



# Algunas observaciones en torno a la pluralidad religiosa, el diálogo interreligioso y la misión cristiana

Hugo Córdova Quero

Graduate Theological Union



## Resumen

La pluralidad religiosa es una constante a lo largo de la historia de la humanidad. Desde sus comienzos, el cristianismo se ha encontrado frente a la pregunta de cómo relacionarse con otras religiones. Dada la fuerte incidencia de la cuestión interreligiosa en la cotidianidad de las comunidades de fe y de la investigación teológica, este artículo busca contribuir al discernimiento de este tema a través de una revisión de las maneras por las cuales el cristianismo se ha vinculado históricamente a otras religiones. La segunda parte del artículo se centra en examinar una propuesta que tome en cuenta el respeto por otras religiones en medio de la misión cristiana.

**Palabras claves:** pluralidad religiosa, diálogo interreligioso, misión cristiana, macro-ecumenismo.

## Abstract

Religious plurality is a constant feature throughout the history of humankind. From its origin, Christianity faced the question about how to relate to other religions. Given the strong impact of the issue on the daily activities of communities of faith and theological research, this article contributes to the discernment of this issue through a review of the ways in which Christianity has been historically linked to other religions. The second part of the study focuses on examining a proposal that takes into account respect for other religions in the midst of the fulfillment of the Christian mission.

**Keywords:** religious pluralism, interfaith dialogue, Christian mission, macro-ecumenism.



## Introducción

Cuando des testimonio de tu fe,  
no te defiendas a ti mismo  
ni defiendas tus intereses concretos,  
por sagrados que puedan parecerte. [...]  
Bienaventurado seas  
cuando mantienes tus convicciones  
y sin embargo no las presentas  
como normas absolutas.

(Panikkar, 1985: 773)

A lo largo de la historia de la humanidad constatamos que siempre ha existido una pluralidad de religiones y culturas. Al estudiar la historia de las iglesias, descubrimos que el cristianismo emerge dentro de un contexto ya poblado por diversas tradiciones religiosas y filosóficas que daban explicación a las grandes preguntas existenciales de la humanidad. Por consiguiente, la pluralidad, tanto religiosa como cultural, se presenta como el terreno en el cual la fe cristiana vive activa y comprometidamente su razón de ser desde su origen hasta nuestros días.<sup>1</sup> Esta afirmación involucra el reconocimiento de dos realidades sobre el cristianismo. Por un lado, que es una expresión religiosa entre muchas otras. Por otro lado, que, como religión, es relativamente nueva con tan sólo dos mil años de historia, si se la compara con otras religiones más antiguas.

Ya que la humanidad se mueve cada vez más hacia sociedades multiculturales y plurirreligiosas –que hacen necesario dar paso a

---

<sup>1</sup> Si bien reconozco, respeto y valoro cada una de las confesiones cristianas en particular (católico romana, anglicana, ortodoxa y evangélico-protestante), en el presente artículo realizo un acercamiento al tema de la pluralidad desde el cristianismo en general. Sin embargo, hay trabajos que intentan abordar el tema confesionalmente. A los efectos, véase uno de los primeros trabajos respecto de este tema realizado por Kramer (1958), en donde el autor presenta sus interpretaciones misionológicas en el pensamiento de Karl Barth en respuesta a William Hocking; hasta los trabajos más recientes de Krause (1999: 11–29) y Clapsis (2000) entre otros. A su vez, hay trabajos a nivel regional sobre el tema en general, como por ejemplo, Ascher y Millwood (1995) o sobre aspectos particulares como los trabajos de Steuernagel (1991: 1–13) y Míguez Bonino (1999: 187–203), entre otros.



una concepción secular del Estado-Nación (Heng, 2010: 26) o redefinir el rol de la educación religiosa en los sistemas educativos públicos y privados (Wilson, 2006: 11; Jensen, 2011: 138)– surge la pregunta acerca de cómo es posible, entonces, realizar la misión cristiana en dicho contexto. Esta pregunta necesariamente nos lleva a la cuestión del diálogo interreligioso, es decir, la relación del cristianismo con otras religiones. Pareciera que el lugar a explorar para una respuesta a este respecto se encuentra cercada por dos situaciones.

Por un lado, la tendencia hacia el «ghetto proselitista», es decir, vivir la fe cristiana en aislamiento del resto de las religiones, sólo estableciendo contacto con ellas a fin de «cristianizarlas». No se puede negar que el cristianismo, tal como relatan los Evangelios, tiene explícitamente un proyecto de misión encomendado por Jesús (Mt 25.31–46, 28.16–20; Mc 16.15–17; Lc 4.16–30; Jn 17.18–21). Sin embargo, la pregunta sobre cómo realizar esa misión conlleva directamente a preguntarse por su relación con el contexto plurirreligioso y multicultural en el siglo 21.

Por otro lado, la «dilución sincretista», es decir, la afirmación de que «toda fe es la misma», lo cual implica, en el fondo, que «todas las religiones conducen al mismo Dios» y que debemos hacer hincapié en lo que «une» a la humanidad y dejar de lado las «diferencias». Esta última postura no sólo conlleva a una pérdida total de identidad individual de una experiencia religiosa sino que, al mismo tiempo, deja de respetar la riqueza y particularidad de las distintas religiones a través de sus escritos sagrados, sus rituales y prácticas espirituales, sus valores éticos y la valiosa experiencia a través de la interacción de quienes viven esa fe en determinado contexto social, político e histórico.

