

Jacques Dupuis

Hacia una teología cristiana  
del pluralismo religioso

superar las diferencias en una causa común. También para Knitter —que se inspira aquí en la experiencia asiática— el diálogo interreligioso y la praxis de liberación son inseparables.

## II. Teología del diálogo

### 1. Los desafíos del diálogo

Hemos mostrado anteriormente que las condiciones de posibilidad del diálogo interreligioso han ocupado un lugar importante en el debate sobre la teología de las religiones. Para hacer viable este diálogo, Knitter defendió el paso del paradigma cristocéntrico al teocéntrico<sup>54</sup>. A pesar de los cambios que afirma haber introducido en su posición en los últimos años<sup>55</sup>, Knitter continúa creyendo que una cristología «constitutiva» e «inclusivista» no deja espacio a un diálogo genuino<sup>56</sup>. Así pues, el problema cristológico se encuentra en el centro de la teología del diálogo, al igual que se encuentra en el centro de la teología de las religiones. El diálogo —se observó sólo puede ser sincero si tiene lugar en un plano de igualdad entre los interlocutores. Entonces, la Iglesia y los cristianos ¿pueden profesar sinceramente la voluntad de entrar en diálogo con los demás, si no están preparados para revocar sus tradicionales afirmaciones sobre Jesús como Salvador «constitutivo» de la humanidad? Esta cuestión implica el problema de la identidad religiosa en general y de la identidad cristiana en particular, junto al de la apertura a los otros que requiere el diálogo<sup>57</sup>. Pero hay que distinguir varios aspectos.

54. P.F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1985, pp. 170-231.

55. P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names*, op. cit., p. 77 y nota 13.

56. *Ibid.*, p. .

57. Sobre la teología del diálogo interreligioso, además de los trabajos citados en este capítulo, se puede hacer referencia a los siguientes títulos: D. LOCHHEAD, *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1988; P.J. GRIFFITHS (ed.), *An Apology for Apologetics. A Study of the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1991; D. TRACY, *Dialogue with the Other. The Interreligious Dialogue*, Peeters Press, Louvain 1990; M. AMALADOSS, *Making All Things New*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1990; ID., *Walking Together*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1992; M. WILES, *Christian Theology and Interreligious Dialogue*, SCM Press, London 1992; R. BERNHARDT, *Christianity*

## a) Adhesión y apertura

En primer lugar, con el pretexto de la honradez del diálogo no hay que poner ni siquiera temporalmente entre paréntesis la propia fe (es decir, no hay que realizar una *epoche*), esperando –como se ha sugerido<sup>58</sup>– redescubrir eventualmente la verdad de esa fe a través del mismo diálogo. Por el contrario, la honradez y la sinceridad del diálogo requieren específicamente que los interlocutores lo establezcan y se comprometan a mantenerlo en la integridad de su fe. Toda duda metódica y toda reserva mental están aquí fuera de lugar. Si no fuese así, no se podría hablar del diálogo interreligioso o entre las fes. Después de todo, en la base de una vida religiosa auténtica hay una fe que le confiere su carácter específico y su identidad peculiar. Esta fe religiosa no es más negociable en el diálogo interreligioso que en la propia vida personal. No se trata de una mercancía que se pueda repartir o intercambiar; se trata de un don recibido de Dios, del que no se puede disponer a la ligera.

Por la misma razón, así como la sinceridad del diálogo no autoriza a poner entre paréntesis la propia fe, ni siquiera provisionalmente, así también su integridad prohíbe cualquier compromiso o reducción. El diálogo auténtico no admite tales recursos. No admite ni el «sincretismo» que, en la búsqueda de un terreno común, trata de superar la oposición y la contradicción entre las fes de tradiciones religiosas diferentes a través de alguna reducción del contenido de fe<sup>59</sup>; ni el eclecticismo que, en la búsqueda de un denominador común entre las varias tradiciones, escoge elementos dispersos y los combina en una amalgama informe e incoherente. Para ser verdadero, el diálogo no puede buscar la facilidad, que, en cualquier caso, es ilusoria. Más bien, sin querer esconder las contra-

without Absolutes, SCM Press, London 1994; *Interfaith Dialogue*, vol. 43 de *Studia Missionalia* (1994); L. SWIDLER, *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Fortress Press, Minneapolis 1990; H. STUBENRAUCH, *Dialogische Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Herder, Freiburg 1995; J.-C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Cerf, Paris 1996; J. MOUTTAPA, *Dieu et la révolution du dialogue*, Albin Michel, Paris 1996.

