritarias- de representación de lo Divino y las concepciones del “eterno femenino”, que exigían a las mujeres una vida de renuncia, resignación, silencio, evasión, enemistad con la vida, desprecio del propio cuerpo y negación del placer.

En la nueva espiritualidad mediada por el feminismo, la mujer se redescubre como sujeto, vive la experiencia religiosa desde su propia subjetividad y rechaza los modelos clerico-patriarcales o jerárquico-institucionales que, en el fondo, pretenden negar su subjetividad femenina.

La espiritualidad feminista no acepta las tradicionales divisiones entre sagrado y profano, espiritual y material, natural y sobrenatural. El lugar de la nueva espiritualidad es el mundo sin fronteras, la naturaleza toda, donde se deja sentir el Misterio como realidad inmanipulable, la vida como don y tarea, la realidad sin compartimentos estancos. Su espacio son todos aquellos lugares en que se desarrolla la existencia humana: la profesión, la actividad política, la comunicación, la vida pública, el ágora, las experiencias amorosas, la vida cotidiana, etc. Eso no significa una neosacralización del mundo. Todo lo contrario: se respeta su autonomía y se le reconoce como el verdadero escenario donde se juega el destino humano.

---

<sup>22</sup> Cf. Schüssler Fiorenza, E. y Aquino, M<sup>a</sup> Pilar (eds.), “En el poder de la sabiduría: espiritualidades feministas de lucha”, en *Concilium* 288 (2000).

Es una espiritualidad sapiencial no intimista, sino política, no evasiva, sino activa, que levanta la voz y lucha a favor de las personas indefensas y de la naturaleza dominada. En ese sentido se caracteriza por una profunda inspiración ética que conduce a trabajar por un mundo donde quepamos todos y todas, se guía por los imperativos de justicia y liberación, de igualdad y diferencia, y muestra rebelde con el sistema excluyente y tododeroso. Una espiritualidad sin ética es vacía; una ética sin espiritualidad resulta ciega.

La nueva espiritualidad se expresa a través del lenguaje de los símbolos, del cuerpo, de los sentimientos, de las pasiones. Parte de la vida en toda su riqueza y complejidad, con sus contradicciones y problemas, sus aspiraciones y frustraciones, sus miedos e inseguridades. Es una espiritualidad ecológica, que no utiliza la naturaleza como objeto de dominio, sino, en términos de Raimon Panikkar, como espacio de encuentro *cosmoteándrico*.<sup>23</sup>

La nueva espiritualidad feminista, que se presenta en clave ética y sapiencial, ecológica e interreligiosa, se alimenta en las fuentes de la experiencia religiosa y constituye el mejor correctivo a la cada vez más extendida mercantilización de la espiritualidad, que ha entrado en los círculos comerciales y se ha convertido en un ingente negocio que, según el *Wall Street Journal*, mueve mil millones de dólares.

## 4. HACIA UNA TEOLOGÍA LIBERADORA DE LAS RELIGIONES

La teología no es ajena a la construcción de la *ekumene* de las religiones. Pero no la teología de una de las religiones, que desembocaría en un nuevo imperialismo ideológico-religioso, sino una teología de las religiones en clave de liberación. Su principal característica es la *bipolaridad dinámica*, que implica el compaginar

---

<sup>23</sup> Cf. Panikkar, R., *La intuición cosmoteándrica*, (Madrid: Trotta, 1999).

los dos polos de la realidad: la necesidad del diálogo interreligioso y la perspectiva de las víctimas; el reconocimiento de la pluralidad de religiones y creencias, pero también, y con la misma fuerza, de la pluralidad de pobres y oprimidos; el respeto hacia el otro religioso y la compasión con el otro sufriente; la vivencia mística de la fe y la respuesta a las demandas proféticas; la trascendencia de lo totalmente Otro y la finitud de la existencia; la realidad de lo cósmico como totalidad envolvente y la consideración de lo metacósmico; el cultivo de la sabiduría y la práctica del amor; la urgencia de la liberación y la necesidad de la interculturalidad. Los dos polos de cada uno de estos binomios son indisolubles y se mantienen en tensión dialéctica y mutuamente fecundante. No se puede responder a las interpelaciones de uno sin atender a las exigencias del otro; la respuesta ha de ser unitaria, si bien como unidad diferenciada.<sup>24</sup>