La tendencia hacia la homogeneidad ha aparecido muchas veces tanto en la literatura de ficción como en el plano académico. Por ejemplo, Arthur C. Clarke, en su cuento de ciencia-ficción «El Martillo de Dios» (2000: 938–947), fusionó el cristianismo y el islam en una gran religión llamada «Crislam», cuya deidad era femenina. En los escritos académicos, ya desde Arnold Toynbee (1889–1975) a comienzos del siglo 20, se ha hablado de propuestas mono-religiosas. En el caso de Toynbee cabe aclarar que su propuesta formaba parte de la justificación de un proyecto



humanitario unificado en torno a la historia en sentido hegeliano, donde la religión desemboca en la ciencia y produce el sostenimiento de las civilizaciones (1997: 399–448). A luz de estos ejemplos, entre muchos otros, surge la pregunta sobre si es posible fusionar en una sola vertiente todas las religiones y en una sola deidad todos los dioses. En ese caso, ¿se acabaría la pluralidad religiosa? La aparición de espiritualidades globalizantes o híbridas, tales como la Nueva Era o similares, son un ejemplo de cómo en cada época de la historia humana aparecen nuevas maneras de vivir los caminos de las creencias sin que estos desemboquen en una mega-religión (Ferguson, 1987; Gonçalves, 1997).

Desde una interpretación liberal, los Evangelios nos relatan una práctica de Jesús que revela un sentido de pluralidad e inclusividad, a la vez que invita a un proyecto humano conjunto, pleno de igualdad, no teñido de un carácter homogeneizante. Fueron precisamente las dogmáticas rígidas, surgidas en el seno de sus seguidores en los siglos posteriores, las que han producido posiciones cerradas y exclusivistas dentro del cristianismo. Sin embargo, el respeto por la diferencia ha sido una característica sumamente rica en los Evangelios. Ya el hecho de tener cuatro Evangelios canónicos nos muestra la pluralidad de visiones respecto del mismo hecho de Jesús y la predicación de su mensaje. En la época patrística (siglos 2–4), la diversidad eclesial se hizo más evidente que en los tiempos apostólicos, donde también existían diversas comunidades de fe. Todo esto, dentro del contexto religioso pluralista del mundo antiguo. Las posiciones dogmáticas, sin embargo, lucharon por desestabilizar y eliminar toda diversidad que no se inscribiera en un proyecto homogeneizante, distanciándose del mensaje original de Jesús.

En nuestro tiempo, autores como Paul David Devanandan (1952, 1963), Raymond Pannikar (1981, 1991, 1999), Madathilparampil Mammen Thomas (1987, 1990, 2001), Aloysius Pieris (1988, 1993, 1997), Charles Van Engen (2000), Agenor Brighenti (2001), Veli-Matti Kärkkäinen (2003), Narendra Singh (2005), y Paul Hedges (2010), entre otros teólogos, han buscado actualizar la teología al contexto de la pluralidad religiosa y así colaborar desde la tarea académica en procura de vivir la fe, tanto eclesial como socialmente, en concordancia con dicho contexto.



Siguiendo esta línea de análisis, a continuación esbozaré algunas ideas que nos permitan sondear la relación entre el cristianismo y otras religiones, a fin de contribuir al discernimiento de este tema, dada su fuerte incidencia en la cotidianidad de las comunidades de fe y de la investigación teológica. A esos efectos, la primera parte de este artículo describe brevemente tres ejemplos de cómo se ha entendido la concepción de la interacción del Dios cristiano con personas de otras religiones. A continuación, a través de la obra de Thomas (1987) y Van Engen (2000), se resumen las principales teorías o paradigmas de relación del cristianismo con otras religiones. Finalmente, una sección donde se propone una manera de entender la misión cristiana a través de la colaboración de cristianos y personas de otras religiones en determinados temas, a los efectos de construir una humanidad renovada.

## Reconociendo interlocutores

Había en la ciudad de Cesarea un hombre que se llamaba Cornelio, capitán del batallón llamado el Italiano. Era un hombre piadoso que, junto con toda su familia, adoraba a Dios. También daba mucho dinero para ayudar a los judíos, y oraba siempre a Dios. [...] El ángel le dijo: “Dios tiene presentes tus oraciones y lo que has hecho para ayudar a los necesitados” (Hch 10.1–2, 4b).

La existencia de otras religiones nos coloca frente a la pregunta acerca de cómo se relaciona la deidad a la que cada una de esas religiones reconoce como «su Dios» con las imágenes de la divinidad en el cristianismo. ¿Es posible que esas experiencias religiosas se relacionen con el Dios de la fe cristiana? ¿Escucha ese Dios cristiano a personas «no-cristianas»? Los textos sagrados cristianos son abundantes en imágenes de una actitud plural de parte de Dios, entendido en el contexto judeo-cristiano. En este sentido, es paradigmática la historia de Cornelio en Hechos 10, ya que Cornelio no era ni judío ni cristiano. Sin embargo, Dios escucha sus oraciones, valora sus ofrendas y limosnas (10.4b) y, más aún, le envía su Espíritu (10.44–46). ¿Cómo se corresponde esto con la afirmación de Jesús «Yo soy el camino, la verdad y la vida. *Solamente por mí se puede llegar al Padre*» (Jn 14.6, énfasis mío)?



Según parece, el punto a tener en cuenta en el análisis del diálogo interreligioso está marcado por la concepción que tenemos de Jesús y, por consiguiente, la visión que tenemos de otras religiones. No obstante, la pregunta básica subyace: ¿es posible que haya personas no-cristianas que sean salvas? Tradicionalmente se nos ha enseñado que no. Para el cristianismo mayoritario no es posible la salvación fuera de Cristo. Los Padres de la Iglesia ya lo afirmaban. La frase «fuera de la iglesia no hay salvación» – generalmente conocida en latín como «*extra ecclesiam nulla salus*»– fue enunciada de distintas maneras por varios escritores patristicos. Cipriano de Cartago afirma que «[...] no hay salvación fuera de la iglesia» (*Ep. 72 Ad Jub. Haer. Bapt.* 21; véase también *Ep. 61 Ad Pomp.* 4). Por su parte, Ireneo de Lyon habla de la iglesia como única «[...] entrada a la vida [eterna]» (*C. Haer.* 3.4.1); mientras que Orígenes señala que «[...] fuera de la Iglesia nadie se salva» (*In Iesu Nav. Hom.* 3.5.3). Al mismo tiempo, Lactancio define que «[...] sólo en la Iglesia Católica persiste la verdadera adoración» (*Div. Inst.* 4.30.4). Agustín de Hipona enuncia: «Ningún ser humano puede encontrar salvación excepto en la Iglesia Católica» (*Serm. Ad Caes. Ec. Pl.* 6). Es evidente que esta línea doctrinal emprendida por los Padres de la Iglesia no se corresponde con la bienvenida que da Dios a Cornelio en el relato del libro de los Hechos de los Apóstoles, tal como se ha mencionado.

