

Benjamín Gómez Salas

La oración base del diálogo interreligioso



OBRAS PUBLICADAS

1. *El movimiento obrero. Reflexiones de un jubilado.* Jacinto Martín.
2. *La Misa sobre el Mundo y otros escritos.* Teilhard de Chardin.
3. *El Clamor de los pobres de la Tierra.* Acción Cultural Cristiana.
4. *El valor de ser maestro.* Carlos Díaz.
5. *El personalismo.* Emmanuel Mounier.
6. *Escuchar a Dios, entender a los hombres y acercarme a los pobres.* Antonio Andrés.
7. *Plenitud del laico y compromiso: Sollicitudo Rei Socialis y Christifideles Laici.* Juan Pablo II.
8. *El Fenerismo (o Contra el interés). Ideal e ideales.* Guillermo Rovirosa.
9. *Tierra de hombres.* Antoine de Saint- Exupéry.
10. *Entre la justicia y el mercado.* Romano García.
11. *Sangradouro.* Fredy Kunz, Ze Vicente y Hna. Margaret.
12. *El mito de la C.E.E. y la alternativa socialista.* José Luis Rubio.
13. *Fuerza y debilidades de la familia.* Jean Lacroix.
14. *La Comisión Trilateral. El Gobierno del Mundo en la sombra.* Luis Capilla.
15. *Los cristianos en el frente obrero.* Jacinto Martín.
16. *Los derechos humanos.* Acción Cultural Cristiana.
17. *Del Papa Celestino VI a los hombres.* G. Papini.
18. *Teología de Antonio Machado.* J. M.ª González Ruiz.
19. *Juicio ético a la revolución tecnológica.* E. A. Azcuy.
20. *Maximiliano Kolbe.* Carlos Díaz.
21. *Carta a un consumidor del Norte.* Centro Nuevo Modelo de Desarrollo.
22. *Dar la palabra a los pobres.* Cartas de Lorenzo Milani.
23. *Neoliberalismo y fe Cristiana.* Pablo Bonavía - Javier Galdona.
24. *Sobre la piel de los niños. Su explotación y nuestras complicidades.* Centro Nuevo Modelo de Desarrollo.
25. *Escritos colectivos de muchachos del pueblo.* Casa Escuela Santiago 1, Salamanca.
26. *España, canto y llanto. (Historia del Movimiento Obrero con la Iglesia al fondo).* Carlos Díaz.
27. *Sur-Norte. (Nuevas alianzas para la dignidad del trabajo).* Centro Nuevo Modelo de Desarrollo.
28. *Las Multinacionales: Voraces pulpos planetarios.* Luis Capilla.
29. *Moral Social. (Guía para la formación en los valores éticos).* P. Gregorio Iriarte O.M.I.
30. *Cuando ganar es perder.* Mariano Moreno Villa.
31. *Antropología del neoliberalismo.* Javier Galdona.
32. *El canto de las fuentes.* Eloi Leclerc.
33. *El mito de la globalización neoliberal: desafíos y respuestas.* Iniciativa autogestionaria.
34. *La fuerza de amar.* Martin Luther King.
35. *Deuda Externa. La dictadura de la usura internacional.*
36. *Aunque es de noche.* José María Vigil.
37. *Grupos Financieros Internacionales.* Luis Capilla.
38. *En vigilante espera.* Acción Cultural Cristiana.
39. *El Otro. Un horizonte profético.* Ernesto Balducci.
40. *Autogestión, democracia y cooperación para el desarrollo.* Antonio Colomer Viadel

**LA ORACIÓN,
BASE DEL DIÁLOGO
INTERRELIGIOSO**

BENJAMÍN GÓMEZ SALAS

LA ORACIÓN, BASE DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Cubierta

ACCIÓN CULTURAL CRISTIANA

Salamanca, 2002

ACCIÓN CULTURAL CRISTIANA

Núm. 41

Benjamín Gómez Salas

© ACCIÓN CULTURAL CRISTIANA
c/. Sierra de Oncala, 7, Bajo dcha.
Teléf. 91 478 12 20
28018 MADRID
acc@eurosur.org
<http://www.eurosur.org.acc>

Depósito Legal: S. 966-2002

I.S.B.N.: 84-931516-5-3

Imprenta KADMOS
Teléf. 923 28 12 39
Salamanca, 2002

Índice

Introducción	9
 CAPÍTULO I: LUGAR DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN LA MISIÓN EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA.	 13
1. Análisis de documentos:	
Introducción	13
1.1. Encíclica Ecclesiam Suam y el Vaticano II.....	15
1.2. Congresos y conferencias teológicas.....	16
1.3. Sínodos del 1974 sobre evangelización.	17
1.4. Evangelii Nuntiandi.	18
1.5. Juan Pablo II y el Secretariado para los no cristianos.	18
2. Documentos pontificios más recientes.....	19
2.1. Los dos últimos sínodos de Obispos en Roma: 1985 y 1987.	19
2.2. Encíclica Redemptoris Missio.	20
2.3. Documentos de la FABC.	21
 CAPÍTULO II: ROL DE LA ORACIÓN EN EL ÁMBITO DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO.	 23
Introducción	23
1. Oración y Evangelización en los Documentos de la FABC.	24
2. Necesidad de la oración para la misión:	26
2.1. Motivos teológicos:	26
a. Naturaleza de la Iglesia.	
b. Naturaleza de la Misión.	
2.2. Motivos pastorales:	29
a. Reto de la sociedad asiática contemporánea.	
b. Reto de las grandes religiones no cristianas.	
3. Importancia de la oración contemplativa:	33
3.1. Naturaleza contemplativa de toda la Iglesia.....	33
3.2. Contemplación misionera.	34

CAPÍTULO III: ORACIÓN CRISTIANA. ORACIÓN NO CRISTIANA.	
EL NEXO ENTRE AMBAS, NOS LLEVA A UN MAYOR DIÁLOGO DE VIDA	37
1. Oración cristiana y no cristiana.	37
1.1. Limpiando escollos.....	37
1.2. Trascendencia en la historia.	38
1.3. Todo es sagrado.....	39
1.4. Encuentro en la pluralidad	39
1.5. Identidad de la oración cristiana.	43
2. Aportación de la oración asiática a la oración cristiana.....	45
3. La oración es ya vía de diálogo interreligioso.....	47
 CAPÍTULO IV: LA PRÁXIS DE LA ORACIÓN REQUIERE UNA MAYOR INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO, ADEMÁS DE UNA OPCIÓN CLARA POR LA JUSTICIA DEL REINO.	 51
1. Relación oración e inculturación.	51
1.1. Fundamento teológico de la Inculturación	51
1.2. Proceso de Inculturación de la oración.....	54
1.3. Inculturación de la oración y diálogo interreligioso	56
a. Necesidad y condiciones del diálogo interreligioso	
b. Comunión en oración	
2. Oración y promoción humana.....	59
2.1. La promoción humana forma parte integrante de la evangelización.	59
2.2. La oración, fuente de una auténtica promoción humana.	62
3. Oración y lucha por la Justicia del Reino	63
 EPÍLOGO	 65
 GLOSARIO	 69
 ABREVIATURAS Y SIGLAS	 71
 BIBLIOGRAFÍA	
– Principal	73
a. Libros	73
b. Artículos de revistas citados	76
– Auxiliar	81
a. Libros	81

Introducción

Como misionero, desde hace tiempo he visto la necesidad de profundizar más el tema del Diálogo Interreligioso. Los tiempos cambian y con ellos varía la forma y modo de hacer las cosas. Asia constituye un gran desafío para la Misión, ya que en este continente se están preparando grandes cambios sociales y políticos que afectarán a toda la humanidad.

Si pensamos en los 900 millones de habitantes de India o en los 1.200 millones de China, Asia nos aparece como una inmensa marea humana que lucha día a día por sobrevivir.

En China, en Camboya, en Viet Nam... el comunismo, que había ilusionado a muchos, se ha mostrado incapaz de ofrecer un futuro a los pobres. En Asia se mira ahora a la economía de mercado sin darse cuenta de sus profundas injusticias.

La televisión vía satélite, que invade con sus programas el mundo asiático, presenta a Occidente como modelo de progreso y libertad. Su impacto sobre la mentalidad de la gente, especialmente de los jóvenes, es muy grande. Observan, desde lejos, la cultura occidental, en sus aspectos más superficiales y quedan seducidos por ellos.

Surgen así nuevos problemas y las grandes religiones, Budismo, Taoísmo e Islamismo, que han formado la cultura de estos pueblos, son incapaces de dar respuestas y de ofrecer pautas para solucionarlos.

Estas religiones notan, con preocupación, que la gente se está secularizando. Para impedirlo, nacen movimientos fundamentalistas que pretenden hacerse con el control de la vida y bloquear todo cambio social. En otras partes, las religiones renuncian a su función crítica para complacer a sus seguidores, y con ello renuncian a la contribución que podrían dar para construir, con sabiduría, el futuro.

En esta situación, la tentación mayor para la Iglesia, que es minoritaria en Asia, es la de encerrarse en un ghetto para protegerse. Si lo hiciese renunciaría a su misión.

Donde yo he estado, he intentado ayudar a la comunidad cristiana a abrirse, a compartir los problemas y las esperanzas del pueblo. Estoy convencido que la Iglesia tiene sentido sólo si es signo, sal, luz, fermento... y, para ello, los cristianos debemos superar los miedos para compartir la vida con todos los demás.

En Bangladesh, país cargado de problemas sin solución, la religión se convierte fácilmente en causa de discriminación a la hora de encontrar trabajo, de ser admitido en una escuela, de recibir ayuda o de resolver un litigio entre vecinos. Defender la justicia, sin permitir que la religión fuese causa de discriminación, ha sido uno de mis compromisos de cada día y es una tarea que los misioneros no podemos evitar.

Anunciar un Dios presente en la historia de cada día creo que es el gran don que podemos ofrecer los cristianos a los pueblos de Asia. Podemos aprender de ellos a contemplar a Dios presente en lo creado y a aceptar la voluntad de Dios en nuestras vidas. Pero debemos ayudarles a descubrir a Dios presente en la vida cotidiana y en la tarea de construir el futuro que El desea para la humanidad.

Cumpliremos con esta misión en la medida en que seamos capaces de vivir y trabajar con los demás, de compartir los problemas buscando juntos soluciones y de dar testimonio de un compromiso sincero y concreto en favor del hombre. Es así como los cristianos podemos ayudar a las demás religiones a encarnarse y a comprometerse más aún en la historia, y, por lo tanto, a ser más cristianas.

Muchos, tal vez, nunca llegarán a creer en Cristo, pero sí que pueden llegar a una comprensión mucho más cristiana de Dios y a una práctica religiosa más adecuada a las necesidades de los hombres y a las exigencias del Reino predicado por Cristo.

Mi sueño es que, como en América han nacido las Comunidades Cristianas de Base, así en Asia nazcan las “Comunidades Humanas de Base”, con las mismas características de compromiso y de vida que tienen las de América, aunque sus miembros no estén unidos por una misma fe.

En estas comunidades, personas de religiones diferentes, unidas por la misma pasión por el hombre, buscando cada uno en su fe la fuerza y la inspiración para el compromiso, podrán construir juntos una nueva sociedad más humana y más justa. Estas comunidades, ya existen algunas, son células del Reino de Dios ya presente y nos indican el camino de la misión futura en Asia.

El presente trabajo, dentro de su modesto alcance y sus límites, quiere mostrar la posibilidad de Diálogo con las Grandes Religiones. Me sirvo de una larga experiencia de nueve años, en la Comisión de Diálogo Interreligioso en Bangladesh. He participado, a veces como ponente, otras como oyente, en distintos encuentros organizados a nivel diocesano, o a nivel nacional. También he colaborado escribiendo en la revista “Sonlap” (Diálogo), que se edita en Bangladesh. Pero, ha sido sobre todo, el haber orado, junto a musulmanes e hindúes, lo que más me ha llevado a apostar por esta tarea de diálogo. En Asís, Juan Pablo II recordaba: “los líderes religiosos no oraron juntos, sino que vinieron juntos a orar”. Cabe subrayar que: orar, más que buscar a Dios o descubrirlo dentro de nosotros, es descubrirnos a nosotros en Dios.

En Bangladesh me he sentido acogido, respetado y aceptado por mis hermanos hindúes y musulmanes. No niego de haber pasado por momentos difíciles y confusos, pero tampoco puedo decir que me haya sentido abandonado o marginado en esos mismos momentos. Siempre he encontrado una mano amiga tendida hacia mí.

El objetivo último de esta tesina, consiste: en subrayar la necesidad de la Oración en cuanto fundamento del Diálogo mismo. Efectivamente, podemos sentarnos juntos, hombres y mujeres de distintas creencias, para estudiar las causas de la pobreza o analizar la inestabilidad de los regímenes políticos, pero si en nuestros encuentros olvidásemos, tanto unos como otros, el para qué hacemos las cosas, entonces pienso no conseguiríamos nada. Con palabras de Leonardo Boff, podemos concluir que: “no se trata de orar por un lado y de actuar por otro, ni de una oración fuera del compromiso concreto con la liberación de los oprimidos, sino de orar en el proceso de liberación, vivenciar un encuentro con Dios en el encuentro con los hermanos”.

Resumo de la siguiente manera los cuatro capítulos que componen este trabajo. En el primer capítulo, parto de un dato importante: el mundo en que nos encontramos se ha convertido en una aldea. La presencia recíproca de las migraciones, es un rasgo característico de nuestra época. Es primordialmente en el ámbito cristiano donde se toma conciencia de las cuestiones que plantea la convivencia interreligiosa y donde se hace un gran esfuerzo para afrontarlas. Al Diálogo Interreligioso incumbe la tarea de moverse entre dos escollos igualmente difíciles: “la afirmación para Cristo y su Iglesia de un exclusivismo salvífico o el hecho de saber que también otras religiones afirman pretensiones de ofrecer una relación con el absoluto y de constituir un camino de salvación”.

Hago un recorrido por los documentos más recientes que tratan este tema de actualidad. El abanico abarca desde la *Ecclesiam Suam* hasta la *Redemptoris Missio*. Retomo, además, las aportaciones que hacen los obispos asiáticos al respecto.

Una vez individuado el lugar del diálogo en el proceso de evangelización de la Iglesia, paso a estudiar el rol que ocupa la oración en el ámbito del diálogo. ¿Por qué?. Frecuentemente los misioneros son acusados de ser activistas de la Palabra, más que transmisores de Ella. Se dice de nosotros que: organizamos encuentros, pero en el fondo nos falta experiencia de Dios. En este segundo capítulo pongo de manifiesto que no se da diálogo auténtico si previamente no se hace oración. Destaco la importancia de la oración contemplativa en este proceso.

Una vez aclaradas las funciones respectivas del diálogo y la oración, en el tercer capítulo me esfuerzo por individuar lo específico de la oración cristiana y no cristiana, buscando el puente entre una y otra. Aquí surgen diversos interrogan-

tes: ¿Cuál es concretamente ese diálogo de vida? ¿Cómo se hace? ¿Para qué? ¿A quienes va dirigido?.

El cuarto capítulo facilita la respuesta al tercero: oración para la comunión, promoción humana, lucha por la justicia del Reino. Es en esta ardua tarea, donde podremos encontrarnos.

Respecto al uso de la Bibliografía: como puede comprobarse he seleccionado las obras fundamentales que tratan el tema del Diálogo Interreligioso. Prácticamente durante año y medio he ido leyendo y seleccionando los artículos de mayor importancia. Hay una riqueza enorme en la selección de los mismos, al igual que la variedad de revistas. He preferido dar más peso a teólogos asiáticos, pues son ellos quienes ofrecen una visión nueva acerca del tema. Sobre todo he intentado hacer de la tesina misma un ejercicio de oración y diálogo.

Finalmente, agradezco a mis hermanos Javerianos del Bangladesh y de Roma, los materiales que a lo largo de la elaboración de este trabajo, me han ido enviando. La traducción de dichos materiales (en su mayoría en inglés o italiano) es personal.

Mención especial merece el P. Juan Masiá SJ, quien con su larga experiencia en Japón y excelente conocedor del mundo oriental, ha revisado cada uno de los capítulos y ha contribuido con sus observaciones a un mejor encuadre de la tesina. En todo momento las aportaciones del P. Masía han sido objeto de clarificación y enriquecimiento del tema.

I. Lugar del diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia

La presencia recíproca de las migraciones, consecuencia de movimientos de población y de fenómenos interculturales, es un rasgo característico de nuestra época. La tradicional identificación casi exclusiva de una religión con fronteras étnicas o límites socio-políticos, está dejando de reflejar la realidad para ceder el puesto a una convivencia no exenta de conflictos. El cristianismo se ve afectado por estos hechos. Desde aquí creo poder justificar el Diálogo Interreligioso como tarea personal y de toda la Iglesia.

Se constata que en los últimos tiempos, se han multiplicado las manifestaciones de interés por la valoración de las otras religiones desde el cristianismo. Es primordialmente en el ámbito cristiano donde se toma conciencia de las cuestiones que plantea la convivencia interreligiosa y donde se hace un gran esfuerzo para afrontarlas. Naturalmente cuando evoco el término cristiano, englobo en él tanto la iglesia católica como protestante¹.

A la reflexión incumbe la delicada tarea de moverse entre dos escollos igualmente difíciles: “la afirmación para Cristo y su Iglesia de un exclusivismo salvífico o el hecho de saber que también otras religiones afirman pretensiones de ofrecer una relación con el absoluto y de constituir un camino de salvación”²

1 J. BOSCH, *Para comprender el Ecumenismo*, ed. Verbo Divino, Estella, 1991: “Hablar de ecumenismo es hablar de unidad. Los diferentes tipos de ecumenismo confluyen siempre en la misma realidad: la unidad de los cristianos, la unidad de las iglesias, la unidad de la humanidad”. También sugiero leer A. MATABOSCH, *La esperanza cristiana en un mundo conflictivo*, Cristiandad, Vitoria 1979, pp 4-24: “Signos visibles de unidad son los distintos organismos que demuestran el deseo de trabajar por la manifestación de la unidad dada en Cristo: El Consejo Ecuménico de las Iglesias, Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad, Las Comuniones Cristianas Mundiales... Recordamos algunos de estos momentos: Edimburgo 1910; Estocolmo 1925; Lausana 1927; Oxford 1937; Edimburgo 1937. Más tarde, con la fundación del Consejo Ecuménico de Iglesias: Amsterdam 1948; Toronto 1950; Lund 1952; Evanston 1954; Nueva Delhi 1961; Montreal 1963; Ginebra 1966; Bristol 1967; Upsala 1968; Nairobi 1975; Cfr. también World Council of Churches, *Nairobi to Vancouver*, 1975-1983. Report of the Central Committee to the Sixth Assembly of Churches, WWC, Geneva 1983.