¿Cuál sería la base o el punto de partida para una teología liberadora de las religiones? Hay quienes piensan que hay que empezar por buscar la esencia común a todas las religiones, para construir sobre una base sólida. Pero ese punto de partida plantea un problema. Si se quiere tomar en serio el pluralismo religioso en toda su riqueza y complejidad tanto en el presente como en el pasado, no se puede empezar por la búsqueda de una teoría general de las religiones. Lo genuinamente diferente en las religiones no puede reducirse a uniformidad. Incluso el teocentrismo como base de esta teología resulta cuestionable por dos razones: a) la ausencia de Dios o de dioses en algunas religiones y b) la tendencia de cada religión a imponer su propia representación de dios o del Absoluto. También en este punto debe respetarse el pluralismo y no reducir a uniformidad la pluralidad de lo Divino.

---

24 Además de las obras ya citadas de P. Knitter, cf.: Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, (Santander: Sal Terrae, 2000); Hick, J., *God Has Many Names*, (Louisville: Westminster J. Knox, 1982); Id., *Problems of Religious Pluralism*, (Nueva York: St. Martín 1988); Knitter, P., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, (Maryknoll, Nueva York: Orbis Books, 1985); Pieris, A., *Liberación, inculturación, diálogo interreligioso*, (Estella(Navarra):Verbo Divino, 2001).

Un punto de partida común puede ser, y de hecho lo está siendo en las experiencias interreligiosas dialógicas, la categoría de *salvación* (*sotería*), “el misterio inefable de la salvación”, que Knitter entiende como la capacidad de promover el bienestar eco-humano y de trabajar por la liberación de los oprimidos. El acercamiento soteriocéntrico es menos propenso a los abusos ideológicos que el teocéntrico, y más conforme con los datos que aporta el estudio comparado de las religiones. Las religiones tienen más puntos en común en sus respectivas soteriologías que en sus teologías. En la idea interreligiosa de *sotería* los pobres tienen la prioridad hermenéutica, el compromiso con los excluidos se convierte en la opción fundamental, y la praxis liberadora constituye el horizonte de la ética de las religiones.

## 5. RELIGIONES Y DERECHOS HUMANOS: CONTENCIOSO ABIERTO

Muchas de las religiones han tenido dificultades –y algunas siguen teniéndolas hoy- para aceptar e incorporar en su seno los derechos humanos conforme a su formulación en las declaraciones de los dos últimos siglos, que han culminado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948. En el caso del catolicismo, los derechos humanos fueron condenados por los papas durante más de siglo y medio con gruesas descalificaciones y considerados contrarios al mensaje cristiano, cuando en realidad emanaban derechamente del evangelio. También algunas iglesias de la Reforma mostraron su rechazo.

Sin embargo, el mensaje y la práctica de Jesús se caracterizan por la defensa del ser humano, el respeto a su libertad, la inclusión de las mujeres en su movimiento, la interpretación humanista de la ley, la apertura a los paganos, la comida con pecadores y, como síntesis, la opción por los pobres y excluidos. La libertad religiosa fue el principio inspirador del cristianismo primitivo, como demuestran los testimonios

de teólogos como Tertuliano y Lactancio. “Es derecho humano y de derecho natural –afirma Tertuliano- que cada uno pueda adorar lo que quiera...; no está en la naturaleza de la religión el imponer la religión por la fuerza”. Aseveración que confirma Lactancio: “No hay nada tan voluntario como la religión; ésta desaparece y se hace nula si el sacrificio es ofrecido contra la propia voluntad”.