Por otro lado, es necesario resaltar la imposición de su fe a otras culturas que históricamente ha hecho el cristianismo. Su ejemplo más notorio es la denominada «evangelización» de América Latina. Los conquistadores españoles trataron con violencia a los pueblos originarios, que profesaban religiones distintas a la cristiana. Los juzgaron como «idólatras» y los obligaron a asumir una religión que no les era propia. Si bien en la teoría no se aconsejaba el uso de la violencia, en la práctica incluso la muerte era decretada cuando estos pueblos «no aceptaban a Cristo». Todo esto en nombre de Dios y de una «civilización cristiana». Al respecto, justificando teológicamente este accionar contra los pueblos originarios, Juan Ginés de Sepúlveda (1996 [1547]) argumenta:

No está en la potestad del Sumo Sacerdote obligar con cristianas y evangélicas leyes á los paganos, pero á su oficio pertenece procurar, por todos los medios que no sean muy



difíciles, apartar á los paganos de los crímenes é inhumanas torpezas, y de la idolatría y de toda impiedad, y traerlos á buenas y humanas costumbres y á la verdadera religión, lo cual hará con el favor de Dios, que quiere salvar á todos los hombres y traerlos al conocimiento de la verdad (1996 [1547]: 125)

La hegemonía de la Iglesia Católica Romana en el continente latinoamericano no reconocía una aceptación igualitaria de otras religiones. Aun hoy en día, en Argentina por ejemplo, podemos hablar de «libertad de culto» pero no de igualdad de culto. En realidad, no fue sino hasta comienzos del siglo 20 cuando la pregunta por lo interreligioso (o macro-ecuménico) comienza a tener otras respuestas, distintas a la opción colonizante. Por ejemplo, Michael Green (1996), teólogo anglicano evangelical, en su libro *La iglesia local, agente de evangelización*, mientras analiza el texto de Romanos 3.25, concluye acerca de aquellos que nunca han escuchado sobre Jesús:

¿Cómo podía Dios aceptarlos? En función de lo que Cristo *haría* en la cruz. ¿Y de qué forma podría aceptarnos a usted y a mí? Gracias a lo que Cristo *ha hecho* en la cruz por nosotros. Esa cruz y esa resurrección poderosas se hallan en el punto central de la historia, y su sombra se proyecta tanto hacia delante como hacia atrás: es al mismo tiempo retrospectiva y prospectiva. De esta forma podemos creer que Dios es capaz, con justicia perfecta y en perfecto amor, de recibir a todos aquellos de cualquier religión o filosofía que desean sinceramente encontrarlo (1996: 91).

La postura de Green podría ser interpretada en dirección histórico-lineal y afirmar que hay un antes y un después de Jesús. Sin embargo, luego de Cristo, hubo muchos siglos en los que la gente tampoco escuchó de él, tal como sigue sucediendo hoy. Para muchos cristianos, la afirmación de Green sería una herejía. Empero, es lógico en la concepción de un Dios de amor que ama toda su creación. En última instancia, resuena en nuestros oídos la afirmación de Juan: «Todo el que ama es hijo de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4.7b–8a). Por otro lado, tampoco satisface la postura de Karl Rahner sobre los «cristianos anónimos» (2007: 491), es decir, considerar que, por sus acciones en concordancia con lo que



se espera de los cristianos, esas personas son cristianas sin saberlo. En realidad, deberíamos hablar de personas cuya fe, compromiso religioso o comportamiento ético están «en solidaridad» con lo que Jesús enseñó a sus seguidores. No podemos endilgarle a alguien un título que no lo desea. Eso sería caer nuevamente en una imposición religiosa colonialista que pretende «cristianizar» cada aspecto del universo. ¿Implica esto abandonar toda actividad cristiana en el mundo pluralista? ¿Cómo se relaciona la misión cristiana con las otras religiones, si Dios, en palabras de Green, acepta a aquellas personas de otras religiones que lo buscan sinceramente?

## **Interrelacionando interlocutores**

Ahora entiendo que de veras Dios no hace diferencia entre una persona y otra, sino que en cualquier nación acepta a los que lo reverencian y hacen lo bueno (Hch 10.34).

Teólogos cristianos han encontrado que es difícil establecer una única manera de interrelación entre el cristianismo y otras religiones o, más concretamente, una relacionalidad entre cristianos y personas de otras religiones. Muchos autores han tratado de realizar una tipología para clasificar aquellas interrelaciones entre cristianismo y otras religiones partiendo de las distintas concepciones de Cristo (o cristologías). A continuación se describen brevemente dos trabajos que resumen la historia sobre los modos de interacción entre el cristianismo y otras religiones desde una perspectiva ecuménica y desde una perspectiva evangelical respectivamente.

### ***Madathilparampil Mammen Thomas***

Madathilparampil Mammen Thomas (1987, 1990, 2001) fue un teólogo ecuménico de la India, quien también fue activista e incluso gobernador del estado de Nagaland. Thomas en su libro *Risking Christ for Christ's Sake* (1987) evalúa la historia del relacionamiento del cristianismo con otras religiones en el contexto asiático. Tomando como base el trabajo de Pieris, Panikkar y Devanandan, Thomas propone cuatro teorías para entender este



tema desde una perspectiva ecuménica (1987: 27-30), cuyas características se resumen a continuación.

### *Teoría de la conquista*

Se confronta al cristianismo con otras religiones en términos de oposiciones binarias: «Dios y el Demonio», «luz y tinieblas». Evidentemente el cristianismo sería lo que finalmente «exorcisa» a las religiones «cristianizándolas» [o conquistándolas] (1987: 28).