Una aportación más reciente, la que ofrece el metodista S. WESLEY ARIARAJAH, de Sri Lanka, en “World Council of Churches”, *Ecumenical Review*, nº 2 (Abril, 1997) 213-222.

2 Cfr. J. ALEMANY, en “Dos propuestas recientes en teología de las religiones” en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria Académica* (1993-1994) 83-91.

1. Análisis de documentos

Introducción

El jesuita belga Jacques Dupuis ha estudiado a fondo la evolución del diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia. Hoy día se emplea “misión” (en singular) o “actividad misionera” de la Iglesia como concepto amplio, dentro del cual se incluyen las “misiones” (en plural)³. La prioridad de la misión sobre las misiones indica que la vocación de la Iglesia es fundamentalmente la misma en todas las regiones, aunque su nivel de desarrollo pueda variar. Hay evolución en la semántica misionera que conlleva un concepto amplio de evangelización, entendido en el sentido global de la Iglesia. D. Grasso ha seguido esta evolución semántica en el Concilio Vaticano II y concluye: “La Iglesia posconciliar continúa ampliando cada vez más el término “evangelización” para hacerle expresar la totalidad de su misión. Se puede afirmar así que en la Iglesia todo es evangelización, pues realiza su misión en todo lo que hace”⁴.

Se ha producido un salto cualitativo en la teología de la misión. El objetivo de las misiones antes del Vaticano II era la “plantación de la Iglesia”. Después el mismo Concilio en AG. 6 añadía:

“El fin propio de esta actividad misionera (en las misiones) es la evangelización y la plantación de la Iglesia en los pueblos o grupos humanos en los cuales no ha arraigado todavía”.

Por ello, el lugar asignado al diálogo interreligioso en la misión de la Iglesia depende de la valoración teológica que se haga de las tradiciones mundiales y de su significado en el plan general de la salvación, tal como Dios lo quiere para la humanidad y tal como se realiza de manera concreta en la historia. Rodríguez Panizo, al estudiar este tema así se expresa: “Uno de los temas específicos de la teología de las religiones es el intento de respuesta a estas cuestiones: ¿Qué debe decirse de las otras religiones como vías de salvación desde el hecho y la fe de la mediación universal y única de Cristo? ¿Hay salvación para los seguidores de las otras religiones? ¿Cuál es su valor salvífico desde el punto de vista cristiano?”⁵.

Nos hallamos ante un problema hondo, de contextura delicada y trascendentes implicaciones. La presencia de los fundamentalismos⁶, la instrumentali-

3 Cfr. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid 1991. Citaré en adelante “Jesucristo...”

4 D. GRASSO, “Evangelizzazione. Senso di un termine”. Citado por DHAVAMONY (ed.), *Evangelisation* (Documenta Missionalia, 9), Università Gregoriana Editrice, Roma 1975, 21-47; cfr. 43.

5 P. RODRÍGUEZ PANIZO, “Dimensión soteriológica de las religiones no cristianas” en *Teología y Catequesis* 51 (1994) 65-84.

6 Cfr. *Biblia y Fe*, Revista de Teología Bíblica n° 68 (Mayo-Agosto 1997), todo el número está dedicado al candente problema de los fundamentalismos..

zación de los credos religiosos para fines bélicos, incluso la inquietud espiritual que para muchos supone la presencia en paralelo, y a veces hostil, de las religiones en un mundo como el actual, no permiten cerrar los ojos ante él.

Hay dos textos que quiero sean punto de partida de esta reflexión. El primero pertenece al Concilio de Florencia, y es de 1442; el segundo, al Vaticano II, y es de 1965.⁷

«Cree firmemente, confiesa y predica [el concilio] que ninguno de los que existen fuera de la iglesia católica, no sólo los paganos, sino también los judíos o heréticos así como los cismáticos, pueden llegar a ser partícipes de la vida eterna; sino que irán al fuego eterno, “que está preparado para el diablo y sus ángeles”, a no ser que antes del fin de su vida sean agregados a ella [a la iglesia]».

«La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones [no cristianas] hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. (...)»

Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que en ellos existen».

El problema resultante ha sido que durante siglos, la teología cristiana ha pasado al lado de las religiones no cristianas sin advertir la monstruosidad que suponía el excluir a sus fieles de la revelación y salvación divinas. Ahora resulta que el encuentro efectivo de las religiones, en un mundo que se unifica aceleradamente, es inevitable. Quiero subrayar este encuentro inevitable como el lugar que ocupa el diálogo interreligioso en la misión evangelizadora de la Iglesia. Así ha sido como desde un principio lo he experimentado estando en Bangladesh. Torres Queiruga señala que conviene darle globalmente la razón a John Hick cuando afirma que las religiones, cada una de ellas, son totalidades complejas de respuesta a lo divino: «con sus diferentes formas de experiencia religiosa, sus propios mitos y símbolos, sus sistemas teológicos, sus liturgias y su arte, sus éticas y estilos de vida, sus escrituras y tradiciones (...). Estas totalidades diferentes constituyen diversas respuestas humanas, en el contexto de las diferentes culturas o formas de vida humana, a la misma realidad divina, infinita y trascendente»⁸.

7 A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Fe y Secularidad, Sal Terrae 1992. Para el primer texto cfr. DS 1351; para el segundo cfr. n°2 de la declaración *Nostra aetate*.

8 A. TORRES QUEIRUGA, o.c., p.4

En consecuencia, una valoración minimizante de las religiones conducirá de manera natural a una visión negativa de la relación entre diálogo interreligioso y la misión; mientras que una perspectiva positiva irá acompañada de una actitud abierta hacia lo segundo.

1.1. *Encíclica Ecclesiam Suam y el Vaticano II*

La encíclica *Ecclesiam Suam* aparece el 6 de Agosto de 1964, entre la segunda y tercera sesión del Vaticano II. En ese momento, los documentos que debían tratar del diálogo interreligioso (NAe, AG, GS) estaban todavía en periodo de elaboración.

Ecclesiam Suam marca la entrada del diálogo en la nueva perspectiva inherente al programa de renovación de la Iglesia. La encíclica quiere tratar el problema del diálogo (colloquium entre la Iglesia y el mundo moderno, “AAS” 56 [1964] 13).

El diálogo está concebido en el pensamiento de Pablo VI como “un método para llevar a cabo la misión apostólica, un medio de comunicación espiritual”. La Iglesia, observa el Papa, ha de estar preparada para “entrar en diálogo con todo hombre de buena voluntad, dentro y fuera de su propio ámbito”. *Ecclesiam Suam* quiere mostrar cómo el diálogo de la salvación, que conlleva la misión de la Iglesia, llega de diferente modo a las distintas categorías de personas. No obstante, la valoración teológica que hace sigue siendo limitada. Nada se dice ni especifica sobre el papel que ocupa este diálogo en la misión de la Iglesia. La encíclica ofrece un relevo que el Concilio Vaticano II toma en mano. Por ejemplo, existe en los documentos conciliares un deseo de reconocer todo lo que hay de “verdad y gracia” (AG. 9), no sólo en la vida religiosa individual de los fieles de las otras religiones, sino también en los elementos objetivos que componen las tradiciones religiosas en sí mismas, ya sean sus propios “ritos y cultura” (LG. 17) u otras riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a las gentes” (AG. 11).

Ahora bien, lo más importante es la influencia cada vez mayor del Espíritu Santo que se extiende más allá de las fronteras del cristianismo, alcanzando al universo entero (GS. 11). De hecho el Espíritu llama hoy a todos los hombres a Cristo, no sólo a través de la predicación del evangelio, sino incluso antes, por las semillas del Verbo (AG. 15); ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual” (GS. 22,5). De algún modo, todos estos documentos nos adentran ya en el diálogo interreligioso⁹.

9 Esta exhortación se encuentra en NAe 2: «la Iglesia exhorta a sus hijos a que “con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y de la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen». Análogas llamadas en: AG. 11 y GS. 92,4.

1.2. Congresos y conferencias teológicas

La pregunta de fondo: ¿se puede decir que entablar un diálogo interreligioso con los otros es evangelizar? Si no es así, ¿qué lugar ocupa este diálogo en la misión de la Iglesia?.

En 1969, el SEDOS que es la Unión de Superiores Generales de Institutos Misioneros, organizó en Roma un Simposio sobre la teología de la misión para nuestro tiempo. Resalto tres puntos fundamentales del simposio: respecto a la teología de las religiones, las conclusiones reconocen la presencia universal del Espíritu. Y sin embargo, “el único camino de salvación” es Cristo, las otras religiones “no pueden ser caminos de salvación” (I, 1,1). Sobre la misión y la evangelización: la proclamación del evangelio, por mandato de Cristo, está ordenada a este fin: que “progresivamente todo sea sometido a su señorío” (I, 2,3). Sobre el diálogo: “los misioneros no parten nunca de cero. Es importante que descubran a través del diálogo los valores auténticos que hay en las religiones no cristianas a fin de purificarlos y elevarlos, insertando en ellos el evangelio de Cristo” (I, 3,1).

Vemos pues como el diálogo interreligioso parece reducirse a un medio que conduce a la proclamación, a un método que le ofrece un punto de partida útil. El contraste es sorprendente: mientras que el desarrollo es un camino de evangelización, por muy vinculado que esté a la proclamación, el diálogo interreligioso sólo es un medio para proclamar el evangelio.

Dos años más tarde del Simposio del SEDOS, tuvo lugar en Nagpur (India) una importante Conferencia teológica internacional sobre la evangelización y el diálogo en la India¹⁰. De esta conferencia quiero resaltar únicamente la apreciación que hace del diálogo: produce un enriquecimiento mutuo entre los interlocutores cristianos y los otros (25)... tiende hacia la visión última de la unificación perfecta de todos los hombres, que se puede vislumbrar en las aspiraciones convergentes de las distintas tradiciones religiosas (26). Pero sin duda alguna, el punto más apropiado al objetivo de esta tesis es el n° 27: “es bueno en sí mismo, porque estimula la comunión y la edificación mutuas”.

Del intercambio fraterno de experiencias espirituales resulta, en particular, un “enriquecimiento espiritual mutuo”. Este enriquecimiento se produce porque en el diálogo cada interlocutor escucha a Dios que habla en su autocomunicación y los interrogantes de sus hermanos creyentes. Esto lleva a un crecimiento espiritual, y como consecuencia, a una especie de metanoia o conversión a Dios más profunda”.

10 Los debates de la Conferencia de Nagpur se hallan publicados en M. DHAVAMONY (ed.), *Evangelisation, Dialogue and Development* (Documenta Missionalia 5), Università Gregoriana Editrice, Roma 1972.

1.3. Sínodo del 1974 sobre la evangelización (preliminares)

El documento base más representativo es la primera Asamblea plenaria de la Federación de las Conferencias de Obispos de Asia (FABC), celebrada en Taipei (Taiwan), en abril de 1974¹¹. Los obispos vinieron a constatar la urgencia y necesidad de la predicación del evangelio de Jesús. La perspectiva prioritaria en esta obra de evangelización es la edificación de una Iglesia verdaderamente local: “en Asia esto supone un diálogo con las grandes tradiciones religiosas de nuestros pueblos”.

Entre las recomendaciones hechas por la asamblea plenaria, la tercera muestra el deseo de que se elabore “un concepto de trabajo de la evangelización que incluya como parte integrante de ésta el diálogo auténtico con las grandes religiones vivas de Asia y con otras formas de creencia profundamente enraizadas, como el animismo” (35).

En este Sínodo sobre evangelización en el mundo moderno, los representantes de Asia se convirtieron en defensores de una teología abierta de las grandes tradiciones religiosas del mundo y de un acercamiento positivo al diálogo interreligioso como elementos intrínsecamente pertenecientes a la misión de la Iglesia¹². Es curiosa la aportación de L.T. Picachy presidente de la Conferencia Episcopal india, y de monseñor A.I. Fernandes hablando en nombre de la CBCI. El primero consideraba el diálogo interconfesional (inter-faith) como una expresión normal de la evangelización; el segundo añade: “la evangelización comprende la misión entera de la Iglesia... El diálogo interconfesional (inter-faith) y el trabajo por el desarrollo... deben considerarse como auténticas dimensiones de la obra evangelizadora de la Iglesia”.

No obstante el Sínodo de 1974 en su declaración breve, da la impresión de reducir el diálogo interreligioso tan solo a un medio favorable para la proclamación del evangelio. Así me parece notar en el n° 11: “Queremos extender el diálogo con las religiones no cristianas, de manera que se pueda entender más profundamente la novedad del evangelio y la plenitud de la revelación, y que se les pueda mostrar con mayor amplitud la verdad salvífica del amor de Dios que se realiza con Cristo”.

11 La traducción española del texto íntegro se encuentra en “Misiones Extranjeras”, n° 40-41 (Julio-Octubre 1977) pp. 492-499.

12 J. DUPUIS, “Jesucristo...” o.c., p. 301 y nota 14.

1.4. *Evangelii Nuntiandi*¹³

La exhortación apostólica se publica el 8 de diciembre de 1975. Se quiere prolongar la reflexión del Sínodo. El concepto de evangelización empleado en la exhortación es amplio. Los números del 14 al 22 son el punto de partida: “La evangelización, que es la misión de la Iglesia y su razón de ser, implica toda la persona del evangelizador: sus palabras, sus obras y el testimonio de su vida. El objeto: renovar y transformar la humanidad y las culturas. En cualquier caso: sólo existe verdadera evangelización cuando el nombre, la enseñanza, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, son anunciados”.

Además, la evangelización sólo adquiere toda su dimensión cuando la adhesión del corazón del que la recibe se expresa de manera concreta con la entrada, por medio de los sacramentos, en la comunidad de los creyentes que es la Iglesia (23).

En este punto, hay que preguntarse qué papel concede la exhortación tanto a la promoción de la justicia y a la liberación humana como al diálogo interreligioso. Respecto a este último tema de especial interés para mí, la exhortación pone de manifiesto el papel del Espíritu Santo como agente principal de la evangelización, en cuanto que es el que anima a la Iglesia (75); pero en ningún sitio se afirma que el Espíritu Santo actúe en el mundo más allá de las fronteras de la Iglesia.

Por el contrario, en la EN la valoración de las otras religiones parece inequívocamente negativa: “Se reconocen en ellas valores positivos en la línea del Concilio; pero a pesar de ello, las religiones sólo son el eco de la búsqueda sincera de Dios por el hombre”.

En conclusión: la exhortación abre poco camino al diálogo interreligioso y no deja ningún lugar para éste dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia. En EN los fieles de las otras religiones son considerados sólo como “beneficiarios de la evangelización”. Desde esta perspectiva, la evangelización es de un sólo sentido.

1.5. *Juan Pablo II y el Secretariado para los no cristianos*

Juan Pablo II aborda el tema de las otras religiones en *Redemptor hominis* (1979)¹⁴. Lo hace con una actitud muy abierta. El Papa recomienda toda actividad que favorezca el “acercamiento con los representantes de las religiones no cris-

13 Exhortación Apostólica de su Santidad Pablo VI al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la Evangelización en el mundo contemporáneo, en *La Iglesia Misionera*, Textos del Magisterio Pontificio, BAC Madrid 1994.

14 Ediciones Paulinas, Madrid 1988.

tianas, y que se expresa a través del diálogo, los contactos, la oración comunitaria” (6). “La actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que “en el hombre había” (cf. Jn 2,25)..., se trata de respeto por todo lo que en él ha obrado el Espíritu, que “sopla donde quiere” (Jn 3,8)¹⁵.

En la alocución radiofónica a los pueblos de Asia, en 1981, desde Radio Veritas, el Papa insiste en la necesidad de entrar en contacto y dialogar con todas estas religiones¹⁶. Desde aquí tiene justificación la oración en cuanto fundamento del diálogo interreligioso. Lo que parece congregar y unir de manera especial a los cristianos y a los creyentes de otras religiones, es el reconocimiento de la necesidad de orar: “Estamos seguros de que cada vez que el espíritu humano se abre en la oración a este Dios desconocido, llega un eco al Espíritu que, conociendo los límites y las debilidades de la persona humana, ora él mismo en nosotros y por nosotros... (Rom 8,26). La intercesión del Espíritu de Dios que ora en nosotros y por nosotros es el fruto del misterio de la redención de Cristo...” (4).

Desde aquí queda reconocido el diálogo interreligioso en cuanto tarea importante y necesidad de la Iglesia.

Junto a las declaraciones del Papa, quiero mencionar el documento del Secretariado para los no cristianos de 1984. El documento ya en el nº 2 observa que el “diálogo es fundamental para la Iglesia”, “fundada como está en la vida de Dios, uno y trino”. Concluye que el diálogo “se inserta en la misión salvífica de la Iglesia; por eso se trata de un diálogo de salvación”. Concibe el diálogo como un proceso que precede “normalmente” a la proclamación. También me ha llamado la atención al referirse al diálogo como “actitud y espíritu”. Por ello se podrá hablar de diálogo de vida, de compromiso por la justicia, intelectual, de oración y contemplación en una búsqueda común del Absoluto (Cf. 35).

En continuidad con estas aportaciones del Secretariado, Juan Pablo II, en su discurso a los miembros de la curia romana (Diciembre 1986) recordando la Jornada Mundial de Oración por la Paz en Asís, recordaba que esa jornada había sido una “aplicación concreta, un ejemplo visible, una lección con los hechos de lo que significa el compromiso de la Iglesia en diálogo interreligioso”.

15 J. DUPUIS, “*Jesucristo...*” o.c.; p. 306: “Es precisamente desde aquí, desde esta presencia activa del Espíritu de Dios entre los fieles de las otras religiones, donde se ubica la razón del diálogo interreligioso dentro de la misión de la Iglesia”.