Esta línea se interrumpió durante siglos en el cristianismo y hubo que esperar a mediados del siglo XX para que los derechos humanos entraran a formar parte de la doctrina social de las iglesias cristianas. En las asambleas plenarias del Consejo Ecuménico de las Iglesias de Amsterdam (1948) y de Nueva Delhi (1961) se afirmó sin ambages ni vacilaciones el derecho de todos los seres humanos a la libertad religiosa y a la expresión pública de sus creencias, así como la necesidad de salvaguarda de dicho derecho por parte de los poderes públicos. En la Iglesia católica fue Juan XXIII quien asumió la cultura de los derechos humanos en la encíclica *Pacem in terris*, en 1963, que causó un fuerte impacto en la opinión pública mundial y fue valorada positivamente por las organizaciones internacionales como la ONU, UNESCO, Consejo Mundial de la Paz, Liga de los derechos del Hombre, Consejo de Europa, etc. Cultura que fue ratificada por el concilio Vaticano II, y muy especialmente la libertad religiosa, componente fundamental de la noción de derechos humanos. De entonces para acá la voz del Consejo Mundial de las Iglesias y de la Iglesia católica contra los regímenes dictatoriales y en favor de los derechos humanos, de la libertad, la justicia, la fraternidad y la igualdad se ha dejado sentir de manera constante en todos los foros internacionales. En el caso de la Iglesia católica, sin embargo, la cultura de los derechos humanos no se ha introducido en su organización, que se estructura de manera estamental (clérigos y laicos; Iglesia docente e Iglesia discente), funciona de manera jerárquico-patriarcal, no facilita cauces de participación y se niega a democratizarse alegando que no es un sistema de poder sino una institución con fines espirituales. Se adhiere a los derechos humanos a través de múltiples declaraciones, es verdad, pero desconoce los

derechos de los cristianos y de las cristianas. Defiende la libertad en la sociedad e ignora la libertad cristiana, proclamada de manera constante en el Nuevo Testamento como ideal: “Para que seamos libres nos liberó el Mesías; conque manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud” (Gá 5.1); “la verdad os hará libres” (Jn 8, 31); “donde hay Espíritu del Señor hay libertad” (2 Co 3. 17). Es lo que el teólogo francés B. Quelquejeu llama “la incoherencia vaticana”.<sup>25</sup>

En el caso del islam, los problemas se plantean preferentemente en tres campos muy concretos: el de los derechos de la mujer, el de la libertad religiosa y el de los que se adhieren a otras creencias. La interpretación tradicional del Corán y su rígida aplicación en numerosas comunidades musulmanas sitúan a las mujeres en situación de inferioridad con respecto al varón, si bien se afirma que lo que se pretende es su protección. En la Shari’a se establecen los castigos físicos contra la mujer adúltera, que llegan incluso a la lapidación como en el judaísmo de los tiempos de Jesús. Hay, sin embargo, tendencias innovadoras, cada vez más extendidas e influyentes, que leen los textos fundantes del islam y la legislación de ellos emanada a la luz de las declaraciones de los derechos humanos. El islam cuenta hoy con tendencias feministas que hacen una hermenéutica del Corán desde la perspectiva de género y no lo ven como fuente de opresión femenina, sino, más bien, como instrumento de liberación de las mujeres. Conforme a esta interpretación, se oponen frontalmente a las prácticas discriminatorias y vejatorias contra las mujeres, que consideran contrarias al espíritu igualitario del islam. Como ejemplo del carácter inclusivo del Corán las pensadoras y teólogas feministas musulmanas citan este texto del Corán: “Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los

---

<sup>25</sup> Quelquejeu, B., “Adhesión a los derechos del hombre, desconocimiento de los derechos de los cristianos”, en *Concilium* 221 (1989), pp. 145-159. Este espléndido número de la revista internacional de teología *Concilium* está dedicado a “La Revolución francesa y la Iglesia”, con motivo del segundo Centenario de dicha Revolución.

creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayudan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios” (33, 35). En el texto se acentúa diez veces la igualdad entre los hombres y las mujeres.

La libertad religiosa se ve sensiblemente limitada, cuando no negada, en las tendencias integristas del islam. La apostasía y la herejía son castigadas severísimamente, incluso con la pena de muerte. Musulmanes reformistas creen que “*la existencia misma del crimen de apostasía bajo la shari’a es una constante violación de la libertad religiosa que poseen por igual los musulmanes y los no musulmanes*”.<sup>26</sup> La declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos, proclamada en la sede de la UNESCO el 19 de septiembre de 1981 por el secretario general del Consejo Islámico para Europa se basa en el principio coránico “no hay coacción en la religión” para defender los derechos religiosos de las minorías no musulmanas.