### *Teoría de la adaptación*

Se realiza una distinción entre «cultura» y «religión», permitiendo al cristianismo asumir y adaptar aspectos culturales de otras religiones en pro de una comunicación más «inculturada» del evangelio (1987: 28).

### *Teoría del cumplimiento*

Se entiende a otras religiones como «búsquedas precristianas de salvación», que sólo se «cumplen» en el cristianismo. Esto implica el reconocimiento de la experiencia de Dios «obrando en las otras religiones» y el llamado al diálogo y compañerismo espiritual para un proyecto comunitario común, como lo expresó el Concilio Vaticano II (1987:28).

### *Teoría sacramental*

Se descubre que la iglesia no está identificada como todo el reino de Dios sino que éste también se encuentra «preliminarmente» en otras religiones, a la vez que en ellas opera un principio crístico o «Cristo ontológico» distinto al Jesús de Nazaret, fortaleciendo a las religiones en su propia tradición y abordando un proyecto común de humanidad (1987: 29-30).

Es evidente que las últimas dos posturas, aunque más progresistas que las dos primeras, no dejan de ser preocupantes porque buscan de nuevo «cristianizar» lo que tradicionalmente no se entiende por «cristiano». Ya se ha mencionado en este trabajo la dificultad de concebir una mega-religión, ya que la declaración central de la fe cristiana no puede ser impuesta a otros. Es cierto que en Occidente no hemos tenido la misma trayectoria y experiencia de encuentro de religiones como en el contexto asiático, empero la pregunta sobre los límites del cristianismo en



su relación con otras religiones sigue siendo imprescindible en las agendas macro-ecuménicas (Gillis, 1993: 89–99, 168–177). De todos modos, es atractiva –y útil para el análisis en este trabajo– la noción de un proyecto común de humanidad.

## ***Charles Van Engen***

Charles Van Engen es profesor en la cátedra «Arthur F. Glasser de Teología Bíblica Misionera» de la Escuela de Misiones del Seminario Fuller en Estados Unidos de Norteamérica. Van Engen es un teólogo evangelical quien también ha sido misionero en la Iglesia Presbiteriana Nacional de México entre 1973 y 1985. En su artículo «El encuentro religioso en el nuevo milenio: Evangelio y cultura enfrentando la globalización» (2000)<sup>2</sup> describe lo que él considera los tres paradigmas que hasta ahora se han utilizado sobre el encuentro del cristianismo con otras religiones, a los que suma un cuarto paradigma, los cuales se sintetizan a continuación.

### *Paradigma pluralista*

También llamado «paradigma creacional», este paradigma concibe tanto una humanidad común como una pluralidad religiosa a partir de la creación. Debido a que Dios ha creado a Adán y Eva como alguien bueno, todos en el fondo somos buenos, y la religión es una manifestación subjetiva de los seres humanos (2000: 505).

### *Paradigma inclusivista*

Conocido también como «paradigma de salvación universal», considera que todos serán definitivamente salvados por un Dios de amor. Enfáticamente realiza una distinción entre el Cristo óntico y el Jesús histórico (2000: 506).

### *Paradigma exclusivista*

Van Engen también lo define como «paradigma eclesiocéntrico». Este paradigma asume que no hay salvación fuera de «mi propia» iglesia institucional. La iglesia es el «arca de salvación» y Cristo

---

<sup>2</sup> Véanse las respuestas de Berentsen (2000: 543–547) e Iversen (2000: 549–555) a la propuesta de Van Engen.



está ligado exclusivamente a «esa» iglesia institucional (2000: 506–507).

Luego de la descripción de estos paradigmas, Van Engen explica el paradigma propuesto por él.

### *Paradigma evangelístico*

El nombre es elegido por la necesidad de Van Engen de partir de un paradigma centrado en el evangelio, es decir, la confesión de los discípulos de que «Cristo es Señor». La presuposición básica es la relación personal con Jesús, quien nació, murió y resucitó en el poder del Espíritu Santo (2000: 508–510). A partir de esta confesión, Van Engen desprende tres características básicas de su propuesta:

- a. Particularista en la fe: un evangelio centrado en Jesucristo, quien llama a la fe y a la conversión de todos aquellos que confiesen su nombre (2000: 510–515).
- b. Culturalmente pluralista: distingue fe y cultura bajo una concepción misionológica trinitaria (2000: 515–525).
- c. Eclesiásticamente inclusivista y globalmente teologizante: una iglesia que acepta a todas las personas que quieren ser partes de ella, que sale al encuentro de las personas para incorporarlas (2000: 526–531).

Para Van Engen, lo que haría posible este paradigma sería la firme convicción de que el reino de Dios es el proyecto definitivo de la divinidad, aunque el autor considera que esto no ha sido suficientemente proclamado. Con este paradigma, Van Engen propone resolver la tensión entre una posición no confesante de Cristo como Señor y Salvador y una posición de ghetto religioso. Nos parece que puede ser un punto de partida para trabajar en el contexto evangelical la relacionalidad del cristianismo con otras religiones. El autor, sin embargo, no incorpora:

[...] una noción holística de espiritualidad que aborde la multidimensión humana: lo psicológico, lo corporal, lo social, lo ecológico, y lo espiritual como dimensión transversal a las otras dimensiones (Font, 2013).



Es evidente que quedan varias cuestiones para que este paradigma sea más integral.

## **Misión cristiana: trabajando juntos por una humanidad nueva**

La religión pura y sin mancha delante de Dios el Padre es esta: ayudar a los huérfanos y a las viudas en sus aflicciones (Stg 1.27).

Tanto la posición más ecuménica de Thomas como la postura más evangelical de Van Engen generan las siguientes preguntas: ¿cuál es el propósito de relacionarnos con otras religiones? ¿Para qué salir de nuestro entorno cristiano e ir al encuentro de otras personas de fe? ¿Qué se entiende entonces por «misión cristiana»?