16 Viaje apostólico a Extremo Oriente, BAC, Madrid, 139-147.

2. Documentos pontificios más recientes

2.1. Los dos últimos sínodos de Obispos en Roma: 1985 y 1987

Quiero destacar el Sínodo extraordinario de obispos en 1985. En dicho Sínodo fue importante la intervención de monseñor F.M. Fernando, obispo de Chi Law (Sri Lanka): “El diálogo interreligioso debe ser considerado como un elemento integrante de la evangelización”. F.M. Fernando explicó el fundamento teológico de una actitud abierta ante las otras religiones: “La presencia escondida pero activa, del misterio de Cristo en las otras tradiciones religiosas es el fundamento teológico del diálogo interreligioso. Esto explica que el intercambio entre los cristianos y los otros de la experiencia religiosa a nivel del Espíritu es de hecho, aunque sea inconscientemente por parte de los no cristianos, un intercambio en el misterio de Cristo, que es para todos el misterio mismo de la salvación. Esto explica también por qué el diálogo interreligioso puede y debe ser considerado como una expresión de pleno derecho de la evangelización”.

Pero, no obstante esta intervención de monseñor F.M. Fernando, el Sínodo considera de nuevo el diálogo como un medio para la proclamación del evangelio, no como expresión en sentido estricto de la misión evangelizadora de la Iglesia.

También resulta bastante decepcionante el Sínodo del 1987, que trató de “la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo”, solamente alude en el nº 30 a la importancia primordial del diálogo interreligioso.

2.2. Encíclica *Redemptoris Missio*

Se trata de una carta encíclica de Juan Pablo II sobre la permanente validez del mandato misionero, firmada en Diciembre de 1990.

Según Mons. José Capmany Casamitjana, la cuarta parte de las citas no bíblicas de la RMI. corresponden a referencias de *Ad Gentes*, y otras muchas recuerdan la *Evangelii Nuntiandi* ¹⁷.

La RMI. pretende estimular el impulso misionero de las Iglesias locales ¹⁸. Según Izco, en la visión del Papa la misión “ad gentes” pasa por un momento de crisis y debilitamiento. Algo parecido había constatado el cardenal Tomko en su

17 J. CAPMANY CASAMITJANA, Obispo. Ex-Director Nacional de OMP (Obras Misionales Pontificias): “Reflexiones sobre la REDEMPTORIS MISSIO”, en Misiones Extranjeras 122 (Marzo-Abril, 1991) 89-117.

18 Para nuestro tema concreto, J. IZCO tiene un interesante artículo: “Una lectura de la REDEMPTORIS MISSIO desde Asia” en Misiones Extranjeras 122 (Marzo-Abril 1991) 117-133. IZCO, se sirve de los documentos que los obispos de Asia han ofrecido en los últimos 20 años, par-

discurso a la V Asamblea Plenaria de la FABC: “Seamos realistas: la Iglesia en Asia es casi en todas partes una pequeña minoría, a veces microscópica... Su índice de crecimiento ha descendido... y hasta corre el riesgo de caer en una especie de estancamiento renunciando a todo esfuerzo por crecer...”¹⁹

En línea con el pensamiento conciliar, el Papa integra el tema misionero en la renovación de la fe y de la vida cristiana de todo el Pueblo de Dios (RMi. 2). Mons. Capmany individualiza cuatro líneas: realismo, confianza, urgencia y actualidad. Una primera característica de la encíclica es que asume la problemática misionera con integridad. Dicha problemática queda resumida en las siguientes preguntas: ¿Es válida aún la misión entre los no cristianos? ¿No ha sido sustituida quizás por el diálogo interreligioso? ¿No es objetivo suficiente la promoción humana? ¿No puede uno salvarse en cualquier religión? (RMi.4).

La carta encíclica habla de una gran primavera cristiana, de la que se vislumbra su comienzo. Es Jesús quien vino a traer la salvación integral. Consiguientemente queda aclarado el sentido cristocéntrico de la encíclica. Las misiones divinas del Hijo y del Espíritu Santo no sólo desvelan la realidad intrínseca del Dios trinitario, sino que “operan la redención del hombre”²⁰.

La palabra del Papa, que rechaza la teoría de la “Missio Dei” que relativiza a Cristo en medio de otros presuntos mediadores, es muy ponderada (RMi. 5). Tampoco vale el subterfugio de que el mediador es el Verbo al margen de la Encarnación. Es verdad que el Verbo está en la creación desde el principio, pero el Verbo es mediador en virtud de la Encarnación: “Nadie va al Padre sino por mí” (Jn 14,6).

Desde el cristocentrismo de la encíclica se entienden bien otros temas: la Iglesia, el Reino y el Espíritu Santo.

Respecto a la necesidad de pertenecer a la Iglesia o no para salvarse, la encíclica en el n° 10 afirma: “que no debe entenderse que sólo se pueden salvar los que de modo explícito creen en Cristo y han entrado en la Iglesia”. El camino de la salvación, que siempre será salvación por Cristo, queda abierto a quienes su situación sociocultural o sociorreligiosa no les permite descubrir la Iglesia.

En cuanto al Reino, éste no puede ser separado ni de Cristo ni de la Iglesia (RMi. 17). Se reafirma que en estas religiones pueden hallarse “semillas del Verbo”. Pero su eficacia no puede estar al margen de Jesús, único salvador de todos. Importante el n° 55 en cuanto que habla directamente del diálogo interre-

tualmente la declaración final de la Asamblea Plenaria del Episcopado asiático celebrada en Julio de 1990.

¹⁹ Card. TOMKO, “La misión cristiana en el Asia de hoy” (Discurso a la V Asamblea Plenaria de la FABC), en Misiones Extranjeras 120 (Noviembre-Diciembre 1990) 452-458.

²⁰ Cfr. CAPMANY, a. c., p. 98.

ligioso. No se trata de un método, sino de una actitud, que se apoya en la esperanza, caridad, humildad, oración²¹.

Las conclusiones que se podrían extraer resultan obvias. Pero quisiera concluir, a título personal, con una observación del P. Izco en el artículo anteriormente citado. Primero que RMI. nunca cita el texto del Sínodo de 1971. Segundo, aunque recoge positivamente el dato indicador de que se van afianzando en el mundo los valores evangélicos de paz, justicia, fraternidad, respeto a la persona, (cf. 3 y 86), ese afianzamiento es descrito ahí no tanto como una meta sino más bien como una oportunidad para el anuncio de Cristo y crecimiento de la Iglesia.

Resulta chocante el poco relieve que otorga la Encíclica al amor fontal del Padre y al misterio trinitario como fuente del dinamismo misionero de la Iglesia. Tal vez por no haber dado más relieve a ese “amor fontal”²² del Padre, brotan abundantes palabras relativas a un aspecto de la salvación (anunciar, proclamar, conocer, verdad...) y no tanto quizás las que apuntan a la misión como comunicación de vida, de amor, de Buena Noticia.

2.3. Documentos de la FABC²³

Desde la primera reunión de obispos asiáticos (Manila, 1970), surge la idea de que la Iglesia debe compartir plena y auténticamente la experiencia de vida en Asia. Es la idea del diálogo. Este es, ante todo, una actitud fundamentalmente de reverencia ante la realidad, antes que un acto de mutua comunicación²⁴. La parte más importante del diálogo es el silencio que lo precede. Ya en Taipei y Bangkok se había hablado del diálogo en cuanto Encarnación (Flp 2, 5-7), ahora la IV FABC enlaza diálogo, discernimiento y actuación.

En una línea más bien paralela, retomo la aportación del Card. Tomko en la V Asamblea Plenaria de la FABC: “La Iglesia y el Concilio asumen, hacia los seguidores de otras religiones, una actitud de respeto que se concreta en un diálogo abierto, sincero y paciente, pero “que conduzca a la verdad sólo por el amor” (GS. 92), y añade: “Permanece en pie el hecho de que el Hijo de Dios vino a sal-

21 M. GUERRA, GÓMEZ, “La relación interreligiosa y sus modalidades” en *Haced discípulos a todas las gentes*, Comentarios y texto de la encíclica «Redemptoris Missio» Edicep, Valencia 1991, pp 195-224.

22 Para una mayor aclaración de la expresión “amor fontal”, sugiero cfr. J. MASSO, “Misión” en *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*, Sígueme, Salamanca 1982 p. 539.

23 FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences) establecida oficialmente en 1972. Se reúne cada cuatro años en Asamblea Plenaria. La primera tuvo lugar en Taipei (1974), Calcuta (1978), Bangkok (1982), Tokyo (1986), Bandung (1990), Manila (1995).

24 J. IZCO, “Introducción a la V Asamblea Plenaria de las Conferencias Episcopales Asiáticas (Bandung, 17-27 de Julio de 1990) en Misiones Extranjeras 120 (Noviembre-Diciembre 1990), pp 409-427.

var y redimir, incluso a los no cristianos y sus religiones, a pesar de que ya existían casi todas ellas, como signo de la necesidad de la salvación de Cristo que tenían entonces como hoy”²⁵.

Por último en la VI Asamblea (Manila, 1995), parece ser que se trató el tema del “amor fontal”, del Abba, Padre, pero en ningún momento se le conecta con la vida ²⁶. La pregunta sería: ¿Dónde quedan las amplias perspectivas afirmadas tan rotundamente por la *Redemptoris Missio* en el n° 28, sobre la presencia y acción universales del Espíritu?. Incluso el mismo Juan Pablo II en su discurso a los delegados de la FABC recordaba: Este “diálogo de vida” debe proseguir de forma equilibrada, sincera y abierta (RMi. 57), con el convencimiento constante de que el diálogo auténtico se conseguirá solamente diciendo la verdad en el amor” (Ef 4,15)²⁷.

25 J. TOMKO, “La misión cristiana en el Asia de hoy. Discurso a la V Asamblea Plenaria del FABC” en Misiones Extranjeras 120 (Noviembre-Diciembre 1990), 451-458.

26 J. IZCO, “25 años de la FABC. Introducción y comentario a la VI Asamblea”, en Misiones Extranjeras, 146 (Marzo-Abril 1995) 141-153.

27 JUAN PABLO II, “La evangelización exige amor y respeto”, Discurso a los delegados de la FABC (Manila, 1995), en Misiones Extranjeras 146 (Marzo-Abril, 1995), 261-270. Cfr. Al respecto, Jaume FLAQUER, “Fundamentalismo. Entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender” en Cristianisme i Justícia, n° 77 (Mayo, 1977) 30-31.

II. Rol de la oración en el ámbito del diálogo interreligioso²⁸

Introducción

Según un estudio de la FABC: “Hacia el final de este siglo, Asia será la casa del 65% de la humanidad. Se convertirá en el continente más poblado pero con menos comunidades cristianas (3%), al menos en cuanto número²⁹. Según las estadísticas que ofrece la Guía de las Misiones Católicas de 1989³⁰, en muchos países el porcentaje central de católicos no supera el 1%. En Bangladesh, los católicos somos 229.281 sobre 120.901.000 millones de habitantes.

Esta situación asiática es un reto para la conciencia misionera de toda la Iglesia. Mons. J.P. Urkia (representante de la Conferencia Episcopal de Laos-Camboya) se expresó así en el Sínodo de 1974: “Es necesario ir a los no cristianos y vivir con ellos”.

A mi modo de ver, no llama la atención solamente el factor población. Existen otros factores que interpelan la tarea misionera. Por ejemplo, las grandes religiones: Judaísmo, Islam, Hinduismo y Budismo. Además de factores no menos secundarios como: modernidad, pobreza, miseria, guerras y opresión. Se trata de una realidad compleja que necesita de una renovación encaminada a plantear la evangelización de otro modo.

Junto a las actividades misioneras tradicionales tipo: hospitales, orfanatos, catequesis, proyectos de desarrollo; en los últimos años, las iglesias de Asia han intentado responder a la necesidad misionera a través de distintas vías nuevas (formas nuevas de presencia) como: la inculturación, lucha por la justicia, desarrollo integral, el mismo diálogo interreligioso, construcción de la Iglesia local.

28 J. DINH DUC DAO, *Preghiera rinnovata per una nuova era missionaria in Asia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994.

29 BIMA I en FABC Papers, n. 19, p. 2.

30 *Guida delle Missioni Cattoliche 1989*, Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, Roma 1989.

La pregunta que me hago en éste segundo capítulo es: de todas estas nuevas iniciativas y tareas, ¿cuál es el punto de partida y la tarea fundamental? O mejor trato de ver el desde, donde y para qué de nuestro «quehacer» misionero.

1. Oración y Evangelización en los Documentos de la FABC

Es relevante volver a la Declaración final de la II Asamblea Plenaria de la FABC en Barrackpore (Calcuta, 1978) que concluía: “Ante este reto y en respuesta a la llamada para una mayor creatividad, creemos que la Iglesia en Asia debe hacerse más plenamente una comunidad de oración, una comunidad profundamente orante cuya contemplación está inserta en el contexto de nuestro tiempo y de las culturas y pueblos de hoy”³¹.

Consiguientemente, es necesario en primer lugar una renovada vida de oración. Algo ya repetido anteriormente, en Noviembre del 1970 por la Conferencia de obispos asiática: “La primera tarea debe ser la renovación de nosotros mismos a la luz de Cristo. Debemos comenzar siempre con una vuelta al Evangelio”³².

La aportación de los obispos nos lleva a los nn 90-91 de la *Redemptoris Missio* cuando afirma que: “La llamada a la misión deriva de por sí de la llamada a la santidad”, “El renovado impulso hacia la misión ad gentes exige misioneros santos”.

En cierto modo encuentro muy relacionados los temas de oración y evangelización, porque en palabras de la Encíclica: “No basta renovar los métodos pastorales, ni organizar y coordinar mejor las fuerzas eclesiales, ni explotar con mayor agudeza los fundamentos bíblicos y teológicos de la fe: es necesario suscitar un nuevo «anhelo de santidad» entre los misioneros y en toda la comunidad cristiana, particularmente entre aquellos que son los colaboradores más íntimos de los misioneros”.

Aparece la oración como punto de partida³³: “Se nos ha enseñado a orar con los demás y a pedir unos por otros, desde nuestras propias Iglesias locales; a aprender unos de otros de nuestros programas y proyectos, nuestros éxitos y fracasos...”

31 “Prayer - The life of the Church of Asia”, The second Plenary Assembly of the FABC, Final Stament n. 12, FABC Papers, n. 13, p.15. Sigo la traducción italiana señalada por J. DINH DUC DAO en o.c., p.4, nota 14. La traducción del italiano es personal. Seguiré el mismo procedimiento, al no haber encontrado los originales en inglés.

32 The Asian Bishop's Conference, Manila 29th November 1970, Message, FABC Papers, n.28, p. 3. Traducción propia.

33 FABC III, n. 3, 1-2. Texto completo de la Declaración final en “Misiones Extranjeras”, nº 74 (Marzo-Abril 1983), 241-253.

Los obispos de la FABC lo que hacen es afirmar la importancia de la oración en la misión. Adquiere relieve la contemplación en cuanto que es exigencia de la misma vocación cristiana y está enormemente ligada a la sensibilidad asiática, ya que es tema común a las grandes religiones.

Curiosamente, desde el primer encuentro pan-asiático en Manila en 1970, los obispos manifestaron la voluntad de las iglesias de Asia de ponerse al servicio de los pueblos, pero antes de hacer esto, las Iglesias tienen que renovarse a la luz de Cristo. La oración es fuente y raíz de esa renovación interior. La Plenaria de Taipei (1974) corrobora lo ya iniciado en años anteriores: “Predicar el Evangelio, quiere decir, en primer lugar, comunicar la experiencia del Cristo Resucitado”. En Taipei se ponen en relación oración y contemplación. Es decir, la capacidad de estar en silencio, de escuchar y recibir al otro. Hablamos de la habilidad a la hora de interpretar los signos de los tiempos. Todas estas cosas, son dones que debemos pedir al Espíritu. La intervención de Mons. L.T. Picachy en el Sínodo de 1974 resume exactamente lo que quiero decir: “Este proceso (de Evangelización) tiene que ser renovado constantemente. Nos parece necesario que la Iglesia sea sobre todo contemplativa”³⁴.

Ahora bien, es la II Asamblea Plenaria en Barrackpore en donde específicamente se habla del rol de la oración en la misión. Para comentar este punto he querido seguir la traducción que hace Domenico Colombo en la revista *Mondo e Missione*³⁵. Ya en esa Asamblea, la oración alcanzó un lugar primordial: “nuestro encuentro no ha sido solamente un tiempo dedicado al estudio y discusión, sino también un tiempo de contemplación de la luz y de la gracia de Dios”³⁶.

Se reconoce entonces la crisis cultural y religiosa que afecta a toda Asia. Una crisis que ha erosionado los valores religiosos y ha sofocado las aspiraciones del hombre, especialmente de los jóvenes. Se constata en las últimas generaciones una tendencia a perder el sentido de Dios, de su presencia en el mundo, de su providencia actuante en cada vida humana. Por eso los obispos ven necesaria una asimilación y «traducción» creativa de aquellos valores religiosos, para poder transmitirlos a las generaciones del futuro³⁷.

Ante este reto, la Iglesia se ha de transformar más en comunidad de oración, a la vez que debe estar inserta en el contexto de su tiempo y en las culturas de los pueblos de Asia. Para que esta oración se remueva es necesario redescubrirla. En la oración cristiana se indican algunas características: la comunión con Dios Padre

34 J. DINH DUC DAO, o.c., p. 14 y nota 11.

35 *Mondo e Missione*, 108 (1979) 467-475.

36 FABC II Final Statement, n. 5, o.c., p. 14.

37 FABC II. Final Statement, n. 8, ibidem.

en Jesucristo, gracias a la acción del Espíritu Santo. También es oración centrada en la Eucaristía, por ello tiene que convertirse en don de sí para los demás³⁸.

Como medios que pueden ayudar al desarrollo de la oración: la inculturación, el diálogo interreligioso, entre otros. Me llama la atención la recomendación que hace de cara a un mayor estudio de las escrituras sagradas de las otras religiones.

El salto de Barrackpore a Bangkok nos sitúa en la línea anteriormente citada. Aunque los obispos señalan como dato nuevo: una mayor sed de oración y contemplación.. Se indica que una de las tareas de la Iglesia local, en cuanto comunidad de comunión, consiste en incentivar más la oración en laicos y jóvenes³⁹. Estamos hablando de una comunidad de celebración y vida sacramental centrada en la Eucaristía.

Respecto a la cuarta Asamblea (Tokio, 1986)⁴⁰ el tema fue la vocación y misión del laicado. De cara a nuestro tema, las aportaciones que se hacen a lo largo del n° 4 son más que suficiente: primero, los obispos hablan de la necesidad de descubrir nuestro puesto en el contexto cultural multirreligioso, seguidamente afirman: “el Espíritu del Señor está sobre nosotros y la sed de liberación crece desde dentro de nosotros”. La comunión de liberación que se pide, está motivada por el bautismo que recibimos.