El islam ha elaborado sus propias declaraciones de derechos humanos, a partir de los textos fundantes, donde se pide que “se realicen todos los esfuerzos para liberar a la humanidad de todo tipo de explotación, de injusticia y de opresión”. Las principales aportaciones tienen lugar en el terreno de los derechos sociales y económicos y en la crítica al modelo neoliberal occidental.

El fundamento de la dignidad del ser humano en el judaísmo radica en Dios que lo ha creado a su imagen y semejanza y ha establecido una alianza con su pueblo y, a través de él, con la humanidad entera. De ahí emanan todos los derechos humanos y

---

26 An-Na’im, A. A., “Corán, ‘Shari’a’ y derechos humanos. Fundamentos, fallos y perspectivas”, en *Concilium* 228 (1990), p. 246; la cursiva es del autor. Cf. también: An-Na’im, A. A., “The islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from the Sudan”, en *Religión* 16 (1986); Id., *Toward an Islamic Reformation*, (Siracuse, 1989).

también los de la tierra. En los distintos códigos jurídicos recogidos en el Pentateuco y en la literatura profética se establece la protección de los derechos de los grupos más débiles de la sociedad: inmigrantes, huérfanos, viudas, extranjeros, trabajadores, pobres y esclavos. Y lo propone no como mera sugerencia u opción libre, sino como imperativo categórico, que debe cumplirse, por tanto, en todo tiempo, lugar y circunstancia. La radicalidad con que son protegidos los derechos de los más desfavorecidos y las sanciones que imponen por su incumplimiento deberían tenerse en cuenta en la elaboración de las “Leyes de Extranjería”.

Para el hinduismo, el lugar de convergencia de las preocupaciones éticas y de las obligaciones religiosas se encuentra en la búsqueda de la felicidad suprema por parte del ser humano, y la plenitud de esa búsqueda se logra a través del Ser último. Hay una ley que sostiene la creación entera y es la siguiente: “que el ser humano “debe seguir la ley cósmica eterna de la armonía perfecta. La enseñanza de una única realidad (Brahman) es lo único que puede producir verdaderamente bondad y justicia, y no una enseñanza que fomente las diferencias” (*Bhágavadpurana*, I, 7.5-II). Entre las enseñanzas que fomentan las divisiones y las diferencias entre los seres humanos, la *Bhágavadpurana*, uno de los textos más relevantes del hinduismo, sitúa a la ética.<sup>27</sup>

La tradición budhista posee un componente liberador que la actual hermenéutica está intentando descubrir. La compasión se canaliza a través de la participación en los movimientos emancipadores, y no se queda en un sentimiento interior inoperante. Se busca una espiritualidad socialmente comprometida. La profundización de la conciencia conduce a la aceptación, y ésta lleva a la generosidad de espíritu, al tiempo que proporciona la energía necesaria para activar la compasión. La paz en cada momento de la propia vida se presenta como condición necesaria para que pueda instaurarse la paz en el mundo.

---

27 Cf. Renou, L., *El hinduismo*, (Barcelona: Paidós, 1991).

*El diálogo puede ser; por ello, una buena oportunidad para descubrir la necesidad que tienen las religiones de renovarse constantemente.*

Especial importancia adquieren los grandes principios budhistas: el origen interdependiente de todas las cosas y la interrelación de toda la vida, la compasión hacia todos los seres, la no violencia y el cuidado de todo lo existente. A la luz de esos principios, algunos budhistas han llevado a cabo una nueva articulación de las distintas vertientes de la justicia y la paz: social, racial, ambiental, sexual, etc. Hay también una reinterpretación de los cinco preceptos éticos tradicionales: a) “no matar”: poner todos los medios al alcance de cada uno para proteger la vida y no causar daño a la naturaleza ni a los seres humanos; b) “no robar”: no poseer nada que pertenezca a otra persona ni enriquecerse a costa del dolor de las personas y del resto de las especies de la tierra; c) “abstenerse de conductas sexuales inapropiadas”: caer en la cuenta de los sufrimientos que se ocasiona a los demás por la mala conducta de uno; d) “no mentir”: no pronunciar palabras que causen división y odio; poner todos los medios para lograr la solución de los conflictos; e) “no consumir sustancias que perjudiquen a la mente, como el alcohol y las drogas”: la destrucción del cuerpo constituye una traición tanto a las generaciones pasadas como a las futuras.<sup>28</sup>