En lugar de «cristianizar» a otras religiones, debemos reconocer que la aceptación del mensaje cristiano es siempre una opción activa y consciente de cada individuo que no puede ser impuesta. Por otro lado, la decisión por Jesús y el cristianismo es una opción en pie de igualdad con otras experiencias religiosas. Desde esta afirmación, entonces, podemos relacionarnos positivamente con otras religiones.

El Concilio Vaticano II ha representado el punto de clivaje en este tema dentro de la Iglesia Católica Romana en su «Declaración *Nostra Aetate*» (1967) sobre las relaciones de la Iglesia Católica Romana con las religiones no cristianas. Básicamente allí se declara el reconocimiento de lo divino presente en la historia de los pueblos y la respuesta de las distintas religiones (hinduismo, budismo) a dicha presencia. A su vez, la Iglesia Católica Romana respeta lo que hay de verdad en las otras religiones y exhorta a los fieles a que, «[...] ceñidos a Cristo, dialoguen y colaboren con las otras religiones, condenando toda discriminación e injusticia» (1967: 613–618).

Es interesante que diez años después de Vaticano II, en 1975, el Consejo Mundial de Iglesias en su V Asamblea Mundial realizada en Nairobi arribó a conclusiones similares. El «Documento Buscando la unidad: La búsqueda común de personas de distintas



fe, culturas e ideologías» expresamente establece que esta búsqueda no puede hacerse abandonando la misión encomendada por Jesús (World Council of Churches, 1976).

La propuesta de Jesús no es, entonces, encerrarnos en nuestras propias instituciones religiosas sino «[...] vivir cultivando relaciones de amor: con uno mismo, con la humanidad, con el ecosistema, con la divinidad» (Font, 2013). Esto no significa ser proselitistas sino, por el contrario, invitar a otros a un proyecto que implica un proceso: Dios está construyendo una nueva humanidad. Desde hace varios años esta mirada viene trabajándose a nivel ecuménico y macro-ecuménico. La línea de sentido se acerca mucho al *shalom* hebreo y al *salam* islámico: la paz como relaciones revitalizadas de los seres humanos entre sí y con lo divino. El cristianismo se nutre de esto a través de su concepción trinitaria de Dios, que incluye unidad y diversidad. En esta línea, la misión cristiana está signada por dos factores: el respeto de la opción religiosa del interlocutor y la búsqueda de campos conjuntos de trabajo.

En relación con el primer punto, la misión cristiana consiste, entre otros aspectos, en llamar a las personas a una comunión nueva con Dios, como una decisión consciente e individual que cada uno debe tomar. Esto significa que no puede ser una imposición para aquellas personas que, dentro de sus tradiciones religiosas, se sienten convencidas de que ése es el fundamento de su existencia, y que, por lo tanto, buscan así la plena comunión con la divinidad obrando justicia con el prójimo y con el entorno ecológico. Sin embargo, tal como sucede también en el cristianismo, dentro de todas las religiones existen adherentes nominales cuya existencia no está plenamente afianzada en su propia tradición religiosa. Puede que sólo sea una adhesión cultural o social. Es muy probable que en el diálogo con estas personas descubramos que lo que buscan es una relación con la divinidad al modo que Jesús propone, es decir, y que nuestro diálogo sea la fuerza evangelizadora, es decir, de proclamación de la buena noticia sobre Dios y su reino, lo cual redireccione toda su existencia. Buscamos interrelacionarnos con otras personas desde un lugar que tome en cuenta su opción sincera por determinada religión a la vez que mantenemos nuestra concepción particular de la fe cristiana. Somos conscientes de que aquí realizamos la opción



crisológica de no separar al Jesús histórico del Cristo de la fe (Dupuis, 1997: 297; Nissen, 2000: 594).

La segunda afirmación se da en relación con el proyecto de una humanidad nueva a la que hemos sido llamados todos los seres humanos, y de la cual los cristianos están comprometidos a participar. Para poder realizar esto, debemos tener bien en claro quiénes somos. No es posible colaborar con las demás personas si no tenemos una identidad clara desde la cual partir. Si nuestra identidad de fe no es clara, no sabremos qué tienen las enseñanzas de Jesús para aportar a determinado tema o, por otro lado, no sabremos valorar lo que otras enseñanzas religiosas tienen para enriquecer nuestra vivencia. Al mismo tiempo, una identidad clara nos previene de imponer nuestra postura a fin de respetar el aporte de otras personas de fe.

Hay muchísimos temas que son importantes para la humanidad tales como la cuestión ecológica, los derechos humanos o la espiritualidad, entre muchos otros. Las personas cristianas tenemos mucho para decir al respecto de todos estos temas.

Por ejemplo, en cuanto a la ecología, existe toda una rama de la teología cristiana que denominamos «ecoteología» (Hallmann, 1994; Hessel, 1996; Ruether y Hessel, 2000, Edwards, 2001) que se encarga de repensar los temas ecológicos desde una perspectiva teológica, y que retoma aportes importantes tales como el ecofeminismo a la ecoteología. Así como existe una ecoteología cristiana también existen ecoteologías en otras religiones como en el Islam (Agwan, 1992, 2000; Afriasabi, 1995; Ouis, 1998; Nawal, 2001: 193-212; Foltz, Denny y Azizam, 2003; ), en el Judaísmo (Rose, 1992; Fink, 1998; Tirosh-Samuels, 2002), en el Confucianismo (Adler, 1998: 123-149), en el Budismo (Abram, 1990: 75-92; Brown, 1994: 124-137; Tucker y Williams, 1997; Swearer, 2005: 2627-2631, 2006), en el Daoismo (Girardot, Miller y Xiaogan, 2001) y en el Hinduismo (Prime, 1996; Chapple y Tucker, 2000; Chapple, 2001: 59-76 ). El diálogo entre estas teologías es, sin lugar a dudas, fructífero.