Algo parecido vino a constatar la V Asamblea plenaria (Bandung, Indonesia 1990)⁴¹. Allí se revisó el sentido de misión de la Iglesia en Asia. Como novedad, quiero resaltar el interrogante que se planteó acerca de cual sería la espiritualidad para el futuro, porque pienso que aquí hay entronque con nuestro tema. Hablan en Bandung de una espiritualidad que afronte los retos de la situación y responda a las necesidades de los peregrinos⁴². Espiritualidad que beba de todas las fuentes cristianas y asiáticas, viejas y nuevas, porque todas harán falta para la variedad de necesidades. Una espiritualidad que no se programa.

Excepcional, –a mi modo de ver–, el hecho que esta Asamblea sienta la obligación de ayudar más a la gente en la vida de oración, en vida sacramental, notando la importancia de la lectura de la Escritura, descubriendo ésta última como fuente de luz, energía, inspiración, consuelo.

La espiritualidad que proponen es trinitaria. No hay horizonte mejor ni más seguro para valorar e integrar las tradiciones espirituales asiáticas y para librarse

38 FABC. Final Stament, n.19; 20; 21; 22 Ibidem.

39 Texto completo de la Declaración final en Misiones Extranjeras n° 74 (Marzo-Abril 1983) 241-253.

40 Texto completo en Misiones Extranjeras, n° 101(Septiembre-Octubre 1987) 410-428.

41 Texto completo en Misiones Extranjeras n° 120 (Noviembre-Diciembre 1990) 459-474.

42 He encontrado interesante el estudio de J. IZCO, “Introducción a la V Asamblea Plenaria de las Conferencias Episcopales Asiáticas” en Misiones Extranjeras n° 120 (Noviembre-Diciembre 1990) 409-427.

de cualquier estrechez de espíritu. El Padre es misterio original, el misterio que nadie vio. El Hijo, Jesucristo, es la manifestación histórica y profética del misterio original de Dios. Significa “salvación” y esa es su misión. El Espíritu Santo es el flujo de vida de Dios en todas las cosas y en todos los tiempos.

La VI Asamblea (Manila, 1995) conmemoró las bodas de plata de la FABC. Trató el tema del discipulado al servicio de la vida. De cara a nuestro tema concreto: no aporta nada nuevo. Simplemente añadió una pequeña observación: “El don del espíritu de vida hace a los hombres y mujeres discípulos de Jesús (...) El Espíritu es el aliento poderoso que anima la misión de los discípulos de Cristo. Ya sea en la explícita proclamación del Evangelio o en el silencio de la oración, ya en el calor del contacto personal de la acción liberadora, el Espíritu de vida guía, santifica y unifica la comunidad de discípulos para el mundo y la humanidad”.

2. Necesidad de la oración para la misión:

2.1. Motivos teológicos:

a) Naturaleza de la Iglesia

El motivo fundamental de la necesidad de la oración radica en la naturaleza misma de la Iglesia. Los obispos asiáticos han explicado bien esta relación oración-misión.

En primer lugar, la Iglesia de Asia se siente parte del continente ya que está ligada a sus pueblos en una misma historia y destino común. Consecuencia de ello, es la necesidad de integrarse cada vez más en la vida de esos pueblos para ponerse a su servicio y crear una sociedad más acorde con las aspiraciones de la gente: sociedad fundada en la verdad, guiada por la justicia, movida por la caridad, realizada en libertad y amante de la palabra.

Si nos remontamos a los orígenes de la Iglesia, vemos afirmado claramente que Cristo es el único salvador de la humanidad, el único en condiciones de revelar a Dios y de guiar hacia Dios (RMi.5). Todas las cosas engendradas, incluido el ser humano, fueron creadas por Dios en Cristo y para Cristo (Col 1,16). Todas las cosas tienen su fundamento en Cristo, y toda la creación se dirige hacia Él⁴³.

En segundo lugar, en su nivel más profundo, es una comunión (koinonia) enraizada en la vida de la trinidad; y así, en su realidad esencial, es un sacramento (mysterium et sacramentum) de la amorosa comunicación de Dios y de la graciosa respuesta de fe, esperanza y amor de la humanidad redimida⁴⁴. Lo mismo

43 S. KIM, “Asia necesita a Cristo”, en Misiones Extranjeras n° 142-143 (Julio-Octubre 1994), 487-494.

44 Misiones Extranjeras, n° 74 (Marzo-Abril 1983) 241-253; cfr., especialmente n° 7.

afirma el Catecismo de la Iglesia Católica en el nº 2565; al tratar la oración como comunión afirma: “ En la nueva Alianza, la oración es la relación viva de los hijos de Dios con su Padre infinitamente bueno, con su Hijo Jesucristo y con el Espíritu Santo”⁴⁵.

Toda la actividad de la Iglesia tiene que ser guiada por el Espíritu Santo que, a su vez, es buscado en la contemplación y discernimiento. La Iglesia se mete en el mundo en nombre de Cristo y su Evangelio. Al mismo tiempo, la vida de la Iglesia está nutrida de oración y comunión con Dios. Se puede concluir que: la oración es la fuente de la misión, mientras que la misión es continuación de la oración y es oración en la acción. De algún modo, la Iglesia de Asia es consciente de su deber de orar por toda la humanidad. La Iglesia es manifestación de Dios al mundo, pero al mismo tiempo es presencia de toda la humanidad en Dios. La Iglesia se sitúa ante Dios con toda la humanidad que lo alaba y bendice y que invoca su bondad y misericordia.

En resumen: el diálogo interreligioso y en él la oración, forman parte de la misión evangelizadora de la Iglesia (RMi.55). Diálogo «exigido por el profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que sopla donde quiere» (Jn 3,8)⁴⁶.

b) Naturaleza de la misión

Quizá en Asia la Iglesia ha tenido que experimentar con mayor franqueza la prueba de la incapacidad y provisoriedad de los proyectos y medios humanos. A veces se trabaja por años de forma muy comprometida, sin obtener resultados palpables. No obstante aunque algunos países como Viet Nam, Laos y Camboya se hiciesen comunistas, eso no quiere decir que la Iglesia no siga siendo «signo de salvación».

Según el testimonio de Mons. Paolo Ngugen Van Binh (Arzobispo de Ho Chi Minh Ville, Viet Nam), sólo en la ciudad de Ho Chi Minh, cada año se registran entre dos y tres mil conversiones de adultos. Este dato junto a otros similares que, personalmente podría demostrar en India y Bangladesh, han provocado una reflexión más intensa por parte de los obispos sobre la naturaleza de la misión y sobre los medios de la evangelización, para poder discernir lo que es esencial de lo que es secundario.

La FABC en Calcuta (1978) había dicho que: “predicar el Evangelio quiere decir ante todo comunicar la experiencia del Cristo Resucitado”. Para que esto sea

45 Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de editores del Catecismo, Madrid 1992. Muy indicativos para nuestro tema, los números 2559-2567.

46 J. DEMETRIO JIMÉNEZ, “Situación actual del diálogo interreligioso. ¿Qué formas adopta? ¿Con qué posibilidades cuenta? En *Sal Terrae*, nº 997(Enero 1997), 21-36.

posible, exige necesariamente en el discípulo una vida profunda de oración, para encontrar al Señor en nuestro interior y así poder comunicarlo a los otros.

Más tarde, el I Encuentro del BIMA (Bishop's Institute for Missionary Apostolate) hacía la siguiente observación: "En el pasado hemos intentado hacer de la gente de las otras religiones los discípulos de Cristo construyendo "Misiones" como organizaciones mundiales grandiosas [...] no podemos verdaderamente esperar obtener resultados proporcionados a los grandes esfuerzos empleados en la expansión del Reino de Dios [...] Tendremos que aprender mucho de las primeras comunidades cristianas que fundaron el centro de su existencia en la celebración de la Eucaristía y de las Sagradas Escrituras".

Esta naturaleza de la misión se completa con la naturaleza de la Iglesia. El diálogo de la Iglesia con las religiones es parte integrante de su misión evangelizadora. La Iglesia no tiene otra misión que anunciar y hacer presente el Evangelio de Jesucristo a todos y cada uno de los hombres y de los pueblos. Porque el Verbo «vino a los suyos» (Jn 1). Todos los hombres son suyos. El Concilio mismo, recogiendo una larga tradición católica, ha reconocido que incluso los no creyentes cuando «hacen la voluntad de Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna»⁴⁷.

El último encuentro de la Comisión Teológica Internacional (Roma, 1996), con Documento final aprobado por el Card. J. Ratzinger, ofrece un amplio estudio acerca de la actual relación entre cristianismo y otras religiones⁴⁸. Quiero destacar el nº 46 del Documento, que recoge buena parte de la aportación patristica acerca del tema "I semina Verbi". Semillas del Verbo. En el número 41, dicho Documento reconoce que fuera de los confines de la Iglesia visible, y en concreto en las diversas religiones, se pueden encontrar «las semillas del Verbo». Por esto conviene señalar el hecho que: el Hijo de Dios se ha unido a cada hombre (Cfr. GS. 22; RMI. 6). Esta idea se repite en los Padres. Destaco Gregorio de Nisa que al hablar de la oveja perdida (Mt 18,12-24; Lc 15, 1-7) afirma que, ésta se identifica con el género humano, que Jesús ha venido a buscar. Asumiendo la naturaleza humana, el Hijo ha cargado sobre sus espaldas la humanidad entera para presentarla al Padre⁴⁹.

47 J.A. MARTÍNEZ CAMINO, "¿Salvación por las religiones fuera de la Iglesia?, en *Communio*, segunda época, Año 18 (Marzo-Abril, 1996) 84-89.

48 He encontrado excelente el Documento de la Comisión Teológica Internacional: "El cristianesimo e le religioni" en *La Civiltà Cattolica* 1997 I 146-183. La traducción española es mía.

49 Cfr. Comisión Teológica Internacional, *ibidem* nn. 40 al 48.

2.2. Motivos pastorales: situaciones actuales de Asia

a) Reto de la sociedad asiática contemporánea

Al hablar de sociedad asiática contemporánea, me circunscribo al Sudeste asiático. Este punto concreto del planeta se está convirtiendo en foco de atención para el mundo entero. El crecimiento económico, la expansión del mercado, el aumento de población, hacen que el resto del mundo mire con interés hacia toda esta zona del globo.

En Asia hay dos fuentes culturales que perduran: la India, con el Hinduismo extendido hacia Sri Lanka, Burma, Tailandia e Indonesia. China, que hizo posible la extensión del Budismo y Confucianismo hacia Corea y Japón. El Islam aparece en India hacia 1192, extendiéndose por Indonesia, Malasia y Filipinas.

De esta manera, entre la inmensa variedad de pueblos y culturas, encontramos conceptos comunes, cosmovisiones, ideas sobre la vida, muerte, sufrimiento, trabajo comunes. Todos estos valores son fundamentalmente valores religiosos y espirituales. Acentúan el crecimiento de las personas, el ascetismo, la presencia de lo divino en el universo, el valor del silencio, de la meditación, de la plegaria, de la autenticidad.

¿Dónde está el reto?. Radica en el hecho que Asia ha sido siempre una tierra de contrastes. Es decir, hay diversidad de culturas, pero también diversidad de lenguas. Por ejemplo, Singapur que cuenta tan solo con tres millones de habitantes, tiene cuatro lenguas oficiales⁵⁰. El analfabetismo llega al 58% en India y 27% en China. Por una parte, hay un aprecio real de los valores espirituales, de la tolerancia, de la armonía. Por otra, se suceden las violencias y guerras religiosas más crueles. Recordamos la partición de India en 1947 con cientos de miles de muertos.

Me atrevo a decir que se advierte en Asia un fuerte sentido de lo divino, presente en la armonía existente entre naturaleza y seres humanos. Por otro lado, en ninguna parte del mundo se muestra la naturaleza tan cruel como en Asia: desastres naturales, terremotos, tifones, inundaciones. A modo de ejemplo, el ciclón de Bangladesh de Abril del año 1991 cercenó cerca de 100,000 vidas humanas⁵¹.

Un dato que no debemos olvidar es la aparición del colonialismo en Asia. En 1498 Vasco de Gama, con tres barcos y 160 hombres, desembarcó en Calcuta, más tarde en Goa. La cadena fue arrastrando a españoles, franceses, portugueses, ingleses, holandeses y norteamericanos. Existe una colonización de carácter

50 Un buen estudio es el que hace la misma Secretaría de la V Asamblea Bíblica: "Nueva Asia, nueva evangelización" recogido en Misiones Extranjeras, nº 156 (Noviembre-Diciembre 1996) 451-467.

51 *The Bangladesh Observer*, 15 de Abril 1991.

interno, Corea del Sur fue colonia japonesa durante 40 años. Y Taiwan durante 60 años.

b) Reto de las grandes religiones no cristianas

La pregunta reto es: ¿Por qué al cristianismo se le mira a menudo en Asia como a una religión extranjera?. Quizás, más que hablar de reto convenga hablar de la reacción de los no cristianos ante el cristianismo.

Se trata de volver a plantearse la pregunta de Cesarea de Filipo: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». ¿Cómo trasladar esta expresión de su contexto semita y estrictamente monoteísta a un contexto donde el no dualismo filosófico coexiste con una riquísima mitología politeísta que niega el monoteísmo?⁵².

Gispert-Saúch, irónicamente añade que: “si al predicado (Jesús) añadimos el adjetivo «vivo», la perplejidad del indio clásico no tendría límites. ¡Si la vida es el origen del sufrimiento...! ¡Si la vida es el castigo por los pecados de antaño que no conseguimos recordar, pero cuyo karma nos persigue eternamente...!. En primer lugar, hemos de buscar un lenguaje que corresponda a la realidad de lo que Jesucristo fue y es, pero que, al mismo tiempo, tenga sentido dentro de la cultura asiática.

Después hay que conocer bien las grandes religiones. Debajo de las religiones está la religiosidad. La religiosidad es esa aceptación que lo espiritual tiene en la vida privada y pública de muchas naciones de Asia, aun cuando profesen la laicidad en sus Constituciones, como sucede en India. Todo coexiste. Todo tiene carta de ciudadanía en este cosmos infinito. Todo es relativo, porque el misterio está siempre más allá de nuestros conceptos y construcciones sociales o mentales.

¿Qué dirá Jesús a estas religiones de Asia y con qué palabra le confesarán las comunidades que lo han recibido?.

También hay que reconocer que: a excepción de Filipinas, la comunidad cristiana asiática habla desde la impotencia social y política. En Asia, ser cristiano significa, generalmente, ser de alguna manera marginado. Una pregunta parecida nos hacemos en Bangladesh: ¿cómo hablar de Cristo desde la impotencia humana, económica y cultural?. Dejaré la respuesta a estas preguntas para un capítulo posterior. Quiero detenerme en el reto que nos plantean las grandes religiones. Su reacción ante un cristianismo no suficientemente inculturado.

El jesuita indio Ignacio Puthiadam señala que: “con el descubrimiento de la ruta marítima a la India en 1498 y con los inicios de la era colonial en el siglo XV llegó al Oriente un nuevo «tipo» de cristianismo, agresivamente misionero, convencido de su superioridad religiosa, cultural y hasta política”. Puthiadam defien-

52 J. GISPERT-SAÚCH, “El Cristo asiático” en *Sal Terrae*, nº 977 (Marzo 1995), 173-185.

de que, hasta nuestros días, los cristianos han adoptado generalmente una actitud crítica y destructiva con respecto a los no cristianos⁵³. Desde aquí, los hindúes entraron en contacto con un cristianismo universalista y absoluto en sus pretensiones, perfectamente organizado y económicamente seguro gracias a los fondos procedentes del extranjero.

A nivel conclusión resalto lo siguiente: no sabemos cómo reaccionaron los no cristianos antes de la era colonialista. Hoy, sin embargo, la mayor parte de los hindúes se duele de estas pretensiones cristianas, de las actividades misioneras y del desprecio que los cristianos demuestran hacia las religiones no cristianas. Consideran a los misioneros como una amenaza real a la existencia milenaria del Hinduismo.

La afirmación cristiana de universalismo y absolutismo se basa en la creencia de que Jesús es el Hijo de Dios hecho hombre. M.K. Gandhi, esto no lo acepta: «Era mucho más de lo que yo podía aceptar la idea de que Jesús era el único Hijo de Dios y que sólo los que creyeran en él poseerían la vida eterna...»⁵⁴. Una repulsa parecida es la del filósofo y estadista indio S. Radhakrishnan : «Precisamente esa pretensión de constituir un final absoluto que vemos en la Iglesia, en la Escritura, en Jesucristo o en cualquier otro lugar... es lo que nos deja perplejos y nos parece una afrenta a todos cuantos tenemos un sentimiento claro de nuestras propias limitaciones»⁵⁵.

De algún modo los fallidos ataques del Cristianismo contra el Hinduismo y el Budismo han hecho que estas religiones salgan fortalecidas y más vigorosas. Una de las preguntas que tanto hindúes como musulmanes nos hacen frecuentemente en Bangladesh es: ¿a qué habéis venido aquí? ¿Cuál es vuestro “uddeso”, objetivo?.

Sin duda alguna hay muchas cosas que pueden aprender los cristianos de las restantes religiones. Pero: ¿qué decir desde el punto de vista de los no cristianos?. Desde los segundos, casi todas las posiciones cristianas son “reduccionistas” o “integristas”. La conciencia fundamental cristiana ve en su propia religión el medio único de salvación del mundo en Cristo, y por ello considera a las demás religiones como realidades socio-históricas que han de aceptar a Jesucristo. No son «religiones legítimas». A este propósito, me parece importante tener en cuenta las últimas consideraciones que el mismo Prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe ha hecho. Ratzinger tiene una excelente aportación pronunciada en el encuentro de Obispos de la FABC. Hong Kong, 2-6 marzo 1993⁵⁶. Señala Ratzinger que “es menester descubrir, un camino de encuentro auténtico

53 I. PUTHIADAM, “Fe y vida cristianas en un mundo religioso pluralista”, en *Concilium* n° 155 (Mayo 1980), 274-288

54 I. PUTHIADAM, a. c., nota 5ª

55 I. PUTHIADAM, a. c., nota 6ª

56 J. RATZINGER, “Cristo, la fe y el reto de las culturas” en *Communio*, segunda época, año 18 (Marzo-abril 1996), pp 152-170.

de culturas y religiones, caracterizado, no por la pérdida de la fe o de la verdad, sino por un contacto más profundo con la verdad, que haga posible darle a todo lo que ha venido madurando en el pasado su significado más pleno y profundo (...). es indispensable la vivencia de un proceso de fe, que capacite para encontrarse en la verdad y, «poner los pies en campo abierto» (Sal 31,8).