58. P.F. KNITTER, *No Other Name?*, op. cit., pp. 205-231.

59. Con todo, el concepto de «sincretismo» es polivalente. Puede tener un significado positivo si se refiere, por ejemplo, al proceso de «interculturación» de la fe cristiana con las otras culturas. No es éste el significado que tiene aquí. Cf. J.D. GORT et al., *Dialogue and Syncretism*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 1989.

dicciones existentes entre las fes religiosas, debe reconocerlas donde existen, y afrontarlas con paciencia y de manera responsable. Esconder las diferencias y las posibles contradicciones sería un fraude y, de hecho, terminaría en realidad privando al diálogo de su objeto. Después de todo, el diálogo busca la comprensión en la diferencia, en una estima sincera por convicciones diferentes de las propias. De esta forma conduce a cada interlocutor a preguntarse por las implicaciones de las convicciones personales del otro para la propia fe<sup>60</sup>.

Es evidente que los cristianos no pueden esconder, en la praxis del diálogo interreligioso, su fe en Jesucristo. A su vez, reconocen en sus interlocutores, que no comparten su fe, el derecho y el deber inalienable de comprometerse en el diálogo manteniendo sus convicciones personales –y también las pretensiones de universalidad que pueden ser parte de su fe<sup>61</sup>–. Es en esta fidelidad a las convicciones personales, no negociables, aceptadas honradamente por ambas partes, donde el diálogo religioso tiene lugar «entre iguales –en su diferencia–. «Todas las religiones tienen sus celos», escribe J.V. Taylor, y prosigue:

«Vistas desde fuera de una particular familia de fe, tales pretensiones están destinadas a parecer estrechamente posesivas; pero dentro de la familia reflejan una experiencia que no se puede negar. Todo encuentro profundamente convincente con Dios es un encuentro con un Dios celoso. Esto significa simplemente que, habiendo tenido una experiencia de Dios de esta clase, no se podrá tener con ningún otro Dios. Es completamente inútil condenar tales respuestas como arrogantes. El significado de las cosas transmitido por semejante experiencia es tan importante que hay que pensar que está dotado de relevancia universal, y negarlo es traicionar la misma experiencia»<sup>62</sup>.

Así como la seriedad del diálogo prohíbe reducir la profundidad de las convicciones propias de cada una de las partes, así también su apertura requiere que lo relativo no sea absolutizado, por incompreensión o por intransigencia. En toda fe y convicción religiosa existe el peligro, y es un peligro real, de absolutizar lo relati-

60. Cf. J.V. TAYLOR, «The Theological Basis of Interfaith Dialogue», en (G.H. Anderson y T.F. Stransky [eds.]) *Faith Meets Faith*, Paulist Press, New York 1981, pp. 93-110; también en J. HICK y B. HEBBLETHWAITE (eds.), *Christianity and Other Religions*, Collins, London 1980, pp. 212-233.

61. Ya hemos señalado tales pretensiones de universalidad en las otras tradiciones. Cf. *supra*, pp. 427-432.

62. J.V. TAYLOR, «The Theological Basis of Interfaith Dialogue», op. cit., p. 104.

vo. Hemos visto un ejemplo concreto en el cristianismo a propósito de la «plenitud» de la revelación en Jesucristo. Esta plenitud –como hemos indicado– no es cuantitativa, sino cualitativa: no es una plenitud extensiva y omnicomprensiva, sino de intensidad. No se opone de ningún modo a la naturaleza limitada de la conciencia humana de Jesús y, por tanto, menos aún a la de la revelación cristiana expresada en una cultura particular y relativa<sup>63</sup>. Tal plenitud no agota –ni podría hacerlo– el misterio de lo Divino; tampoco niega la verdad de la revelación divina por medio de las figuras proféticas de otras tradiciones religiosas.