Sin renunciar a los aspectos formales de las declaraciones de derechos fundamentales del ser humano, que son irrenunciables en todo Estado de derecho, las religiones van más allá y proponen como ideal de vida actitudes y valores radicales como la solidaridad, la generosidad, la veracidad interior, la opción por los pobres, que están en las antípodas de los que promueve la sociedad de consumo. Esos valores, formulados y vividos, llenan de sentido y dan contenido real a los derechos humanos. Así queda reflejado en la declaración de la

<sup>28</sup> Cf. Vivaraksa, S., “Los derechos humanos en el contexto de la resolución de los problemas mundiales. Perspectiva budista”, en *Concilium* 228 (1990), pp. 261-277.

Conferencia Mundial de las Religiones para la Paz, celebrada en Kyoto (Japón) en 1970, que marca el camino a seguir por las distintas tradiciones religiosas en medio de una globalización sin espíritu y sin corazón, sin entrañas de compasión ni conciencia de gratuidad: “Cuando estábamos reunidos para ocuparnos del tema predominante de la paz, descubrimos que las cosas que nos unen son más importantes que las que nos separan. Nos dimos cuenta de las cosas que tenemos en común: la convicción de la unidad fundamental de la familia humana, de la igualdad y dignidad de todos los seres humanos; el sentimiento de la inviolabilidad del individuo y de su conciencia; el sentimiento del valor de la comunidad humana; la convicción de que el poder no es igual al derecho, de que el poder humano no puede bastarse a sí mismo y de que no es absoluto; la fe en que el amor, la solidaridad, la generosidad y la fuerza del Espíritu y de la veracidad interior son más poderosas que el odio, la enemistad y los propios intereses; el sentimiento del deber de estar al lado de los pobres y oprimidos contra los ricos y los opresores; la profunda esperanza de que terminará triunfando la buena voluntad”.<sup>29</sup>

## 6. TAREAS PRIORITARIAS DE LAS RELIGIONES

El diálogo interreligioso, la interespiritualidad, la teología de las religiones y la defensa de los derechos humanos debe desembocar en una serie de tareas comunes que han de asumir las religiones, más allá de sus diferencias doctrinales, rituales o morales. Las resumo en el siguiente decálogo:

- a) Las religiones tienen que contribuir a la activación del diálogo intercultural, frente a quienes se obstinan en la

---

<sup>29</sup> Citada en “Ethos’ de las grandes religiones y derechos humanos”, en *Concilium* 228 (1990), pp. 169-170.

defensa del choque de civilizaciones como método para el logro de la hegemonía de la cultura occidental sobre las demás. Dada su radicación en plurales escenarios culturales, las grandes religiones se encuentran en condiciones favorables para facilitar el diálogo entre culturas.

b) Han de comprometerse en el trabajo 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 encuentra 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.

c) Las religiones están llamadas a crear redes de solidaridad interhumana y trabajar por un orden justo internacional. La proyección internacional de muchas de ellas facilita esa tarea. Ello exige superar los localismos y las endogamias en que con frecuencia se ven envueltas. La universalidad de las religiones debe desembocar en proyectos solidarios con los sectores más desfavorecidos allí donde se encuentren.

d) Importante puede ser su contribución en la tarea de crear un clima de tolerancia en su interior y en la sociedad. Las religiones han sido y siguen siendo ejemplos de intolerancia. Y, sin embargo, poseen en su interior gérmenes de acogida y respeto hacia otros credos y otras concepciones de la realidad. Debe respetarse la pluralidad de manifestaciones de lo divino, de lo sagrado, y todas ellas respetables, siempre que no adopten formas fanáticas, excluyentes, xenófobas.