De acuerdo con Ratzinger, también creo que el diálogo implica: apertura, autocrítica y deseo de aprender. Pienso que hemos de trascender esa mentalidad que nos hace pensar que el otro (no cristiano),⁵⁷ no es en realidad otro, sino un cristiano anónimo, un hombre en quien, sin saberlo, actúa ya la gracia salvadora de Cristo. ¿Habría diálogo en semejante situación? ¿Hay algo sustancial que el cristiano pueda aprender del rayo de verdad que sólo los otros poseen?. Quizás, la primera exigencia que nos plantean las religiones no cristianas, es que no nos arroguemos los cristianos ni la Iglesia aquel carácter absoluto que sólo Cristo posee. Es decir, si el cristiano tiene derecho a poner a prueba y a juzgar a los creyentes de otras religiones en nombre del Evangelio, habrá que reconocer a éstos igual derecho a poner a prueba y a juzgar mi fe y mi vida en nombre de su religión.

Dando un paso más, toda religión profesa y proclama unos centros absolutos. Nos movemos ahora en el plano de la fe, de la vida, nos hallamos en estado de peregrinación, en proceso de devenir. Nuestra fe no está fija en un absoluto estático, sino en un «absoluto móvil». Con palabras de I. Puthiadam: las religiones no son Dios. Son realidades humanas, aunque necesariamente referidas a un centro absoluto. ¿Qué son en Dios? «La afirmación trinitaria cristiana es significativa únicamente en relación con el aserto islámico de la unicidad divina; las afirmaciones panteístas son significativas únicamente en relación con la distinción entre Dios y sus criaturas»⁵⁸.

Se trata de poner de relieve que la revelación cristiana puede servir de base para entender la posibilidad de aceptar al otro en cuanto que es otro. Lo que en muchas partes de Asia echamos de menos es una vida nueva. Por vida entiendo una «vida transcultural, transreligiosa», de algún modo, las religiones y las culturas no cristianas no son realidades abstractas, desencarnadas, sino hombres concretos que viven esas culturas y religiones. El Card. Ratzinger ha recogido bien este pensamiento: «Ciertamente el Dios único no es un tema desconocido en la historia de la religión. En realidad, se puede decir que la gran mayoría de las religiones tiene noción de él. Por eso las religiones saben que los dioses no representan la

57 I. PUTHIADAM, a. c., p. 275, nota 4ª: «El término «no cristiano», aunque más delicado que el de «infiel» o «pagano», no deja de ser una expresión negativa. Se mira a los adeptos de las otras religiones y se les designa con relación al cristianismo».

58 H. MAURIER, H. The Christian Theology of Non Christian Religions, en Lumen Vitae 1 (1976) 72 y nota 12.

potencia última, sino sólo potencias relativas. En general, las religiones son conscientes también de que los «dioses» no son «Dios»⁵⁹.

Un dato final: en Bangladesh he tenido ocasión de conocer a pintores y artistas locales modernos. Algunos de ellos han mostrado admiración por Jesús a través de los pasos de su pasión, en especial a través de la agonía del Getsemaní. Agonía que tantas veces he visto en paredes domesticas de las aldeas del grupo “muchi” o fuera casta. ¿No será porque ven en el la imagen del asiático oprimido por el dolor?.

Algo similar cuenta Gispert-Saúch, añadiendo a su experiencia, una importante cita de R.W. Taylor: «Los artistas no cristianos han pintado los sufrimientos de Cristo (...). En sus mejores expresiones se toman muy en serio la grandeza de la humanidad de Jesús, que es extraño, agreste y rechazado, difícil, malentendido, y que quizá lo es precisamente por razón de su gran amor y compasión. Esta “angularidad”, es precisamente el anverso de la medalla de Jesús como hombre ideal»⁶⁰.

3. Importancia de la oración contemplativa

3.1. Naturaleza contemplativa de toda la Iglesia

Sabemos que el hombre tiene una vocación al diálogo y comunión con Dios. La comunión no es superficial, es profunda y vital, afecta a todo el hombre. Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a Él con total plenitud de su ser. La revelación de Dios no está hecha solamente de palabras, sino de acontecimientos, que constituyen la historia de salvación⁶¹.

La comunión personal acontece por el don y la inhabitación de las tres Personas divinas. San Juan explica lo que es la inhabitación: Jn 14,21-24; 16, 13-15. Podemos decir que el Concilio a través de las afirmaciones que hace sobre la contemplación, lo que pretende es mostrar la oración de forma intensa, cultivándola más. En LG. 41 cuando habla de la santidad de los diversos estados señala: “los elegidos para la plenitud del sacerdocio son dotados de la gracia sacramental, con la que, orando, ofreciendo el sacrificio y predicando, por medio de todo tipo de preocupación episcopal y de servicio, puedan cumplir perfectamente el cargo de la caridad pastoral”. Junto a esto, está fuera de duda que, la oración contemplativa tiene una importancia vital en la vida de la Iglesia. Esta importancia ya se manifestó en el Sínodo de Obispos de 1974. Tanto el Card. J. Cordeiro como Mons. L.T. Picachy, subrayaron la necesidad de hacer una Iglesia

59 J. RATZINGER, a. c., p. 166

60 GISPERT-SAUCH, a. c., p. 178

61 Cfr. GS. 18; 19; y especialmente DV 2.

más contemplativa. Las aportaciones de uno y de otro se recogen en la memoria final de la Asamblea: “Son imprescindibles la oración y la contemplación para entrar y entender el espíritu de Asia. Apertura de corazón sobre todo hacia los jóvenes. Capacidad de silencio, de saber oír a otros y recibir de otros. Habilidad para discernir los signos de los tiempos. Todas estas cosas sólo de Dios nos pueden venir”⁶².

Más tarde la FABC II y III corroboran que: la Iglesia es una comunidad de fe en Asia: “La Iglesia, en su nivel más profundo, es una comunión (koinonia) enraizada en la vida de la Trinidad; y así, en su realidad esencial, es un sacramento (mysterium et sacramentum) de la amorosa comunicación de Dios y de la graciosa respuesta de fe, esperanza y amor de la humanidad recibida”⁶³.

Es decir, se exige una vida de oración que se manifieste en la contemplación. Por eso la FABC III insiste en que: la Iglesia local ha de ser una comunidad de comunión enraizada en la vida de la trinidad, una comunidad de oración y contemplación, una comunidad de celebración y vida sacramental centrada en la Eucaristía”⁶⁴.

Queda así enmarcada la oración del cristiano dentro de la comunidad creyente. El «Padre nuestro» es la oración de la comunidad cristiana en que se integran los bautizados. Siempre que nos dirigimos al Padre, lo hacemos como hermanos y apoyados por la comunidad eclesial⁶⁵.

3.2. *Contemplación misionera*

La dimensión contemplativa está ligada a la naturaleza misionera de la Iglesia. En el tema que estamos tratando, donde se trata de consolidar oración y diálogo, no podemos hablar solo de contemplación o acción. La urgencia de la tarea misionera vino manifestada por la FABC I en Taipei: “La predicación del Evangelio de Cristo a nuestros pueblos de Asia es una tarea urgente, necesaria y grande para la historia de la fe en esta porción del mundo. Por esta razón podemos repetir con gozo la palabra del Apóstol: “¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!” (1Cor 9,6). Es el amor a Cristo el que nos urge para compartir con nuestros pueblos lo mejor de nuestras vidas. La evangelización es tarea necesaria, pero no es una simple enseñanza intelectual de una doctrina o teoría, sino que es un compartir con nuestros pueblos lo mejor de nuestras vidas Cristo y su Buena Nueva”⁶⁶.

62 FABC I, Declaración Final, Misiones Extranjeras, nº 40-41 (Julio-Octubre 1977) p. 492.

63 FABC III Declaración Final, nº7, 1-4 en Misiones Extranjeras nº 74 (Marzo-Abril, 1983) 241-253.

64 FABC III, Declaración Final, nº15.

65 J. ESPEJA, *La espiritualidad cristiana*, Verbo Divino, Estella 1992 pp. 341-357.

66 FABC I, Declaración Final, Misiones Extranjeras, nn. 40-41 (Julio-Octubre 1977) p. 493.

A este punto podemos hacer nuestra la aportación de Boff: “No se trata de orar por un lado y de actuar por otro, ni de una oración fuera del compromiso concreto con la liberación de los oprimidos, sino de orar en el proceso de liberación, vivenciar un encuentro con Dios en el encuentro con los hermanos”⁶⁷. En la perspectiva cristiana, la mística es esencialmente vida de fe y, por ello, no es un sector aparte en la vida cristiana al que sólo estén llamados unos pocos. Como vida de fe, tampoco cabe reducir la mística a ética. Ya que la esencia de la mística es «teologal». Es decir, a base de su profundidad mística la fe cristiana trasciende el compromiso ético político y personal de los cristianos. La mística siempre tiene algo de «noche oscura». Creer en Dios sin representaciones de Él carece de sentido, mientras que la presencia absoluta de Dios hace añicos todas nuestras imágenes y representaciones de Él⁶⁸. O lo que es lo mismo: el acceso a Dios está mediado por el amor a los hermanos y, concretamente, los oprimidos, en el hacerse de la historia”⁶⁹. Cuando hablo de contemplación misma, hago referencia al modelo “contemplativus in actione”. Según este modelo, la contemplación es una dimensión dentro de un proceso global de hacer y de hacerse sujetos de la historia. “Contemplativo” no en cualquier acción, sino “en la acción por la justicia”. La acción que posibilita la contemplación del Dios de Jesús es precisamente el seguimiento de Jesús. El pobre es el que tiene capacidad de convertir a los demás. El camino hacia la fe y hacia la justicia son inseparables, y la acción por la justicia es el lugar privilegiado para la contemplación, pues concretiza el lugar en el cual la contemplación puede ser contemplación del Dios cristiano. Ermanno Ancilli ve en la oración contemplativa el instrumento adecuado para hacer de la vida un acto de oración. El amor de caridad que sustenta fe y justicia consiste esencialmente en tener la propia voluntad conforme a la voluntad de Dios, de manera tal que «de dos voluntades se haga una sola»⁷⁰. Juan de la Cruz atribuye al amor la acción purificadora y transformadora por excelencia⁷¹.

En resumen, se trata de adquirir talante contemplativo, descubrir la presencia de Dios en lo que va sucediendo. Según sea ese talante y ambiente contemplativo sobre lo que sucede aquí en nuestra tierra, brotarán, o no, plegarias de petición o gratitud, como el cántico de Moisés, o el Benedictus de Zacarías⁷².

67 L. BOFF, “Contemplativos en la liberación”, en Noticias Obreras, Cuadernos Hoac, n°9 (Septiembre 1985) 29-33.

68 E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.

69 J. SOBRINO, “La oración de Jesús y del cristiano”, en Noticias Obreras, Cuadernos Hoac n°9 (Septiembre 1985) 10-16.

70 E. ANCILLI, *La preghiera. Bibbia, teologia, Esperienze storiche*, 2 vol. Città Nuova, Roma 1990.

71 I S 11,3 en o.c., p. 203; II N 12,2. En o.c., p. 519.

72 Ex 15; Lc 1, 68-80.

III. Oración cristiana. Oración no cristiana. El nexo entre ambas, nos lleva a un mayor diálogo de vida

1. Oración cristiana y no cristiana

1.1. Limpiando escollos

En la visión bíblica y evangélica, el Espíritu, la fuerza de Dios, no sólo actúa en el corazón de todos los hombres, también se hace presente y activo en la evolución de los tiempos y en todos los rincones del mundo. Una presencia persistente y progresiva desde los inicios de la creación hasta su perfección cuando Dios sea «todo en todos»⁷³.

Por eso, el futuro que se abre ante nuestros ojos, donde el pluralismo cultural es patente, nos está diciendo que no habrá mañana sin diálogo interreligioso. La identidad del creyente cristiano del mañana no podrá prescindir de la existencia de las demás religiones, además de la presencia no religiosa o atea. Será un creyente que ya se ha enfrentado al desafío de la existencia y reconocimiento de los demás caminos de salvación religiosa. El diálogo aparece como el medio y la expresión de esta búsqueda. Un diálogo que no puede por menos que ser reflexivo, oracional, simétrico y recíproco. De algún modo, las religiones han sido los vehículos de transmisión de sentido y de impulso transformador para la raza humana⁷⁴.

De parte cristiana, confesamos que la cercanía benevolente⁷⁵ de Dios se ha hecho realidad de modo único y definitivo en Jesucristo, palabra que ilumina a

73 1 Cor 15,28. La «presencia de Dios en todo» es ya realidad que se desvela en el proceso de la historia.

74 J. M^º MARDONES, *El nuevo interés por las religiones*. Ediciones SM, Madrid, 1996.

75 La expresión «cercanía benevolente», la considero punto de partida en este tema que se ocupa de la relación diálogo-oración. Cfr. ESPEJA, o. c., p. 103 ss.

todo ser humano «que viene a este mundo» (Jn 1,9). El Espíritu de Dios actúa y actuará también sobre quienes no conocen a Jesucristo. Gaudium et Spes cree que «la voz de Dios habla en el mundo» (GS. 4), y en esta tierra nuestra está ya sembrada la «semilla del Verbo» (AG. 27)⁷⁶. Hay una presencia creciente de la realidad divina en nuestra historia, una dimensión de absoluto y de promesa infalible⁷⁷. La bondad de Dios se refleja en las criaturas, que no apartan sino que sugieren y apuntan hacia el Creador. Juan de la Cruz así lo expresaba:

«Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
y, yéndolos mirando,
con sólo su figura
vestidos los dejó de
su hermosura»⁷⁸.

1.2. *Trascendencia en la historia*

A veces se identifica la trascendencia con «un más allá» de la historia y del tiempo. Funcionamos con mentalidad dualista sin conceder a este mundo su debida densidad teológica. Pero si admitimos que nuestra historia humana ya camina en los brazos de Dios, lo trascendente no es algo fuera de la historia, sino «un más» que acontece y brota dentro y en nuestra evolución histórica. En todas las criaturas hay una llamada a la trascendencia, «un no sé qué que quedan balbuciendo»⁷⁹.

Dios mismo está en ellas como palabra de vida y garantía de esperanza. Teresa de Jesús lo expresaba del siguiente modo: «En las realidades creadas hallaba yo memoria del criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro»⁸⁰. Por este motivo, podemos afirmar que: Dios no es trascendente porque viva separado y alejado de nuestra realidad existencial, sino porque sólo es perceptible cuando el ser humano es capaz de reconocer su propia verdad de criatura, descubriendo la dimensión absoluta que hay en las otras personas y en toda la realidad. Así lo vemos en el Éxodo⁸¹. Dios se revela como alguien que acompaña e interviene con amor en la liberación de los seres humanos: toman conciencia de su opresión y quieren liberarse dentro de la organización y condiciona-

⁷⁶ Ibid, p. 104.

⁷⁷ Rom 8,23-24. Hay en toda la creación como «una expectación ansiosa». Según la tradición cristológica, la humanidad asumida por el Verbo nunca será abandonada. Buen marco de interpretación en E. SCHILLEBEECKX, *Iglesia y mundo. Sobre el sentido del Esquema XIII del Vaticano II, en Fe y entendimiento del mundo* (coord. J.B. METZ, Madrid, 1971) 233-261.

⁷⁸ Cántico Espiritual, 5 en o.c., p. 897.

⁷⁹ C, 7 Cfr. O.c., p. 900.

⁸⁰ V 9, 5, Cfr.O.c., p. 53.

⁸¹ L. BOFF, a. c., p. 31.

mientos socio-políticos. Al verdadero Dios no se le alcanza saliendo de la historia, sino saliendo de nuestra concentración egoísta y abriéndonos contemplativamente a la verdad profunda o misterio de la creación.

Por la oración, el hombre expresa lo más grande y profundo que existe en su existencia: puede elevarse por encima de sí mismo, trascender a todas las magnitudes de la creación y de la historia, asumir su posición “extática” y entablar un diálogo con el Supremo Misterio y gritar ¡Padre!. Con eso no deja tras de sí el universo, sino que lo asume y lo hace ofrenda a Dios. Desde esta perspectiva, podemos comprender la oración de Jesús como búsqueda de la voluntad de un Dios siempre mayor, cuyo ser mayor se muestra precisamente en la exigencia y capacitación para una acción histórica cuyo núcleo es amor⁸².

1.3. Todo es sagrado

De cara a nuestro tema, pienso poder afirmar que no cabe distinguir entre lo profano y lo sagrado, como si se tratase de dos mundos perfectamente determinados y separables. «Historia de salvación», «historia profana» quedan inscritas en la única historia que tiene su origen y su garantía en la intervención benevolente de Dios.

Tampoco cabe la identificación de profano y sagrado con el binomio «puro e impuro». Los criterios evangélicos de pureza e impureza no se imponen desde arriba y desde fuera mediante una línea que separe campos. Responden más bien al corazón o subjetividad de las personas: según miremos a la realidad con ambición, o con estupor⁸³. No es mi intención detenerme mucho en éste apartado, pero estoy de acuerdo con J. Espeja cuando señala que: ni la Biblia ni los Evangelios traen definiciones sobre la salvación o la gracia. Más bien, describen el perfeccionamiento de la humanidad y la presencia bienhechora de Dios dentro de un proceso histórico. Trayendo a colación una cita de K. Rahner, Espeja sitúa a hombres y mujeres dentro del único proyecto creacional de Dios: «La trascendencia del hombre en el orden concreto está querida de antemano como el espacio de una autocomunicación de Dios, único en el que esa trascendencia halla su comunicación incondicional»⁸⁴.