Por consiguiente, hay que combinar el compromiso con la propia fe y la apertura al «otro». Parece que una cristología «constitutiva» hace posibles ambas realidades. La identidad cristiana, tal como ha sido entendida a lo largo de los siglos, está ligada a la fe en la mediación «constitutiva» y en la «plenitud» de la revelación divina en Jesucristo. Como observa inequívocamente Cl. Geffré, tal cristología deja espacio –como hemos mostrado en los capítulos anteriores– para otras mediaciones y revelaciones divinas. Escribe Geffré:

«¿Por qué se habría de pensar que sólo un teocentrismo radical puede satisfacer las exigencias del diálogo interreligioso? Parece que una cristología profundizada puede abrir caminos más fecundos, capaces de hacer justicia al mismo tiempo a las exigencias de un verdadero pluralismo y a la identidad cristiana. Sin producir una disociación insoportable entre la Palabra eterna y la Palabra encarnada, es legítimo considerar la economía de ésta como el sacramento de una economía más amplia, la de la Palabra eterna, que coincide con la historia religiosa de la humanidad»<sup>64</sup>.

#### b) Fe personal y experiencia del otro

Si el diálogo presupone la integridad de la propia fe personal, requiere también la apertura a la fe del otro en su diferencia. Cada interlocutor del diálogo tiene que entrar en la experiencia del otro, esforzándose por captar tal experiencia desde dentro. Para hacerlo, tiene que elevarse por encima del nivel de los conceptos en los que

63. Cf. *supra*, pp. 368-370.

64. Cl. GEFFRÉ, «Théologie chrétienne et dialogue interreligieux»: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 38 (1991)/2, pp. 63-82, aquí: p. 72; Id., «Le fondement théologique du dialogue interreligieux»: *Chemins du dialogue* (1993), pp. 73-103.

se ha expresado tal experiencia de un modo imperfecto para alcanzar, en la medida de lo posible, a través y más allá de los conceptos, la experiencia como tal. A este esfuerzo de «com-prensión» y «sim-patía» interior –o «em-patía»– lo llama R. Panikkar diálogo «intrarreligioso», que es condición indispensable del verdadero diálogo interreligioso<sup>65</sup>. Se ha dicho que es una técnica espiritual consistente en «pasar y retornar». «Pasar» significa encontrar al otro y la experiencia religiosa que lleva dentro, junto con su cosmovisión o *Weltanschauung*:

«Conocer la religión de otro es más que tener conocimiento de los hechos de su tradición religiosa. Implica meterse en la piel del otro, ponerse en su situación; implica ver el mundo, en cierto sentido, como el otro lo ve; implica plantearse las cuestiones del otro; implica penetrar en el sentido que el otro tiene de “ser un hindú, un musulmán, un judío, un budista, etcétera”»<sup>66</sup>.

Partiendo de estas premisas, tenemos que preguntarnos si y hasta qué punto es posible compartir dos fes religiosas diferentes, hacer de cada una de ellas la propia fe y vivirlas simultáneamente en la propia vida religiosa. Desde un punto de vista absoluto, esto parece imposible. Incluso si prescindimos de todos los conflictos interiores que podrían surgir en el individuo, toda fe religiosa constituye un todo indivisible y requiere una adhesión total de la persona. Parece imposible, a priori, que tal implicación absoluta pueda dividirse, por así decirlo, entre dos objetos. Ser cristiano no es sólo encontrar en Jesús valores que promover o un significado para la propia vida; es entregarse a su persona, encontrar en él el camino hacia Dios.