Sin embargo, no es posible dialogar a este respecto sólo desde lo teórico,<sup>3</sup> pues hay temas urgentes como la cuestión del recalentamiento paulatino del planeta, la deforestación, las represas que cambian los ecosistemas ocasionando sequías o inundaciones, o la tan discutida «deuda ecológica» que los países desarrollados quisieron imponerle a los países en desarrollo, no reconociendo que son sus empresas transnacionales las que generaron esa «deuda». Estos y otros temas deben ser trabajados desde la praxis cotidiana, entendida también como la teoría y la práctica de las comunidades de fe. ¿Están las iglesias comprometidas con la cuestión ecológica? ¿Obtenemos herramientas para la concientización comunitaria frente al tema ecológico en la predicación o en la enseñanza? ¿Con qué otras instituciones religiosas o sociales podríamos trabajar en este campo? ¿De qué manera estamos abiertos a una colaboración y aprendizaje mutuos? Estas preguntas nos auxilian en la búsqueda de soluciones conjuntas. Son una parte de la vivencia del mensaje de Jesús en un mundo cambiante y cada vez más multicultural y plurirreligioso.

## Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha enfatizado la necesidad de encontrar una forma de relacionar de manera dialogal el cristianismo con otras religiones. Es evidente que para llevar a cabo este dialogo, el cristianismo debería cambiar muchas de sus actitudes. Este proceso llevaría al desenmascaramiento de mecanismos internos de la religión cristiana que no denunciamos cotidianamente: mecanismos de poder y de dominación que se han encarnado en el discurso y en la praxis de instituciones religiosas. Por otro lado, ese desenmascaramiento serviría para canalizar energías que habitualmente son invertidas en luchas intestinas por el poder y discusiones sobre alternativas teológicas y de interpretación de los

---

<sup>3</sup> El Consejo Mundial de Iglesias (1981) ha trabajado este tema y ha elaborado una serie de normas a tener en cuenta para el diálogo macro-ecuménico, que tratan tanto sobre la preparación previa dentro de la comunidad local y de la Iglesia particular como el momento del encuentro con las otras religiones (1981: 128–155). Véanse también las observaciones a estas normas que han realizado destacados teólogos como Stott (1981: 156–172), Taylor (1981: 93–110) y Hesselgrave (1981: 123–127), entre otros.



textos sagrados que no siempre contribuyen a la vida real de las personas en medio de las situaciones por las que atraviesan en su vida cotidiana. La tarea conjunta nos libera de nuestro encerramiento y nos lleva a descubrir aquellos elementos de la vida cotidiana que son importantes y que merecen nuestro compromiso como cristianos.

El dialogo interreligioso necesariamente debe llevarnos a la tarea conjunta con personas, que perteneciendo a otras religiones, comparten con nosotros la misma pasión por la justicia, la paz y el bienestar de toda la creación. En el camino del diálogo y el trabajo macro-ecuménico, nos encontraremos con personas que necesitan profundamente del mensaje de Jesús, pero a la vez nos daremos cuenta de que el Espíritu de Dios está activo en otros lugares, que no está atado a una sola iglesia. Recuerdo la ocasión en que estaba caminando por una calle del barrio de Liniers, en la Ciudad de Buenos Aires, que pasé por un templo Umbanda cuyo nombre era *Ile do Espírito Sancto* [asamblea del espíritu santo]. Alguien con aerosol había agregado en una pared lateral el siguiente grafiti: «El Espíritu Santo sólo está en la Iglesia Católica [Romana]». Me llenó de tristeza, ya que en dicho grafiti no sólo era evidente la pretensión exclusivista del cristianismo respecto del Espíritu Santo, decretando su ausencia en las otras religiones, sino también el carácter reduccionista de un sector del cristianismo apoderándose del mismo como una propiedad negada a los demás cristianos no comprendidos dentro del catolicismo romano.

Aquel grafiti también me mostró que hay mucho por discernir y trabajar a fin de poder caminar junto a personas de otras religiones en pos de un trabajo conjunto. El cristianismo poco se toma en cuenta que el Espíritu de Dios está activo en toda la creación, acompañándola en su trabajo de parto, socorriéndola en sus gemidos, esperanzándola en su espera del glorioso momento de su liberación a una nueva creación, como afirmaba el apóstol Pablo en sus escritos (Ro 8.19). El cristianismo necesita hacerse eco del Espíritu y reconocerlo donde realmente esté, dentro y fuera de las comunidades cristianas, para valorar la sabiduría y la espiritualidad de otras personas que no profesan el cristianismo. Sólo así contribuirá en la construcción de una humanidad renovada, y esa será, en definitiva, su bienaventuranza.



## Referencias bibliográficas

- Abram, David (1990). «The Perceptual Implications of Gaia». En: Allan Hunt Badiner (ed.), *Dharma Gaia: A Harvest of Essays on Buddhism and Ecology*. Berkeley: Parallax Press, pp. 75–92.
- Adler, Joseph A. (1998). «Response and Responsibility: Chou Tun-i and Confucian Resources for Environmental Ethics». En: Mary Evelyn Tucker y John Berthrong (eds.), *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth and Humans*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, pp. 123–149.
- Afrasiabi, Kaveh L. (1995). «Toward an Islamic Ecotheology». *Hamdard Islamicus* 18, N° 1 (primavera): pp. 33–49.
- Agwan, Abdul Rashid (1992). *The Environmental Concern of Islam*. Nueva Delhi: Institute of Objective Studies.
- (2000). «Some Issues in the Islamic Ecological Thought». *MAAS Journal of Islamic Science* 16, N° 1–2 (enero - diciembre): pp. 28–29.
- Ascher, Corinna y Dorothea Millwood, eds. (1995). *Christianity and Other Faiths in Europe* (Lutheran World Federation Documentation N° 37). Ginebra: Lutheran World Federation.
- Berentsen, Jan-Martin (2000). «A Response to Charles Van Engen». *Swedish Missiological Themes* 88, N° 4: pp. 543–547.
- Brighenti, Agenor (2001). «Pluralismo e Teologia Hoje. Implicações semânticas e sintáticas». *Revista Eclesiástica Brasileira* 66, N° 241 (marzo): pp. 5–26.
- Brown, B (1994). «Toward a Buddhist Ecological Cosmology». En: Mary Evelyn Tucker y John A. Grim (eds.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*. Maryknoll: Orbis Books, pp. 124–137.
- Chapple, Christopher Key (2001). «Hinduism and Deep Ecology». En: David Landis Barnhill y Roger S. Gottlieb (eds.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds*. Albany: State University of New York, pp. 59–76.
-