1.4. Encuentro en la pluralidad

Hoy el pluralismo religioso se siente como un hecho y un problema que acarrea la atención de todos los creyentes. Hay muchas formas diferentes de ser reli-

82 J. SOBRINO, a. c., p. 12.

83 Cfr. J. ESPEJA, o. c., p. 106

84 Ibid., p. 108. Especialmente nota 11.

gioso, de buscar a Dios. Para muchos es ya tiempo de que todas esas religiones terminen sus conflictos y competencias para empezar a cooperar frente a los problemas bélicos, al sufrimiento y la injusticia que a juicio de muchos, solamente la religión y la fe pueden resolver⁸⁵. Religión, fe oración como punto de encuentro y partida. A este punto, de gran ayuda es la aportación del teólogo P.F. Knitter, quien presenta una cristología pluralista, frente a los anteriores modelos exclusivista o inclusivista. La novedad de este modelo pluralista consiste en que los cristianos pluralistas quieren seguir afirmando el valor verdaderamente singular de Jesús para la salvación de todas las personas que quieren abrirse a la posibilidad de que Jesús no sea el salvador exclusivo de todos los hombres y mujeres. Los pluralistas están abiertos a la posibilidad de que Dios pueda realizar la salvación en y a través de otras religiones.

En los contactos que he mantenido con líderes de otras religiones en Bangladesh, ocurre que uno se queda maravillado del profundo espíritu de oración y contemplación, de recogimiento y silencio que muchos de ellos saben demostrar. Así lo he experimentado a lo largo de mi experiencia misionera. Cuando se va adquiriendo actitud de diálogo en la vida, se descubre la urgente necesidad de respetarse en cuanto “vecinos” de un mismo lugar, o si se quiere, “ciudadanos” en un país común⁸⁶.

El P. Arrupe, en intervención previa al Sínodo del '74 aportaba lo siguiente: «El diálogo no es la suma de dos monólogos, sino un esfuerzo mutuo para comprenderse, en que cada uno toma en serio al otro... esta encarnación o particularización en una cultura es el camino en el cual el desarrollo de la catolicidad y de la universalidad debe realizarse... únicamente entrando en este pluralismo la Iglesia será universal»⁸⁷.

¿Qué es lo que pedía Arrupe en este Sínodo del '74? Intervino para pedir que no se arrogara una sola cultura «el monopolio de expresión de la fe». Era una idea corriente en la misionología tradicional el decir que Cristo asume todas las culturas. Arrupe reformula esta idea, que queda así: «Todos los hombres son asu-

85 Un estudio claro y sugerente, el que hace P. F. KNITTER, “Jesús y otros salvadores” en *Theologica Xaveriana* 46 (1996) pp. 127-140. Una réplica a Knitter es la que ha hecho recientemente GONZÁLEZ FAUS, en *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae (1995) 103-121. Remito, además, al trabajo de mi compañero P. RODRIGUEZ PANIZO, a. c., pp. 70-84.

86 Llevo trabajando cerca de 9 años en la creación de grupos de interés de cara a un mayor entendimiento entre hindúes “parias”, musulmanes y budistas en Bangladesh. Para un acercamiento a éste tema véase el artículo del javeriano F. ZANNINI, “Muslim-Christian Dialogue in Bangladesh” en *Islamochristiana* 17 (1991) 131-167.

87 Citado por J. MASIÁ en “¿Nueva evangelización o nueva inculturación?” en *Miscelánea Comillas* 49 (1991) p. 509, nota 10.

midos por Cristo a través de su propia cultura... fe y cultura se interpelan mutuamente».

Podríamos decir que el diálogo con las religiones orientales tiene su cita privilegiada en el campo de la experiencia mística⁸⁸. ¿Por qué?. Ello se debe a que la experiencia mística y la misma vida contemplativa como institución son muy anteriores al cristianismo. Un encuentro a nivel puramente doctrinal se ha mostrado hasta ahora lamentablemente pérdida de tiempo. Esta es opinión de expertos como: H.M. Enomiya-Lasalle y W. Johnston⁸⁹.

En opinión de S. Guerra: las religiones orientales son religiones de meditación, entendida ésta como un camino de interiorización radical, y que, por lo mismo, sólo pueden sentirse aludidas e interesadas en un diálogo con los cristianos en el que éstos ofertan su propia experiencia espiritual⁹⁰.

En otras palabras, en la raíz de cada religión está la experiencia del misterio. Esta experiencia, no se da únicamente en el éxtasis, sino también, cotidianamente, en la experiencia del respeto ante la realidad de la vida. Los que experimentan el misterio son los místicos, quienes además dan nombres al misterio. Es una osadía, pues el misterio es innombrable. Le llaman Dios, Atma, Tao, Yahvé, Él, Padre. Partiendo de esa experiencia de nombrar lo innombrable, el maestro chino Chuang-Tzu escribía: «El Tao es un nombre que indica, sin definir. El Tao está más allá de las palabras y más allá de las cosas. No se expresa ni por las palabras ni por el silencio. Donde ya no existen ni más palabras ni silencio, el Tao es aprehendido»⁹¹.

Por su parte, el judeo-cristianismo descubre el misterio de Dios en la historia del pueblo. Por eso afirma un Dios histórico, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, de los profetas y de Jesús de Nazaret.

Alguien que ha hecho posible este encuentro entre Oriente y Occidente ha sido Juan de la Cruz. Me apetece decir que, sólo si se da diferencia, se puede dar un diálogo. Juan de la Cruz va a dar un relieve desconocido a los aspectos psicológicos o subjetivos del camino hacia la unión con Dios⁹². Es decir, Oriente⁹³ no cuenta con una visión de la realidad proporcionada por una relación positiva como la bíblica a la que adherirse por la virtud de la fe. Tampoco pregunta por la

88 S. GUERRA, "San Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente" en *Revista de Espiritualidad*, 49 (1990) 501-541

89 W. JOHNSTON, "Diálogo con el budismo Zen", en *Concilium* 49 (1969) p. 449. H.M. ENOMIYA-LASALLE, *Zen y Mística cristiana* Edi. Paulinas, Madrid 1990.

90 Cfr. S. GUERRA, o. C., p. 502.

91 S. GUERRA emplea la palabra "oriente" para referirse al hinduismo y budismo de tipo monista, no la línea teísta del hinduismo representada por el Bhagavad-Gita, el Saiva Siddhanta, ni al budismo Amida.

92 L. BOFF-BETTO F. *Mística y Espiritualidad*, Editorial Trotta, Madrid, 1996.

93 Cfr. S.GUERRA, o.c., p. 509.

naturaleza de la “realidad” desde un punto de vista teórico-filosófico, sino que se limita a la “pura experiencia”. Por eso, la conciencia que percibe la realidad, y no la realidad objetiva es lo que de forma inmediata interesa a Oriente. Juan de la Cruz, en opinión de S. Guerra, no sólo se halla inmerso en el mundo de la Biblia, sino que el desarrollo de la vida espiritual por él propuesto va a ser el desarrollo del contenido objetivo de la fe, avanzar en el camino será avanzar en la fe y llegar a la meta del “matrimonio espiritual”. El contenido objetivo de la fe y no la conciencia-experiencia, es la base de la doctrina sanjuanista.

Para Oriente, el hombre y el mundo son idénticos entre sí. No hay realidades distintas y separadas, ni “una” realidad superior y trascendente al mundo y el hombre, sino fases y estratos o grados de la única realidad. La realidad para el budismo es el vacío absoluto. En el Hinduismo, el fondo originario universal, a diferencia del Budismo, es el sustrato trascendente a la realidad fluyente del que se habla bajo el nombre mitológico de Brahman; en su manifestación como universo-hombre, Brahman es Atman, el Espíritu Universal, el Sí-Mismo ilimitado y sin fisura⁹⁴. El Sí-Mismo conoce al Sí-Mismo y le ama. Es este amor supremo del Sí-Mismo por el Sí-Mismo lo que constituye la beatitud o Felicidad.

Se descubre que, el fondo originario, estrato interior o realidad última del hombre-universo se identifica con la conciencia Intuitiva, en la que desaparece toda realidad de sujeto-objeto, de cognoscente y conocido, de amante y amado. Todas las realidades existentes son vividas como una unidad. Unidad del fondo del que todos nacen y al que todos regresan. Conectar con ese fondo es conectar con el Universo entero⁹⁵. W. Johnston piensa que la perfección humana llega a su clímax en una nueva conciencia en que unidad y diversidad son simultáneamente operativas en la misma persona. Es la experiencia del místico que se da cuenta en un rayo de amor extático que sólo Dios existe y que Dios es el todo, y, no obstante, se da cuenta al mismo tiempo de que también él existe como persona única, llamada por su nombre y amada definitivamente. ¡Abraham, Abraham! (Gen 22,11)⁹⁶.

Johnston piensa que desde el punto de vista de la racionalidad el Zen puede aprender algo del diálogo con Occidente⁹⁷. En la tradición judeo cristiana, el con-

94 Cfr. S. GUERRA a. c., p. 511 ss.

95 W. JOHNSTON, *La música callada*. La ciencia de la meditación, Paulinas Madrid 1980 pp. 129-147. En relación a esto, me ha parecido muy esclarecedor el artículo de ANA M^a SCHLÜTER “*La experiencia de lo bello en el Zen*”, Instituto Fe y Secularidad, Memoria Académica 1995-1996, pp. 53-63.

96 W. JOHNSTON, o.c., p. 135.

97 Cfr. J. DONH DUC DAO, o.c., todo el capítulo IV está dedicado a W. Johnston y la relación entre Iluminación y experiencia mística cristiana. Cfr. J. MASIÁ, *Buda y los budismos*, Ediciones SM, Madrid 1996 p.40, nota 10: “Los cristianos han malentendido a veces un aspecto central del Zen que coincide más de lo que sospechamos con lo evangélico. Un ejemplo de tales

cepto de oración gira entorno a la relación de amor entre las personas libres: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón» (Dt 6,4). Algo parecido encontramos en Pablo: «¿Quién eres tú, Señor?» (Hch 9,5), pero en sus últimas cartas aparece un nuevo diálogo. Ahora Pablo está «en Cristo» y el espíritu de Jesús clama en él «¡Abba, Padre!» (Gál 4,6). Johnston remite a una experiencia que tuvo cuando oyó decir a un maestro Zen, que después de escuchar durante cierto tiempo la respiración uno se da cuenta de que hay dos etapas distintas en el Zen. Una es: «Yo respiro». La segunda es: «El universo palpita». Lo cual está muy en conexión con otra experiencia de Juan de la Cruz en Llama de amor viva:

«¡ Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras,
y en tu aspirar sabroso
de bien y gloria lleno
cuán delicadamente me enamoras!»⁹⁸.

Juan de la Cruz no dice en ningún momento estoy iluminado o despierto, porque su yo ha desaparecido. Más bien dice que la Palabra despierta en mí. Tiene algo en común con el universo que se levanta y respira. Aquí hay un buen ejemplo de esa conciencia en que todo es uno y, sin embargo, no lo es.

Es decir, de alguna manera, a lo largo de los siglos la mística occidental libró una reñida batalla contra el agnosticismo, neoplatonismo y la huida de la materia. Teresa de Jesús, insistirá en la Humanidad de Cristo. El modelo griego platónico de la cristología en que se habían movido gran parte de los místicos cristianos no permitía a Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, expresar su mística dentro del marco del cristocentrismo estricto del N.T.⁹⁹ Para ella el místico ha de tener bien senta-

malentendidos es la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 15-X-1989, en la que, después de haber mencionado los «métodos orientales» (n.1) y haber notado que incluye entre ellos el Zen, contraponen la oración cristiana –bien definida como «éxodo del hombre hacia el Tde Dios» (n.4)– a los métodos que llama «técnicas centradas en el yo» (id.). Además de producir así el malentendido de tratar al Zen como a una técnica centrada en el yo –mientras que su principal característica es el salir de sí–, pierde la oportunidad de aprender del Zen aquello que nos haría redescubrir lo cristiano olvidado: la contemplación como salida de sí y olvido del yo. Si en vez de redactarse desde posturas que están en guardia frente a lo oriental, se hubiese confeccionado ese documento vaticano desde una escucha a la voz de las iglesias locales asiáticas en sus esfuerzos de inculturación, habría podido integrarse en los citados párrafos algo tan positivo como lo que decían en 1979 los miembros de las Conferencias Episcopales Asiáticas acerca de «una oración desarrollada en toda su riqueza, que abarca la persona entera en su unidad corpóreo-espiritual».

98 W. JOHNSTON en o.c., p. 138.

99 S. GUERRA, Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica: “Revista de Espiritualidad” 39 (1980) 517-582, citado por Secundino CASTRO en *Teresa de Jesús, experiencia y doctrina*, apuntes de clase, Madrid, 10- 2- 1997 p. 2. También, de más reciente aparición A. GUERRA, “Espiritualidad: ¿subida y bajada?. Mejor: subida, estadia y bajada” en *Espíritu y Vida*, Revista caribeña de Espiritualidad, nº 10 (1997) 11-26: «Dios no está arriba; está abajo. Con una teología de la

dos los pies en la tierra, jamás se ha de apartar de la realidad¹⁰⁰. Pero, ¿cómo mantenernos en contacto con la realidad? ¿Cómo apoyar los pies en el suelo en un terreno tan resbaladizo como la meditación?. En el Zen se realiza a través de una serie de técnicas tales como el cuidado deliberado de mantener los ojos abiertos, de no cerrar jamás las puertas de los sentidos, de permanecer siempre en contacto con el entorno¹⁰¹. Para Teresa, esta encarnación se consigue no abandonando nunca la humanidad de Cristo, incluso en los más altos vuelos de la contemplación. La humanidad de Cristo se convierte en la norma fundamental para juzgar la autenticidad de la meditación cristiana. Esta humanidad de Cristo conlleva a interesarse por el Cristo universal en su nueva existencia: «Esto de apartarse de lo corpóreo, bueno, debe ser cierto, pues gente tan espiritual lo dice [...] lo que querría dar a entender es que no ha de entrar en esta cuenta la sacratísima Humanidad de Cristo. Y entendiéndose bien este punto, que querría saberme declarar»¹⁰².

W. Johnston, en su rica aportación llega a afirmar que: “Se trata del Cristo resucitado, y por tanto del Cristo cósmico. Estoy convencido señala, de que Santa Teresa se refiere a lo que Teilhard de Chardin llama el Cristo cósmico, una realidad que está más allá de las imágenes y los conceptos, totalmente compatible con las más subidas etapas de la oración sin imágenes ni conceptos”¹⁰³. Así pues, contemplación y oración no pueden oponerse.

El jesuita Enomiya-Lasalle considera que, el estado de ánimo que normalmente es condición previa para la experiencia mística auténtica, es un estado de conciencia de claridad diáfana. El estado de conciencia del samadhi y del zenmai, al que conducen los caminos de abismamiento hindy budista respectivamente, coincide fenomenológicamente con el estado de conciencia en que el cristianismo se considera necesario para que se dé la experiencia mística¹⁰⁴. Podríamos decir que existe un punto de coincidencia o nexo entre la mística cristiana de Juan de la Cruz y Oriente: el centro o fondo del alma, es decir, del hombre es para ambos la esencia misma de éste. Según V. Lossky¹⁰⁵, la teología oriental insiste en la

base nunca se pretende erigir a la base en fuente absoluta y primordial de la autoridad eclesial. Pero, al mismo tiempo, se tiene en cuenta otra premisa fundamental de la teología bíblica: Dios está en la base. El gran “espacio teofánico” son los pobres, los hambrientos, los oprimidos, los humillados [...].

100 7 M 4, 6 en o.c., p. 447.

101 H.M. ENOMIYA-LASSALLE, “Introducción al zazen entre cristianos”, Pasos nº 23, Brihuega, 1992. Véase también del mismo autor *Zen un Camino hacia la propia identidad* Ediciones Mensajero, Bilbao, 1991.

102 V 22, 8 o.c., p. 101 además de 7 M 2, 3 en o.c., p. 441.

103 W. JOHNSTON, o.c., p. 144.

104 ENOMIYA-LASSALLE, *La meditación camino para la experiencia de Dios*. Sal Terrae 1981. Cfr. En estrecha relación con lo que decimos L.F- HABITO, *El aliento curativo*. Espiritualidad Zen para una tierra herida, San Pablo, Madrid, 1994.

105 V. LOSSKY, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, 1982, pp. 51-67.

inmanencia plena de Dios mismo en cuanto energía increada, es decir, en cuanto comunicable y autocomunicado. Esta doctrina, para Lossky, es el fundamento dogmático del carácter real de toda experiencia mística¹⁰⁶.

Lo que es el misterio trinitario como “gracia increada” en Juan de la Cruz es el Entendimiento Intuitivo Increado en la gnosis oriental. La diferencia entre ambos es evidente: en Juan de la Cruz el misterio trinitario, que es esencialmente relación de amor y unidad por el amor, se regala a sí mismo al hombre, y en cuanto regalo constituye la esencia misma del hombre creado, es decir, crea al hombre; en la gnosis oriental el Entendimiento Increado es la esencia misma del hombre y el hombre se realiza por la vía del conocimiento identificador o intuitivo, no por la unión de amor entre dos realidades personales ontológicamente diferentes. Pero al mismo tiempo en ambos caminos el hombre y el mundo están inmersos en la infinitud. Es posible el diálogo¹⁰⁷.

1.5. Identidad de la oración cristiana

Giuseppe Dinh Duc Dao en su obra *La Sposa sul Monte*¹⁰⁸, sugiere que para evidenciar la identidad cristiana, se puede utilizar la vía de comparación entre oración cristiana y no cristiana. Así lo hizo el carmelita Ichiro Okumura en la conferencia que pronunció en la II Asamblea Plenaria de la FABC. Okumura, presentaba una comparación de cuatro aspectos: «Ningún Dios» y «Ninguna oración», «Oración con palabras» y «Oración sin palabras» y «Oración con forma», «Oración sin forma», además de «Oración del ver», «Oración del sentir». Por ejemplo, cuando se practica zazen, no hay Dios, ni Buda¹⁰⁹. Ni siquiera viene a la mente el concepto de oración. No hay ni Zen ni Cristo. Todo es nada (mu). No existe ni siquiera la nada. Por ello, en el Zen, si se encuentra el Buda, hay que matarlo. Desde esta perspectiva, obviamente, no se puede hablar de oración como «conversación, diálogo con Dios».

Según I. Okumura, la razón fundamental de la diferencia entre oración cristiana y no cristiana está en su teología. El Budismo se construye sobre la «Teología de sustancia» (Sic)¹¹⁰, según la cual, cada persona intenta realizar la propia per-

106 Ibid., p. 64.

107 S. GUERRA, a. c., p. 524.

108 J. DINH DUC DAO, *La Sposa sul Monte. Il contributo dell'Asia per una Chiesa contemplativa missionaria*, EMI, Bologna 1986. Traducción propia.