Ahora bien, ¿significa esto que el concepto de «cristiano compuesto» es autocontradictorio, que uno no puede ser un cristiano hindú, un cristiano budista, etcétera? Afirmar esto sería contradecir la experiencia, ya que estos casos no son ni raros ni desconocidos<sup>67</sup>.

65. Cf. R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York 1978.

66. F. WHALING, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, Marshall Pickering, London 1986, pp. 130-131; cf. J.D. GORT, *On Sharing Religious Experience. Possibilities of Interfaith Mutuality*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1992.

67. Cf., por ejemplo, J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991, pp. 95-124 (orig. francés, 1989), sobre la experiencia de H. Le Saux (Abhishiktananda).

No obstante, hay que tener en cuenta varias acepciones posibles de un concepto que sería un error etiquetar como «híbrido»<sup>68</sup>.

Ser un cristiano hindú puede significar unir en sí mismo la cultura hindú y la fe cristiana. El hinduismo no sería entonces, en rigor, una fe religiosa, sino una filosofía y una cultura que podría servir, con las necesarias correcciones, como vehículo para la fe cristiana. Entonces, el problema del cristiano hindú sería el de la inculturación de la fe y la doctrina cristianas. Es evidente que el concepto de «cristiano hindú» no creará en este caso ninguna dificultad de principio<sup>69</sup>. Pero ¿corresponde esta explicación plenamente a la realidad? El hinduismo, aunque no es principal y uniformemente doctrinal, implica, en las vidas concretas de los hombres y las mujeres, una fe religiosa genuina. La distinción entre religión y cultura es, a este respecto, difícil de manejar. Así como la religión representa el elemento trascendente en la cultura, también es difícilmente separable de ésta.

No obstante, ¿es posible mantener unidas y hacer propias la fe hindú y la cristiana? Para responder es preciso hacer un discernimiento. Seguramente hay elementos de otras fes que están en armonía con la fe cristiana y que pueden ser combinados e integrados con ella. Y servirán para enriquecerla<sup>70</sup>, si es cierto –como hemos afirmado– que las otras fes contienen verdad y revelación divina. Con todo, puede haber otros elementos que contradicen formalmente la fe cristiana y que no pueden ser asimilados.

En cualquier caso, con las cautelas que hemos indicado, es cierto que el diálogo interreligioso, para ser verdadero, requiere que ambos interlocutores hagan un esfuerzo positivo por entrar, en lo posible, en la experiencia religiosa y en la visión general del otro. Se trata del encuentro, en la misma persona, de dos modos de ser, de ver y de pensar. Este «diálogo intrarreligioso» es una preparación indispensable para un intercambio entre personas en el diálogo interreligioso.

68. Cf. M. AMALADOSS, «Qui suis-je? Un catholique hindou»: *Christus 86* (1975), pp. 159-171; J.B. COBB, Jr., «Can a Buddhist Be a Christian?», *Japanese Journal of Religious Studies* (1980), pp. 35-55.

69. Ésta era la explicación propuesta por H. STAFFNER, *The Open Door*, Anand Trading Corporation, Bangalore 1978.

70. Esta solución ha sido propuesta más recientemente por H. STAFFNER, *The Significance of Jesus Christ in Asia*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1982.

## 2. Los frutos del diálogo

La interacción entre el cristianismo y las religiones asiáticas –hinduismo y budismo en particular– ha sido concebida de formas diferentes por varios promotores del diálogo interreligioso<sup>71</sup>. A. Pieris ve la tradición cristiana, por una parte, y la tradición budista, por otra, como «dos modelos religiosos que, lejos de ser contradictorios, son en realidad incompletos cada uno en sí mismo y, por tanto, son complementarios y se corrigen mutuamente». Representan «los polos de una tensión, no tanto geográfica como psicológica. Son dos instintos que surgen dialécticamente de la zona más profunda de cada individuo, sea cristiano o no lo sea. Nuestro encuentro religioso con Dios y los seres humanos estaría incompleto sin esta interacción»<sup>72</sup>. Pieris afirma que estos dos polos complementarios son el polo agápico (cristianismo) y el gnóstico (budismo)<sup>73</sup>.