- Chapple, Christopher Key y Mary Evelyn Tucker, eds. (2000). *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Clapsis, Emmanuel (2000). *Orthodoxy in Conversation: Orthodox Ecumenical Engagements*. Ginebra, World Council of Churches Publications.
- Clarke, Arthur C. (2000). «The Hammer of God». En: Patrick Nielsen Hayden (ed.), *The Collected Stories of Arthur C. Clarke*. Nueva York: Tom Doherty Associated Books, pp. 938–947.
- Devanandan, Paul David (1952). «The Christian Attitude and Approach to Non-Christian Religions». *International Review of Mission* 41, N° 2 (Abril): pp. 177–184.
- (1963). *Christian Issues in Southern Asia*. Nueva York: Friendship Press.
- Dupuis, Jacques (1997). *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Nueva York: Orbis Books.
- Edwards, Denis, ed. (2001). *Earth Revealing, Earth Healing: Ecology and Christian Theology*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Ferguson, Marilyn (1987). *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*. Los Angeles: J. P. Archer.
- Fink, Daniel B. (1998). «Judaism and Ecology: A Theology of Creation». *Earth Ethics* 10, N° 1 (invierno): pp. 6–7.
- Foltz, Richard, Frederick Mathewson Denny y Haji Baharuddin Azizam, eds. (2003). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Font, Guillermo (2013), entrevista realizada el 21 de febrero.
- Gillis, Chester (1993). *Pluralism: A New Paradigm for Theology*. Louvain y Grand Rapids: Peeters Press Louvain / Eerdmans.
- Girardot, Norman J., James Miller y Liu Xiaogan, eds. (2001). *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.



- Gonçalves, Teresa (1997). «Interreligious Encounter: Dialogue and the Search for Unity». *Pro Dialogo* 96, N° 3: pp. 386–393.
- Green, Michael (1996). *La Iglesia local, agente de evangelización*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Halmann, David, ed. (1994). *Ecotheology: Voices from South and North*. Ginebra y Nueva York: World Council of Churches Publications / Orbis Books.
- Hedges, Paul (2010). *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (Controversies in Contextual Theology N° 7). Londres: SCM Press.
- Heng, Michael Siam-Heng (2010). «The Secular State and Its Challenges». En: Michael Heng Siam-Heng y Ten Chin Liew (eds.), *State and Secularism: Perspectives from Asia*. Singapore: World Scientific Publishing, pp. 23-36.
- Hessel, Dieter T., ed. (1996). *Theology for Earth Community: A field Guide*. Nueva York: Orbis Books.
- Hesselgrave David J. (1981). «Evangelicals and Interreligious Dialogue». En Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (eds.), *Faith Meets Faiths* (Mission Trends N° 5). New York y Grand Rapids: Paulist Press / Eerdmans, pp. 123–127.
- Iglesia Católica Romana (1967). «Declaración *Nostra Aetate*». En: *Documentos del Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 613–618.
- Iversen, Hans Raun (2000). «Neither to Mix, nor to Divide: A Response to Charles Van Engen». *Swedish Missiological Themes* 88, N° 4: pp. 549–555.
- Jaubert, Annie, ed. (1960 [c.248-254]). *Origène: Homélie sur Josué* (*Sources chrétiennes* 71). Paris, Éditions du Cerf.
- Jensen, Tim (2011). «Why Religion Education, as a Matter of Course, ought to be Part of the Public School Curriculum». En: Leni Franken y Patrick Loobuyck (eds.), *Religious Education in a Plural, Secularised Society: A Paradigm Shift*. Münster: Waxmann Verlag, pp. 131–150.
-



- Kärkkäinen, Veli-Matti (2003). *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical & Contemporary Perspectives*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Knitter, Paul F. y Raymond Panikkar (1991). *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*. Lanham: University Press of America.
- Kramer, Hendrik (1958). *The Christian Message in a Non-Christian World*. Grand Rapids: Kregel Publications / International Missionary Council.
- Krause, Christian (1999). «The Gospel Transforming Cultures. The President's Address». En Ismael Noko (ed.), *The Gospel Transforming Cultures* (Lutheran World Federation Documentation N° 44). Ginebra: Lutheran World Federation, pp. 11–29.
- Lanctantius (2003 [303-311]). *Divine Institutes*. Traducción y notas de Anthony Bowen y Peter Garnsey. Liverpool: Liverpool University Press.
- Míguez Bonino, José (1999). «Church, State, and Religious Freedom in Argentina». En: Paul Sigmund (ed.), *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: The challenge of Religious Pluralism*. Nueva York: Orbis Books, pp. 187–203.
- Nawal, Ammar (2001). «Islam and Deep Ecology». En David Landis Barnhill y Roger S. Gottlieb (eds.), *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Grounds*. Albany: State University of New York, pp. 193–212.
- Nissen, Johannes (2000). «Christology Between the Local and the Global». *Swedish Missiological Themes* 88, N° 4: pp. 593–609.
- Ouis, Soumaya Pernilla (1998). «Islamic Ecotheology Based on the Qur'ān». *Islamic Studies* 37, N° 2 (verano): pp. 151–181.
- Panikkar, Raymond (1981). *The Unknown Christ Of Hinduism: Towards An Ecumenical Christophany*. Maryknoll: Orbis Books.
- (1999). *The Intrareligious Dialogue*. Mahwah: Paulist Press.