109 A. M^a. SCHLÜTER RODÉS, “Introducción al zazen”, en Pasos, Brihuega, 1990. Cfr. También Enomiya, “Introducción al zazen..” o.c., 1-12.

110 Cfr. I. OKUMURA, *The Christian contribution to the life of Prayer in the Church of Asia*, FABC Papers, n.10, p.3-4. Excelentemente subrayado en DINH DUC DAO, “*La Sposa..*”, o.c., p. 63: «Il Buddhismo si costruisce sulla Teologia di sostanza, secondo la quale ogni persona cerca e realizza la propria perfezione e salvezza mediante il riconoscimento del proprio essere, che conduce all'unicità e all'identificazione con tutti, per raggiungere lo stato dell'illuminazione. Il Cristianesimo, inve-

fección y salvación. El cristianismo, se basa en la «Teología de la relación», por la cual todos los hombres se hacen hijos de Dios¹¹¹.

El núcleo fundamental del cristianismo consiste en la llamada de todos a la relación de comunión con Dios en Jesucristo. La oración cristiana, es esencialmente la oración en el nombre de Jesús, en el sentido que es Jesús, mediante su Espíritu, quien ora en nosotros. Por esto el cristiano puede dirigirse a Dios en confianza y entrar en comunión con Dios como Padre¹¹². Puede decirse que desde la radicación en la tradición orante del pueblo judío, Jesús rompe con las costumbres piadosas de su época en cuestión de oración¹¹³. El Abba, cercanía del Padre, preside toda la oración de Jesús. Dios está cerca: Él escucha las oraciones que le llegan y las entiende como el padre entiende los ruegos de su hijo (Mt 7, 7-11). El orar de Jesús es un entrar en la intimidad de ese Dios a quien no sólo podemos llamar Padre, sino incluso a quien debemos llamar Abba, con la carga de intimidad y cercanía que esencialmente lleva¹¹⁴. El núcleo de la espiritualidad de Jesús, lo que le hacía posible vivir y convivir con el conflicto, era la intimidad con Dios. En él, Dios era una experiencia de amor, no un concepto doctrinario o teológico. Dios era en Jesús, una experiencia afectiva, afectuosa¹¹⁵.

Jesús de Nazaret fue muy sobrio. No enseñó métodos y técnicas de oración, sino más bien actitudes con que debemos orar. Jesús insistió en la necesidad de orar. Oración fundamentalmente de: petición y acción de gracias. Reconocimiento de la propia pobreza y de la gratuidad de Dios (Mt 6,5; Lc 18, 9-14). Además, la oración supone y promueve un compromiso serio por la llegada del reino de Dios. Esto significa: un mundo más humano y más fraterno, animado por los sentimientos de misericordia y justicia¹¹⁶.

La oración supone sintonía con ese proyecto divino. El «Padre nuestro» Abba, remite a la experiencia fontal de Jesús: Dios es amor que nos arropa y apoya. La FABC, en su redacción final nn. 13 y 16, señala que la oración cristiana es la oración de donación de sí mismos a los demás¹¹⁷. En la oración, el cris-

ce, é basato sulla Teologia di relazione per la quale tutti gli uomini diventano figli di Dio. Quindi, il nucleo fondamentale del cristianesimo consiste nella chiamata di tutti alla relazione di comunione nell'amore con Dio e con tutti in Cristo. Si capisce perché, nelle religioni orientali, specialmente nello Yoga e nello Zen, é la preghiera del Signore, espressione della relazione Padre-Figlio, che é la preghiera centrale ed é in questa prospettiva che la contemplazione prende la sua identità».

111 Ibid.

112 A. GUERRA, o.c., p. 53.

113 J. JEREMÍAS, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.

114 A. GUERRA, o.c., p. 54.

115 F. BETTO, o.c., p. 100. También AA.VV. "La identidad cristiana" en *Concilium*, nº 216 (Mayo 1988) 181-195. De éste número, dedicado todo él al problema de la identidad cristiana, destaco la aportación de M. ABE, "La transformación en el Budismo" pp. 207-229.

116 J. ESPEJA, o.c., p. 349.

117 Cfr. J. DINH DUC DAO, "Preghiera rinnovata..." p. 52.

tiano encuentra la libertad y alegría de comprometerse por los demás. Esa oración no es para huir de la historia, sino para meterse más a fondo en su corazón. En su plegaria, Dios sigue siendo amor (Padre), pero un amor desconcertante y escondido en su misma cercanía, trascendente porque rebasa toda previsión humana: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28)¹¹⁸. La paternidad (cercanía) es distintivo de la oración de Jesús. J.I. González Faus, habla de la «inseparabilidad» de la «bipolaridad Abba-Reino»¹¹⁹. El Reino da razón del ser de Dios como Abba y la paternidad de Dios da fundamento y razón de ser al Reino»¹²⁰.

La oración cristiana es eclesial. En la oración litúrgica de la Iglesia, la oración cristiana alcanza su culmen, de modo especial en la Eucaristía. J. Danielou decía: dos cosas importan en la oración: hacerla, y dejar que Dios cumpla su obra en nosotros. A veces el Espíritu Santo toca nuestro corazón, nos convierte, nos hace sentir lo que es amor a Dios. Pero estas llamadas del Espíritu Santo, Dios nos las da cuando quiere. Esta es la diferencia fundamental entre la oración cristiana y la meditación budista: lo esencial de la oración cristiana es ser conmovido por otro, y establecer entre Dios y nosotros una comunicación de amor¹²¹.

2. Aportación de la oración asiática a la oración cristiana

Llegados a este punto, podemos afirmar que: la palabra que engendra el diálogo y alumbra la comunicación es también el instrumento para dar razones y explicaciones, vehículo de la teoría y de la técnica. Pero es también el arma de doble filo de la retórica y de la sofística. En el peor de los casos, instrumento de manipulación, de dominio y engaño.

Si occidente piensa hablando, oriente piensa respirando. Se respira sentado, como el Buda meditativo. Y se respira andando, danzando o luchando¹²². Se ha dicho que “el pensador “ de Rodin se sienta para tener que pensar, pero el Buda meditativo se sienta relajado y distendido para no pensar. Y desde ese no pensar, en silencio, es desde donde brota un pensamiento denso, breve, maduro, fruto del sentarse a escuchar después del camino y del levantarse a caminar después de la escucha.

Además del esfuerzo de profundizar la identidad de la oración cristiana, la preocupación de los obispos asiáticos es de acercarse a la oración de las distintas tradiciones religiosas. Mons. S.D. Lourdasamy lanzaba la siguiente pregunta en el

118 J. ESPEJA, o.c., p. 352.

119 J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1979.

120 Ibid, p. 46.

121 J. DANIÉLOU, *Contemplación. Crecimiento de la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1977.

122 J. MASIÁ, “El rostro de Buda y las huellas de Cristo” en *Sal Terrae* n° 78 (Julio-Agosto, 1990) 549-558.

discurso inaugural de la Plenaria de Obispos Asiáticos en Calcuta (1978)¹²³: ¿Cuál es la aportación de las tradiciones religiosas asiáticas para un mayor enriquecimiento de la oración cristiana?

La aportación es doble: por una parte, el talante contemplativo de las religiones asiáticas llama a los cristianos a descubrir el propio tesoro, y por otro, la experiencia contemplativa ofrece medios válidos para el camino contemplativo.

En las religiones orientales y especialmente en el Yoga y en el Zen, es la meditación más que la oración lo que es fundamental a la espiritualidad. Se podría hablar de: oración cristiana y meditación asiática. La contemplación es no sólo un elemento integral de la vida cristiana sino que constituye el núcleo, esencia y meta, el ideal de la misma. Es curioso, señala el Card. J. Cordeiro, que casi todas las indicaciones que hablan de una recuperación de la oración contemplativa, provengan de obispos de países como India y Japón donde la presencia contemplativa de los no cristianos es más manifiesta¹²⁴.

Subrayan que la característica de la contemplación asiática es la inmanencia: el conocimiento de Dios y el conocimiento del otro y del universo incluyen un conocimiento del yo. Si esta inmanencia no se cierra en autosuficiencia, es ya una experiencia de la presencia de la trascendencia y de ella nacen las virtudes como la no-violencia, compasión, buena voluntad, generosidad¹²⁵. No obstante, hay que decir, que después de una lectura del discurso de Mons. D.S. Lourdusamy, la aportación de la oración asiática a la oración cristiana no se sitúa a nivel de teología, sino a nivel de método y medios. Para facilitar dicha contemplación, hay muchos medios útiles e indispensables¹²⁶:

1^a La renuncia: el contemplativo es aquel que renuncia a todo y se confía totalmente a la providencia amorosa.

2^a El carácter simbólico: deseo del hombre de entrar en comunión con Dios, que, frecuentemente, en las tradiciones asiáticas se expresa con símbolos

3^a La corporeidad: el espíritu asiático abarca el hombre total poniendo el acento en la unidad, más que en la dualidad del cuerpo y alma. Por eso, el cuerpo participa de la oración tanto como el alma y es el hombre entero quien ora.

123 Mons. D.S. LOURDUSAMY, "Inaugural Address of the Plenary Assembly FABC Papers, nº 13 pp. 1-13 citado en DINH DUC DAO "Preghiera rinnovata..." p. 53, nota 21.

124 Cfr. "Relazione generale sull'evangelizzazione in Asia" preparada y leída por el Card. J. CORDEIRO en el Sínodo de Obispos del '74 en *I semi del vangelo*, pp 74-75. Me han parecido excepcionales las otras intervenciones del Card. P.Y. TAGUCHI (Osaka, Japón), Mons L.T. PICACHY (Calcutta, India) y Mons. J.P. URKIA (Paksé, Laos) en "I semi..." o.c..., pp. 88-111.

125 DINH DUC DAO, o.c..., p. 55.

126 Muy interesante al respecto la colaboración de A. GENTILI, "I cristiani e le prassi meditative delle grandi religioni asiatiche" en la obra de ANCILLI. En "La preghiera o.c...", pp. 363-386. Traducción propia del italiano. Una excelente aportación al respecto la que hace Juan MASÍÁ en "Buda y...", o.c..., p. 15 ss.

4^a La verticalidad: el conocimiento del “Otro” como trascendente se alcanza reconociendo la inmanencia.

5^a La dimensión cósmica: la experiencia de Dios en la tradición de la oración asiática está unida a la experiencia cósmica.

También se mencionan algunas técnicas de concentración, como por ejemplo la recitación de «mantras»¹²⁷ o de fórmulas sagradas. El mantra es equivalente a las jaculatorias. Las Upanishad ofrecen la siguiente definición del mantra: «La sílaba OM –mantra por excelencia– es el arco; el Atman o alma es la flecha; el Brahman, Dios, es el blanco»¹²⁸. Gentili señala que para los seguidores de las religiones asiáticas, la meditación se presenta como un ejercicio de inmersión en el yo profundo, a través de una disciplina de cuerpo y mente, y en abandono a Dios en presencia silenciosa ante el misterio. Juan Pablo II así lo resumía: la forma más alta de diálogo consiste en la condivisione de la oración¹²⁹.

Dennis Gira, casado y padre de familia, es un estudioso de este tema concreto sobre diálogo y oración. Gira afirma que: quizá sea la toma de conciencia de que el poder humano no puede bastarse a sí mismo y de que no es absoluto, la que lleve a los participantes en el diálogo a través del compromiso social a vivir un diálogo a través de la oración. Ante las miserias del mundo, estos hombres y estas mujeres, viviendo su propia tradición, pero unidos en su lucha común por liberar al hombre de sus sufrimientos, acuden humildemente a la realidad última que nosotros reconocemos como Dios.

«Y aún allí donde no puede ser aceptada la noción de un Dios personal (en el Budismo por ejemplo), ese pequeño “yo” al que el hombre concede tanta importancia, en el recogimiento de la meditación, acaba siendo percibido como ilusorio. En ese silencio aparece claro que una verdadera mejora de la situación humana pasa, necesariamente, por un despertar a la verdadera naturaleza del hombre. En cualquier caso, cada uno de los participantes en este diálogo extrae, de las fuentes de su tradición, la fuerza para permanecer fiel a su compromiso con sus semejantes y la conciencia de que una verdadera liberación pasa por una profunda transformación interior»¹³⁰.

127 A. GENTILI, o. c., p. 377.

128 Munkada Upanishad, 2,2, 4 (Upanishad, Utet, Torino 1976, p. 377).

129 J. PABLO II, Al Secretariado para los no-cristianos, 3-2-1984. Quiero recordar que, la Secretaría para las relaciones con las religiones no cristianas se convirtió en 1988 en el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso.

130 D. GIRA, *Las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1994 p. 103. Cfr. Además H. KÜNG “ La oración de las religiones en el nuevo contexto internacional” en Concilium 232 (Noviembre 1990) 365-370.

3. La oración es ya vía de diálogo interreligioso

La oración, es dirigirse a Dios, pero en la conciencia que Él estaba ya presente hondísimamente (y lo sigue estando) junto a y en nuestro ser-en-el mundo, antes de que nos volviéramos nosotros hacia Él (*interior intimo meo*, decía S. Agustín). La mística, incluida la mística cristiana, tiene que ver con lo divino «suprapersonal», pero justamente en cuanto base trinitaria y fuente de lo que llaman sobre todo la tradición judía, la cristiana y la musulmana, la relación interpersonal entre Dios y el hombre¹³¹.

El meditador hindestá sentado y dirige la mirada hacia el extremo de su nariz, simbolizando que Dios está precisamente en frente de nosotros, pero nuestra mirada está fija más allá, en la distancia. Durante siglos la India hindha visto a Dios como creación «danzando». Lo verdaderamente extraordinario es que el hombre ve la danza, pero no logra reconocer al danzante. Según Anthony de Mello: en una búsqueda de Dios, debemos comprender que no hay nada que buscar ni alcanzar. ¿Cómo podéis poneros a buscar lo que está justo delante de vuestros ojos? ¿Cómo podéis alcanzar lo que ya poseéis?. No se trata de esfuerzo, sino de reconocimiento¹³². Los discípulos de Emaús tenían al Señor resucitado delante de ellos, pero hubo que abrirles los ojos. A los escribas y fariseos les sobraba esfuerzo, pero les faltaba reconocimiento. La gente pregunta «dónde» encontrará a Dios. La respuesta es «aquí». ¿«Cuándo» le encontrarán?. La respuesta es «ahora». ¿«Cómo» le encontrarán?. La respuesta es «callar y ver»¹³³.

Ahora bien, aunque si la oración es dirigirse a Dios, esto no quiere decir que la oración sea algo puramente individual, un asunto entre Dios y yo. Escribe a propósito Juan de la Cruz: «Porque ni la alta contemplación y presencia sensible es más testimonio de su presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma es menos testimonio de su presencia en ella»¹³⁴. Lo que el hombre debe buscar en la oración no es la paz del espíritu o la satisfacción de experimentar la cercanía de Dios, sino ante todo el simple hecho de estar de rodillas ante el Dios trascendente. Pero un Dios, que a la vez, es fiel a su justicia y a su amor hacia nosotros. Orar, mas que buscar a Dios o descubrirlo dentro de nosotros, es descubrirnos a nosotros en Dios. El eje y el centro de la vida no somos nosotros, sino Dios. No se trata de comenzar la propia oración diciendo: «Venga a nosotros tu Reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo». La verdadera oración comienza cuando llegamos a sentirnos propiedad de Dios. El que buscaba sólo darse a

131 E. SCHILLEBEECKX, «*Los hombres relato...*» o.c., p. 160.

132 A. DE MELLO, «Un cristiano oriental habla sobre la oración» en *Concilium* 179 (Noviembre, 1982) pp. 400-408.

133 Un cuento oriental narra cómo un pez del océano sale en busca del océano, pero no lo encuentra por ninguna parte: no ve más que agua.

134 Cfr. A. I. OKUMURA, «*El placer de...*» o. c., p. 130 nota 3.

Dios y se esforzaba en darse a Él, por entero, ahora –en Dios– se descubre a sí mismo como un don de Dios para todos, para los hombres y para todo el universo. Es Zaratrasta que, después de haber subido a la montaña, baja a la llanura para predicar; es como Buda que, una vez lograda la iluminación (satori), vuelve convertido en Bosatsu, el que busca la salvación para todas las creaturas. Por eso, la expresión «sólo Dios» quiere decir: «ver todas las cosas en Dios». No se trata, por tanto, de excluir a los demás, sino de descubrirlos en Dios, de ir hacia ellos en Dios para salvarlos¹³⁵.

Llegados a este punto, vale la pena recordar la aportación de San Justino (100-165 d.C) en su investigación sobre la relación entre la verdad que se encuentra fuera del cristianismo y la revelación divina. Justino usa la expresión “semillas de la Palabra” (logi spermatikoi).

San Justino es consciente que las semillas de verdad que existen en otras escrituras no deben conducir a una confrontación entre ellas y la Biblia, más bien, por su dinamismo interno, debe haber una integración de ambas dentro de una unidad mayor. El único punto de referencia para esta integración es Cristo, el logos divino¹³⁶.

Más tarde los documentos *Ad Gentes* y *Gaudium et Spes*, indicarán que el Espíritu Santo obraba ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado. El Espíritu Santo llama a todos los hombres a Cristo por las semillas de la Palabra y la predicación del Evangelio. De ahí que recomiende a todos que se familiaricen con todas las tradiciones religiosas, que descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas se contienen¹³⁷. A nosotros, los cristianos corresponde la tarea de “discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios¹³⁸. No es la luz del Tabor la cima de la existencia de Jesús sobre la tierra, sino la gran tiniebla de la cruz y del grito del abandono divino. El valor cristiano supremo no es la experiencia de la trascendencia sino caminar por la vida gris cotidiana en la fe, en la esperanza y en la caridad. La contrapartida del yo oriental o del maestro Zen, no es el místico cristiano, sino el cristiano santo, místico o no¹³⁹. El santo, como el contemplativo oriental, tiene que recogerse, huir de la disipación y del enajenamiento mundano, tiene que excavar en la escombrera mundana. Pero lo que en su recogimiento encuentra es su misión, que es la que Dios tiene prevista para él: su

135 Ibid, p. 132.

136 J. RAJA, “La Biblia y los libros sagrados de las religiones no-cristianas” en *Revista Bíblica* 58 (1996), 173-183.

137 AG. 4; 15; 11.

138 GS. 11; 10; 38; 39.

139 H. U. Von BALTHASSAR, *La oración contemplativa*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1985.

misión coincide y se une perfectamente con su yo inteligible (Sic). La misión le empuja inmediatamente al prójimo y al mundo desde Dios. Y si la misión ha de tener éxito, será en el mayor desprendimiento posible de sí, en esa disponibilidad «indiferente» a cuanto Dios quiere. La «indiferencia» hay que mantenerla y promoverla a lo largo de la misión de la vida diaria¹⁴⁰.