De forma parecida, J.A.T. Robinson habla de dos «ojos» de la verdad y de la realidad: el cristianismo occidental representa uno de ellos y el hinduismo el otro; y de forma más general, Occidente representa el primero y Oriente el segundo. Robinson ve la polaridad de los dos «centros» como la polaridad entre el principio masculino y el femenino. También él aboga por una complementariedad recíproca de los dos centros<sup>74</sup>.

J.B. Cobb, por su parte, defiende, más allá del diálogo, una «transformación mutua» del cristianismo y el budismo; tal transformación recíproca será el resultado de la ósmosis entre aproximaciones complementarias a la realidad, es decir, entre las cosmovisiones características de las dos tradiciones<sup>75</sup>.

El punto focal de la atención de Panikkar es diferente. Insiste en el hecho de que las diversas tradiciones religiosas difieren entre

71. Cf., por ejemplo, L. SWIDLER et al., *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, SCM Press, London 1990.

72. A. PIERIS, «Western Christianity and Asian Buddhism: A Theological Reading of Historical Encounters»: *Dialogue*, n.s., 7 (1980)/2, pp. 49-85, aquí p. 64. Cf. ID., *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1988.

73. Cf. *supra*, pp. 480-484.

74. J.A.T. ROBINSON, *Truth Is Two-Eyed*, SCM Press, London 1979. Cf. también B. GRIFFITHS, *El matrimonio de Oriente y Occidente*, San Pablo, Madrid 1985 (orig. inglés, 1982).

75. J.B. COBB, Jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982; J.B. COBB y C. IVES (eds.), *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1990.

sí y tienen que mantener su identidad distintiva. Rechaza un «eclecticismo» fácil que destruiría las respectivas identidades; la fe no puede ser «puesta entre paréntesis» (*epoche*) para hacer más fácil el diálogo. Aunque el «misterio cosmoteándrico», el objeto de fe, es común a todas las tradiciones religiosas, las «creencias» son diferentes en cada una de ellas. Panikkar sostiene que entre estas «creencias» se produce una «fecundación cruzada» –que llama «sincretismo»– para un enriquecimiento mutuo<sup>76</sup>.

Panikkar ha propuesto este tema más de una vez. Recientemente ha descrito lo que a su juicio es el perfil y el horizonte del diálogo interreligioso para el futuro. Rebase la problemática de la «fecundación cruzada» y aboga por una fase ulterior, en la que los interlocutores del diálogo, superando la estática identidad doctrinal de las respectivas doctrinas, podrán contribuir mutuamente a una autocomprensión más profunda<sup>77</sup>.

En esta variedad de opiniones, ¿qué es posible concluir a propósito de los frutos del diálogo, si nos basamos en los principios antes enunciados? En primer lugar, debemos recordar que el agente principal del diálogo interreligioso es el Espíritu de Dios que anima a los interlocutores. Actúa en las dos partes, la cristiana y la otra; por eso el diálogo no puede ser un monólogo. Los interlocutores cristianos no se limitarán a dar, sino que también recibirán. La «plenitud» de la revelación en Jesucristo no les dispensa de escuchar. No poseen el monopolio de la verdad. Por el contrario, tienen que dejarse poseer por ella. Aunque no hayan oído la revelación de Dios en Jesucristo, sus interlocutores en el diálogo pueden verse sometidos en mayor profundidad a la verdad que buscan y al Espíritu de Cristo que irradia en ellos los rayos de esa verdad (cf. NA 2). Se puede decir con total certeza que, mediante el diálogo, los cristianos «encuentran a los seguidores de otras tradiciones religiosas para caminar juntos hacia la verdad» (DM 13).