- (1985). «The Sermon on the Mount of Intrareligious Dialogue». *Journal of Ecumenical Studies* 22, N° 4: p. 773.
- Pieris, Aloysius (1988). *An Asian Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books.
- (1993). «Does Christ Have a Place in Asia? A Panoramic View». *Concilium* 2: pp. 33–47.
- (1997). *Fire and Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*. Maryknoll: Orbis Books.
- Prime, Ranchor (1996). *Hinduism and Ecology: Seeds of Truth*. Londres: Cassell.
- Radford Ruether, Rosemary y Dieter T. Hessel, eds. (2000). *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rahner, Karl (2007). *Escritos de Teología, vol. 6*. Madrid: Cristiandad.
- Roberts, Alexander y James Donaldson, eds. (1868). *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325. Vol. 8: The Writings of Cyprian*. Edinburgo: T. & T. Clark, pp. 204–208, 260–276.
- Rose, Aubrey, ed. (1992). *Judaism and Ecology*. Londres: Cassell.
- Saint Irenaeus of Lyon (2004 [c. 180]). *Against Heresies, vol. 3*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- San Agustín de Hipona (1990 [418]). *Obras completas de San Agustín, Vol. 33: Escritos antidonatistas (2º tomo)* (Biblioteca de Autores Cristianos N° 507); introducción, bibliografía y notas de Pedro Langa, traducción de Santos Santamarta del Río. Madrid: BAC.
- Sepulveda, Juan Ginés de (1996 [1547]). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Singh, Narendra (2005). *A Christian Theology of Religions*. Bangalore: SAIACS Press.
-



- Steuernagel, Valdir (1991). «An Evangelical Assesment of Mission: A Two-Thirds World Perspective». En: Vinay Samuel y Chris Sudgen (eds.), *A.D. 2000 and Beyond: A Mission Agenda: A Festschrift for John Stott's 70th Birthday*. Oxford: Regnum Books, pp. 1–13.
- Stott, John (1981). «Dialogue, Encounter, Even Confrontation». En Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (eds.), *Faith Meets Faiths* (Mission Trends N° 5). New York y Grand Rapids: Paulist Press / Eerdmans, pp. 156–172.
- Swearer, Donald K. (2006). «An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy». *Harvard Theological Review* 99, N° 2 (abril): pp. 123–137.
- (2005). «Ecology and Religion: Ecology and Buddhism». En: Lindsay Jones (ed.), *The Encyclopedia of Religion, Vol. 4*. Farmington Hills: Thomson Gale, pp. 2627–2631.
- Taylor, John V. (1981). «The Theological Basis of Interfaith Dialogue». En: Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (eds.), *Faith Meets Faiths* (Mission Trends N° 5). Nueva York y Grand Rapids: Paulist Press / Eerdmans, pp. 93–110.
- Thomas, Madathilparampil Mammen (1987). *Risking Christ for Christ's Sake: Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*. Ginebra: World Council of Churches Publications.
- (1990). «A Christ-Centered Humanist Approach to Other Religions in the Indian Pluralistic Context». En: Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books, pp. 49–62.
- (2001). «El Diálogo interreligioso y teología de las religiones. Un paradigma asiático». En Aloysius Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un paradigma desde Asia*. Navarra: Verbo Divino, pp. 257–269.
- Tirosh-Samuelson, Hava, ed. (2002). *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.



- Toynbee, Arnold J. (1997). *Estudio de la Historia, Vol. 2*. Barcelona: Altaya.
- Tucker, Mary Evelyn y Duncan Ryuken Williams, eds. (1997). *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Van Engen, Charles (2000). «The Religious Encounter in the New Millenium: Gospel and Culture facing Globalization». *Swedish Missiological Themes* 88, N° 4: pp. 499–542.
- Wilson, H. S. (2006). «The *Other*/Neighbor in World Religions: An Exploration from a Multicultural Education Perspective». En: Farideh Salili y Rumjahn Hoosain (eds.), *Religion in Multicultural Education*. Charlotte: Information Age Publishing, pp. 9-40.
- World Council of Churchers (1976). «Seeking Community: The common search of people of various faiths, cultures, and ideologies». En David M. Paton (ed.), *Breaking Barriers: Nairobi 1975*. Ginebra / Londres / Grand Rapids: World Council of Churches Publications / Societeye for the Propagation of Christian Knowledge / Eerdmansm, pp. 73–85.
- (1981). «Guidelines on Dialogue». En: Gerald H. Anderson y Thomas F. Stransky (eds.), *Faith Meets Faiths* (Mission Trends N° 5). Nueva York y Grand Rapids: Paulist Press / Eerdmans, pp. 128–155.

#### Agradecimientos

Quisiera agradecer a Diana Rocco Tedesco, Guillermo Font, David Cela Heffel y Nicolás Panotto por sus valiosos comentarios y sugerencias en la preparación del presente escrito.



---

## Hugo Córdova Quero

Profesor adjunto en el Starr King School for the Ministry del Graduate Theological Union, en Berkeley, California, EEUU. Doctorado en Estudios Interdisciplinarios y Magister en Teología Sistemática y Teorías Críticas por el Graduate Theological Union. Egresado del ISEDET en donde estudió teología. Especialista en Religión, Estudios Étnicos y Migración, Teologías Queer y Teorías Críticas (Feminismo, Queer y Postcolonialismo). Miembro de EQARS, grupo de investigadores sobre religión y teología queer en el contexto de las culturas asiáticas en Asia y en Norteamérica. Autor de numerosos artículos en revistas de investigación y libros. Miembro del GEMRIP donde coordina el área sobre Género, Sexualidad y Religión y es editor general de la revista académica *Religión e Incidencia Pública*.

---

---

### Cita recomendada

Córdova Quero, Hugo (2013). «Algunas observaciones en torno a la pluralidad religiosa, el diálogo interreligioso y la misión cristiana». *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 1: pp. 87–110. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el dd de mm de aaaa].

---



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-  
NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported

---