e) Un cometido importante es colaborar en la eliminación de las discriminaciones de género y en la construcción de

una comunidad mundial de hombres y mujeres bajo el signo de la igualdad, que no puede ser clónica. La mayoría de las religiones tiene una ideología androcéntrica, que se traduce en una organización patriarcal. Sin embargo, en muchas de ellas hay tradiciones igualitarias no suficientemente desarrolladas y experiencias inclusivas de hombres y mujeres, que pueden iluminar el trabajo por la igualdad en nuestras sociedades estructuradas patriarcalmente. Ello exige una reinterpretación de los textos fundantes en perspectiva de género.

f) Las religiones están llamadas a trabajar, junto con otros movimientos ecologistas, por la defensa de la naturaleza y de la vida. La religión de 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 a las aportaciones de las religiones.

g) 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 respeto. Por ende, cualquier guerra religiosa contra los increyentes o de éstos contra los creyentes me parece un signo de intolerancia.

h) Las religiones han de renunciar a todo intento de sacralizar las realidades terrenas, ya que éstas poseen

significación y relevancia por sí mismas, sin necesidad de recurrir a sistemas de creencias religiosas que las legitimen.

i) Las religiones son portadoras de preocupaciones antropológicas irrenunciables, de preguntas significativas por el sentido y el sin-sentido de la vida y de la muerte, de experiencias-límite 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 al caudal de sabiduría depositado en las religiones.

j) Las religiones pueden contribuir a cambiar el rumbo de la globalización neoliberal, excluyente e insolidaria, propiciando una gobalización alternativa: la de la solidaridad, de la esperanza, de los derechos humanos, de las luchas de los excluidos. Todo ello, desde el respeto a las identidades culturales y religiosas, y a los itinerarios de cada religión, y no imponiendo un modelo único de creencia. El lugar más adecuado de las religiones son los Foros Sociales Mundiales, como los celebrados Portoalegre (Brasil) en 2001 y 2002, espacios de encuentro y reflexión de los movimientos de resistencia a la globalización neoliberal para la superación de la dominación de los mercados en cada país y en las relaciones internacionales, y para la propuesta de alternativas que den prioridad al desarrollo humano.

A pesar de las dificultades, la alternativa es posible. Más aún, ya está surgiendo. Las religiones han de asumir la consigna del *Manifiesto del Foro Internacional de las Alternativas*: “es tiempo de revertir la historia”. La reversión de la historia implica: encarar la crisis de

civilización optando por la defensa del derecho de la vida; ser verdaderos ciudadanos y ejercer los derechos políticos; poner la economía al servicio de los pueblos; rechazar el poder del dinero; derribar el muro que separa el Sur del Norte; mundializar las luchas sociales y hacerlas converger hacia un mundo de justicia e igualdad; generar un pensamiento creador y universal; despertar la esperanza de los pueblos.

#### Bibliografía

- Cox, H., *La religión en la sociedad secular. Hacia una teología postmoderna*, Sal Terrae, Santander 1985.
- Dupuis, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000.
- Filoramo, G., *Enciclopedia de las religiones*, Akal, Madrid 2001.
- Kepel, G., *La revancha de Dios. Cristianos musulmanes y judíos a la reconquista del mundo*, Anaya y Mario Muchnik, Madrid 1991.
- Küng, H., *Proyecto de ética mundial*, Trotta, Madrid 1990.
- Küng, H. y Moltmann, J. (eds.), “Ética de las grandes religiones y derechos humanos”: *Concilium* 228 (1990).
- Küng, H. y Kuschel, K.-J., *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid 1994.
- Kuschel, K.-J., *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1996.
- Pieris, A., *Liberación, inculturación, diálogo interreligioso*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001.
- Sobrino, J. y Wilfred, F. (eds.), “La globalización y sus víctimas”. *Concilium* 293 (2001).
- Tamayo-Acosta, J.J., “Fundamentalismos y diálogo interreligioso”, Américo, F. (ed.), *Religión, religiones. Identidad, identidades. Minorías*. Actas del Congreso de la Sociedad Española de las Ciencias de las Religiones (SECR). Valencia. Febrero 2002, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002.