Hay algo que los cristianos pueden ganar en el diálogo. De él obtendrán un doble beneficio. Por un lado, conseguirán un enriquecimiento de su fe. A través de la experiencia y el testimonio de

otros, serán capaces de descubrir con mayor profundidad ciertos aspectos o dimensiones del Misterio divino, que habían percibido con menos claridad y que han sido transmitidos menos claramente por la tradición cristiana. Al mismo tiempo, ganarán una purificación de su fe. El shock del encuentro suscitará a menudo preguntas, obligará a los cristianos a revisar supuestos gratuitos y a destruir prejuicios profundamente arraigados, o a derribar concepciones o visiones demasiado estrechas. Así pues, los beneficios del diálogo constituyen al mismo tiempo un desafío para el interlocutor cristiano<sup>78</sup>.

Por tanto, los frutos y los desafíos del diálogo van de la mano. No obstante, por encima y más allá de estos beneficios seguros, hay que decir que el encuentro y el intercambio tienen valor como tales. Son un fin en sí mismos. Aun cuando presuponen desde el principio una apertura al otro y a Dios, realizan además una apertura más profunda a Dios de cada uno a través del otro.

El diálogo no actúa como medio para un fin ulterior. Ninguna de las partes pretende la «conversión» del interlocutor a la propia tradición religiosa. El diálogo tiende más bien a una conversión más profunda de cada uno a Dios. El mismo Dios habla en el corazón de ambos interlocutores; el mismo Espíritu actúa en todos. Es este mismo Dios el que llama y desafía a cada interlocutor a través del otro, por medio de su testimonio recíproco. De esta forma se convierten –por así decirlo– uno para otro en un signo que conduce a Dios. El fin propio del diálogo interreligioso es, en definitiva, la común conversión de los cristianos y de los miembros de las otras tradiciones religiosas al mismo Dios –el Dios de Jesucristo– que llama a unos junto a otros y desafía a unos por medio de otros. Esta llamada recíproca, signo de la llamada de Dios, es ciertamente evangelización mutua. Construye entre los miembros de las diversas tradiciones religiosas la comunión universal que caracteriza la llegada del reino de Dios<sup>79</sup>.

76. Cf. R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, op. cit.; cf. el estudio en J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, op. cit., pp. 257-262, cf. también *supra*, pp. 220-225.

77. R. PANIKKAR, «Foreword: The Ongoing Dialogue», en (H. Coward [ed.]) *Hindu-Christian Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1990, pp. ix-xviii, cf. J. PRABHU (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1996.

78. Cf. P.J. GRIFFITHS (ed.), *Christianity through Non-Christian Eyes*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1990. También H. VROOM, *No Other Gods. Christian Belief in Dialogue with Buddhism, Hinduism, and Islam*, Eerdmans, Grand Rapids (Mich.) 1996.

79. J. DUPUIS, «Communion universelle: Églises chrétiennes et religions mondiales»: *Cristianesimo nella storia* 16 (1995)/2, pp. 361-381. Cf. también C.G.S.S. SREENIVASA RAO (ed.), *Inter-faith Dialogue and World Community*, Christian Literature Society, Madras 1991.

Se puede añadir algo más sobre los beneficios que la práctica del diálogo interreligioso aportará a la teología cristiana. Desde el principio de este trabajo hemos subrayado que, aun siendo necesariamente «confesional», la teología cristiana tiene que adoptar una visión «global»<sup>80</sup>. Tiene que ser «teología dialógica»<sup>81</sup>, es decir, construida sobre la práctica del diálogo interreligioso. El enriquecimiento que este tipo de teología cristiana –distinta de la «teología universal» de W. Cantwell Smith– puede obtener, dentro de su propia aproximación global, del diálogo con las teologías y las religiones del mundo constituye el tema del citado libro de F. Whaling<sup>82</sup>, el cual observa la exigencia de reconocer que las grandes tradiciones religiosas, articuladas por las respectivas teologías, han evolucionado de manera distinta y creativa. Lejos de ser idénticas entre sí, no se trata de que hayan dado respuestas diferentes a las mismas cuestiones, sino que han planteado cuestiones diferentes porque percibían el mundo a través de lentes diferentes. «Para comprender a los otros es necesario, en alguna medida, ver el mundo a través de *sus* ojos, a la luz de *sus* preguntas, tal como han surgido en su historia»<sup>83</sup>. La conclusión es que a la teología cristiana se le ofrece la ocasión de renovarse a sí misma a través del encuentro con las otras religiones<sup>84</sup>. Escribe Whaling:

«Así como el diálogo con el redescubierto Aristóteles permitió a Tomás de Aquino profundizar su comprensión teológica y reformular la teología cristiana en la situación medieval, así también el diálogo con los hindúes, budistas, musulmanes, judíos, etcétera, en diferentes partes del mundo, nos permite profundizar nuestra comprensión teológica y reformular algunas de nuestras ideas teológicas en la situación moderna»<sup>85</sup>.

La cuestión acerca de qué elementos fundamentales y qué intuiciones religiosas pueden ser compartidas por la teología cristiana y las otras tradiciones religiosas, cuando entran en contacto entre sí, es una cuestión difícil que no tiene una solución fácil. En

80. Cf. *supra*, «Introducción», pp. 18-21.

81. Cf. también P.F. KNITTER, *Jesus and the Other Names*, op. cit., pp. 154-161.

82. F. WHALING, *Christian Theology and World Religions*, op. cit.; para una aplicación concreta al contexto hindú, cf. F.X. CLOONEY, *Theology after Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*, State University of New York Press, Albany 1993.

83. F. WHALING, *Christian Theology and World Religions*, op. cit., p. 29.

84. *Ibid.*, p. 65.

85. *Ibid.*, p. 94.

realidad, cada tradición religiosa constituye un todo del que no se pueden aislar fácilmente los diversos elementos. Nos encontramos frente a cosmovisiones globales distintas, dentro de las cuales, como en los organismos vivos, cada parte desempeña su función específica, con el resultado de que no es fácil disponer de una «equivalencia dinámica» entre los componentes de ambas partes<sup>86</sup>.

Si se admite que entre los símbolos existen arquetipos dotados de validez universal, ¿hay una equivalencia estricta en las diversas tradiciones religiosas entre conceptos teológicos básicos como Dios, creación, mundo, gracia, libertad, salvación-liberación, etcétera? Sabemos que no es así. La experiencia de la Realidad última como el Padre/Madre cristiano, el Yahvé judío, el Alá musulmán, el Brahman hindú, el Nirvana budista, el Tao taoísta, etcétera, no es la misma<sup>87</sup>. Toda fe religiosa y, por consiguiente, toda teología, ¿está hasta tal punto ligada a una cosmovisión particular que difícilmente puede expresarse y ser formulada en otra? La teología dialógica no puede hacer caso omiso de estos problemas.

La experiencia cristiana de la fe, por ejemplo, ¿no presupone una densidad de lo histórico, que no se encuentra como tal en otras tradiciones, sin la cual no puede ser entendida plenamente? Ya hemos planteado anteriormente esta cuestión<sup>88</sup>. Con todo, lo que es cierto y debe ser plenamente reconocido es que la historia y la interioridad son dos canales igualmente válidos para una verdadera experiencia de lo Divino: el que actúa en la historia según la tradición judeocristiana es aquel de quien se tiene experiencia en la «cueva del corazón» según la tradición hindú. El Dios de la historia es también el «fundamento del ser».

Independientemente de las cuestiones que puedan seguir planteadas, como los límites de la asimilación mutua y la «fecundación cruzada» entre tradiciones religiosas y teológicas, hay una cosa que parece clara, a saber: para lograr la armonía entre las comunidades religiosas no servirá una «teología universal» que pretenda evitar las diferencias y las contradicciones; en cambio, servirá el desarrollo, en las diversas tradiciones, de teologías que, tomando en serio el pluralismo, asuman sus diferencias recíprocas y se resuelvan a interactuar en el diálogo y la cooperación.

86. Cf. H. FRANK, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Orbis Books, Maryknoll (N.Y.) 1979.

87. Cf. la segunda parte, capítulo 10, pp. 376-412.

88. Cf. *supra*, pp. 315-319.