Una experiencia concreta de esta oración convertida ya en diálogo es la de Vandana Mataji, religiosa de la Compañía del Sagrado Corazón¹⁴¹. Su mensaje es el de su vida: encarnar a Jesús y su oración en la tradición espiritual hindú, sin tener que pasar por la traducción importada de Europa. Vandana elige el ashram (modelo hindú de vida religiosa) como espacio de vida abierto a las otras religiones. Espacio de vida en el que la base es la contemplación. En el ashram no existe dicotomía entre acción y contemplación. En el ashram se integran formación (estudio de las Escrituras) y trabajo. El trabajo es un yoga también (karma-yoga), un medio de ser espiritual, de ser contemplativo. Karma-yoga es trabajo ofrecido, reconociendo que es Dios el que trabaja en mí. Un ashram es un lugar donde se viene a encontrar a Dios al lado de un maestro¹⁴².

La experiencia de la hermana Vandana Mataji: ¿no es reflejo de otros intentos anteriores de diálogo?. Esta experiencia me recuerda la de Swami Abhishiktananda¹⁴³ (Henri le Saux, O.S.B.) o del Abad Monchanin (Swami Parama Aroti) o el P. Béde Griffiths¹⁴⁴. Resulta curioso que la II FABC celebrada en uno de los países más pobres del mundo (India), tuviese como título: “La oración, Vida de la Iglesia”. Sin embargo, los mismos miembros de esa Asamblea sienten la necesidad de volver a la fuente de la cual mana toda energía¹⁴⁵. Béde Griffiths trató de integrar en su ashram todos los elementos del monaquismo –entre ellos el ritmo de oración– de un Ashram hindú. Según B. Griffiths: «un Ashram cristiano debe ser siempre y ante todo un lugar de oración, un lugar donde las personas vienen a estar en oración con Dios, a experimentar la profundidad más íntima de su ser [...] el énfasis ha de ponerse no en la «clausura», en mantener a los demás fuera

140 G.C. FEDERICI, “La pedagogia ignaziana della preghiera” en Ancilli o.c., pp. 293-306, traduzco literalmente el término “inteligibile” por inteligible. Cfr. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Santander, 1990 de modo especial los nn [170,2; 23,5; 157,1; 179,2].

141 M. VANDANA, “Ashram: El rostro indio de la vida religiosa” en Confer n° 115 (Julio-Septiembre 1991), 447-461. En un artículo reciente, M. VANDANA afirmaba: “Shakti (fuerza, energía de Dios, la Madre Divina en la tradición hindú) me ha enseñado que: lo mejor y lo más noble de todo lo que puedo hacer es estar en silencio, dejar trabajar a Dios; algo así como lo que el maestro Eckhart dice: “Donde termina la creatura, Dios empieza a ser”, en Tablet 3 de Mayo 1997, p. 567. Traducción propia.

142 Ibid, o.c., p. 451.

143 Cfr. J. DUPUIS, o.c., p. 98 ss.

144 B. GRIFFITHS, *El matrimonio de Oriente y Occidente*. Edic. Paulinas Madrid 1985.

145 A. DOMINGO FERNÁNDEZ, “Experiencias oracionales en la India” en Confer n° 73 (Enero-Marzo 1981) 26-44.

del recinto, sino más bien en ser centro: un centro de comunicación con Dios, al cual se sienten otros naturalmente atraídos»¹⁴⁶.

La experiencia del javeriano Franco Sottocornola en Kumamoto (isla de Kyushu), concuerda con las anteriormente citadas, aunque sí de modo distinto¹⁴⁷. Dentro de la extensa gama de posibles actividades en el campo del diálogo, Sottocornola elige una concreta: un encuentro en la oración, o el intercambio de la experiencia espiritual personal¹⁴⁸.

El encuentro en Agosto de 1985 de Sottocornola con el monje budista, Roshi Tairyu Furukawa, del Templo de Schweitzer en Tamana (Kumoto), fue decisivo para ambos. Furukawa llegó a ser bien conocido por todo el Japón por su larga campaña, que duró 15 años, viajando a pie por todo el país para obtener la revocación de la sentencia a muerte de dos personas, que él sabía eran inocentes y para luchar contra la pena de muerte.

El templo Schweitzer se transformó en una entidad religiosa nueva: un centro para el diálogo interreligioso. El consejo de dirección está formado por siete personas y el director es Roshi Furukawa. De estas siete personas, tres son budistas, tres cristianos, y un musulmán. La Casa de Oración y de Diálogo Interreligioso, está ubicada en un edificio distinto, como un brazo del templo Schweitzer, la personalidad jurídica de este centro católico Seimeizan (Montaña de la vida), en Kumamoto es ya centro de oración y diálogo, además de colaborar en la “Asociación de madres de niños retrasados” de Tamana¹⁴⁹. Dice Sottocornola que los budistas de la escuela Jodo ponen un énfasis especial en la “Salvación a través del Poder de Otro” (tariki). Los cristianos creemos fuertemente que el hombre no puede hacer nada por su propio poder, y que la salvación es pura gracia de Dios. Lo decía Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*: «Los fieles laicos, con el ejemplo de su vida y con la propia acción, pueden favorecer la mejora de las relaciones entre los seguidores de las diversas religiones»¹⁵⁰.

146 Ibid, o.c., p. 32.

147 F. SOTTOCORNOLA, “Una casa de oración y encuentro interreligioso en Kumamoto” en Misiones Extranjeras nº 110 (Marzo-Abril, 1989) 247-255.

148 Ibid, a. c. p. 249.

149 J.L. CELADA, “Orar desde la Montaña de la Vida” en Vida Nueva nº 2038 (Abril, 1996) pp. 44-46.

150 *Christifideles laici* 35, 7; *Nostra Aetate*, 2.

IV. La praxis de la oración requiere una mayor inculturación del Evangelio, además de una opción clara por la justicia del Reino

1. Relación oración e inculturación

La inculturación de la oración no es una cuestión “aparte” en la tarea misionera, sino que se inserta en un amplio esfuerzo de “inculturación” de toda la Iglesia en los pueblos de Asia¹⁵¹. «La Iglesia local es una Iglesia encarnada en un pueblo, una Iglesia nativa e inculturada. Es decir: una Iglesia en continuo, humilde y amoroso diálogo con las tradiciones vivas, las culturas, las religiones (...) en una palabra: con todas las vivencias populares en cuyo centro tiene hundidas sus raíces y cuya historia y vida hace suya propia. Esto incluye una verdadera búsqueda para participar en todo lo que pertenece a nuestro pueblo: Sus valores, sus sentimientos, sus aspiraciones, sus ideas, su lenguaje, sus cantos, su arte. Incluso sus debilidades y sus fracasos son asumidos para ser sublimados. Ya que el Hijo de Dios asumió la totalidad de nuestra caída condición humana (excepto el pecado) para hacerla verdaderamente suya y redimirla en su Misterio Pascual»¹⁵².

Ahora bien, la realidad que vivimos es otra. En 1975, Pablo VI decía: «La ruptura entre evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo»¹⁵³. El drama incluye dos interrogantes: la relación entre fe cristiana y cultura, con sus exigencias para el evangelizador; y el cómo actuar en la frontera de distintas culturas viviendo la única fe cristiana¹⁵⁴.

151 J. DINH DUC DAO, “*Preghiera...*” o.c., p. 57.

152 FABCI, Memoria final de la Asamblea Nº 12, en Misiones Extranjeras 40-41 (Julio-Octubre 1977), 492-507.

153 EN 20.

154 Cfr. J. ESPEJA, o.c., p. 214 ss.

1.1. Fundamento teológico de la inculturación

La inculturación es una realidad tan antigua como la Iglesia¹⁵⁵. Para el jesuita Roest Crollius, aunque si la inculturación recubre de hecho la totalidad de la historia de la Iglesia, sin embargo, por motivos recientes se ha tomado una nueva conciencia de esa realidad. Enumero algunos motivos del por qué de esa toma de conciencia:

- Las nuevas relaciones políticas entre las naciones después de algunos siglos de hegemonía europea;
- El renacimiento de ideologías y de culturas nacionales;
- La conciencia incluso en muchas Iglesias particulares de su propia identidad cultural;
- El interés creciente por las distintas culturas religiosas en un mundo secularizado;
- El desarrollo de los medios de comunicación social que han extendido la mirada de los hombres a la variedad de las culturas humanas;
- La explosión demográfica y la creciente interdependencia entre sistemas económicos y ecológicos, que requieren una planificación mundial que regulará hasta el comportamiento humano.

La tarea no es fácil. La fe cristiana debe lograr una versión nueva si no quiere morir «por asfixia o por inanición»¹⁵⁶. Hay en el fondo un grave problema de inculturación: la situación e interrogantes de cada hemisferio y de cada pueblo son distintos. La *Evangelii Nuntiandi* indicaba que las Iglesias locales están integradas por personas, con sus aspiraciones, riquezas y maneras de orar; por eso hay que trasvasar lo esencial del mensaje evangélico al lenguaje que esas personas comprenden¹⁵⁷. Esta preocupación sobre el tema de la inculturación, tiene sus orígenes en la famosa Instrucción emanada de la Congregación de Propaganda Fide¹⁵⁸ en 1659, que merece la pena traerla a nuestro capítulo: «No tengáis afán

155 Véase Ary. ROEST CROLLIUS- T. NKÉRAMIHIGO, *What is so new about inculturation?*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991, pp. 1-21. Traducción propia.

156 EN 59. Cfr. Además J.B. BANAWIRATMA, "A pneumatological approach to inculturation" en o.c., *Building the Church in pluricultural Asia*, Inculturation VII, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986, pp. 77-96.

157 EN 63. Por supuesto, sugiero confrontar esta observación con otra no menos importante de GS. 53: «Con la expresión "cultura", en general, se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales (...). De ahí se sigue que la cultura humana lleva consigo necesariamente un aspecto histórico y social, y que la palabra "cultura" asume con frecuencia un sentido sociológico y etnológico».

158 Luis JOLICOEUR, hace un repaso completo de toda la historia de la Congregación de Propaganda Fide (fundada por Gregorio XV en 1622) destacando cuál ha sido la posición de la Iglesia Católica ante las culturas. Cfr. su obra *El cristianismo Aymara. ¿Inculturación o culturación?*,

alguno ni persuadáis a esos pueblos (de Asia) a que cambien sus ritos y costumbres, con tal que no sean abiertamente contrarios a la religión (cristiana) y a la moralidad. Porque no habría nada tan absurdo como el introducir en China (el modo de vida) de Francia [...].No introduzcáis en esas naciones vuestras civilizaciones, sino vuestra fe [...]»¹⁵⁹.

Son muchísimos los testimonios preconciarios que se ocupan de la cultura y su relación con el Evangelio y con la Iglesia, sobre todo hablando de civilización y civilizaciones en un primer momento, y posteriormente mencionando explícitamente la cultura¹⁶⁰. Quiero recordar solamente tres Encíclicas misioneras que han servido de “puente” entre un pasado y un presente, en lo que a inculturación se refiere: *Maximum illud* de Benedicto XV (1920), *Rerum Ecclesiae* de Pío XI (1926) y *Evangelii praecones* de Pío XII (1951). Resumo con palabras de L. Joliecoeur, prestando atención al hecho de que los Papas, sin acusar directamente al pasado, rescatan experiencias de inculturación que en su tiempo habían sido criticadas o suspendidas: «Ha sido norma sapientísima, seguida constantemente desde el principio de la Iglesia, que el Evangelio no tiene por qué destruir lo que hubiere de bueno, de honesto y de bello en la índole y las costumbres de los varios pueblos que lo habían abrazado»¹⁶¹.

Hemos de reconocer que no siempre la actitud de los misioneros ante el contexto no cristiano ha sido positiva. El espíritu colonizador penetraba a veces en la actitud evangelizadora. El etnocentrismo cultural está hondamente arraigado en el hombre occidental. Por eso en muchas ocasiones la conversión implicaba un desarraigo cultural pernicioso para el individuo y para la comunidad cristiana¹⁶². Siempre me ha llamado la atención la actitud de Francisco Javier, en el momento de su partida a la India por el Rey de Portugal. Se ve como Javier, en sus comienzos, participa de la misma teología “imperial” de Ginés de Sepúlveda. Anda preocupado por “bautizar” indiscriminadamente: «Eterno Señor de todas las

Universidad Católica Boliviana, Cochabamba 1994, pp. 244-258; Cfr. 295-320. Por otra parte, para un estudio más adecuado de la evolución de nuestro tema en los últimos treinta años la mejor documentación, la que ofrece : Francesco GIOIA, *Il diálogo Interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

159 Sagrada Congregación de Propaganda Fide, *Collectanea I*, N° 135, citado en Prudencio DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid 1973, p. 401.

160 Ángel SANTOS HERNÁNDEZ, en la segunda parte de su extensa obra, ofrece un detallado estudio de la evolución de los términos: misión, evangelización, inculturación. Cfr., “*Teología sistemática...*” o.c., p. 382.

161 Cfr. Hervé CARRIER, *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, Editorial Édice, Madrid 1988, p. 101-102.

162 Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Pasado y futuro de la evangelización*, n°51 Cristianisme i Justícia, Barcelona 1992. Una réplica al anterior modo enunciado de llevar a cabo la tarea misionera, por parte asiática, la que ofrece R. De SOUZA, “Diversas formas de Cristo en Asia” en *Concilium* n° 246 (Abril, 1993) 207-216.

cosas, acordaos que vos creasteis las almas de los infieles haciéndolas a vuestra imagen y semejanza. Mirad, Señor, cómo en oprobio vuestro se llenan de ellas los infiernos”¹⁶³. Desde aquí, González Faus argumenta: Javier no marchó a la India por una especie de “divina impaciencia” a lo Pemán, sino por un conflicto con el sistema colonizador-evangelizador, que se refleja por ejemplo en su carta de enero de 1949 al rey Juan III de Portugal: «Este rey (de Ceilán) es favorecido y hace todo el mal que puede con el favor de Vuestra Alteza. Esta es la verdad y pésame de escribirlo... Nuestro Señor... le dé gracia para cumplir Su Voluntad como holgaría haberla cumplido... cuando estuviere dando cuenta a Dios de toda su vida pasada, la cual hora está más cerca de lo que V.A. cree; y por eso esté aparejado, pues los reinos y señoríos se acaban. Cosa nueva será, y que nunca por V.A. pasó, verse despojado a la hora de su muerte de todos sus reinos y señoríos, y entrar en otros donde le ha de ser cosa nueva ser mandado y lo que Dios no quiera, fuera del paraíso”¹⁶⁴.

Partiendo de esta experiencia significativa del mismo Francisco Javier, creo poder afirmar que la primera razón de la inculturación consiste en la necesidad de presentar a Cristo de modo comprensible y adaptado a la mentalidad de los pueblos asiáticos de nuestro tiempo. Esta razón es evidente, porque la transmisión de valores espirituales y religiosos “a las generaciones presentes y futuras exige una asimilación creativa y una traducción en las expresiones culturales de hoy. La Iglesia en Asia tiene que hacerse plenamente una comunidad de oración, una comunidad profundamente orante cuya contemplación se inserta en el contexto de nuestro tiempo y de las culturas de nuestros pueblos hoy”¹⁶⁵.

Según Mons. J. Kuo, “la verdad es siempre la misma en todo tiempo y lugar”; solamente el “modo de predicar es distinto”¹⁶⁶. La inculturación es imperativo constante para la Iglesia, cuya misión exige salir continuamente de un momento histórico para entrar en otro. No sólo aportando la buena noticia de Jesucristo, sino escuchando y asumiendo previamente lo nuevo que suscita el Espíritu en cada situación de la realidad histórica. La Iglesia camina en una dialéctica incómoda, que une y al mismo tiempo separa; mirando al pasado y mirando al porvenir¹⁶⁷. Por ello, si la primera razón de la inculturación es teológica, la

163 Ibid., p. 17. No obstante, si se quiere conocer más en concreto ésta forma de proceder de Fº Javier, interesante la aportación de Xavier KOCHUPARAMPIL, “The St. Thomas Christians of India: Ecumenical and Missiological challenges”, en *Exchange* 25 (September, 1996) 243-260.

164 Félix ZUBILLAGA, *Cartas y escritos de S. Francisco Javier*, BAC, Madrid 1953, pp. 304-305.

165 FABC II, Final Statement, nn. 10 y 12, FABC Papers, n.13, p.15; cfr. Mons. J. KUO, Intervención en el Sínodo de los obispos de 1974, en *I Semi del Vangelo...*, pp. 189-190. La traducción tanto del italiano como del inglés es mía.

166 Mons. J. KUO, Ibid., p. 190.

167 Cfr. J. ESPEJA, o.c., p. 216.

segunda se puede llamar eclesiológica¹⁶⁸. La Iglesia por su naturaleza es católica, no es latina, ni griega, o eslava, sino universal. Consiguientemente: “la Iglesia no podrá revelar jamás su auténtico carácter católico si no se hace India, China o japonesa en Japón”¹⁶⁹. Todos estos autores reconocen que tanto la inculturación de la Iglesia como el progreso de la vida espiritual se definen como un continuo desmonte de fronteras, un progreso hacia la verdad completa.

Existe además, un tercer fundamento teológico de la inculturación: el cristológico. Felix Wilfred, habla de un distintivo modo asiático de proclamar a Jesucristo. Asia no es una tabla rasa. Tiene su propio paisaje espiritual frente al que, y en interacción con él, puede brillar nuestra fe en Cristo, y nuestra proclamación puede tener sentido y relevancia¹⁷⁰. Jesús manifestó su condición de Cristo sumergiéndose hondamente en el mundo de Palestina, en un definido punto histórico, en una situación sociopolítica específica¹⁷¹. Es este misterio de encarnación el que realmente se convierte en punto álgido para su comprensión de la Iglesia local. Ser Iglesia local no es más que ser otro Cristo aquí y hoy en Asia, que discernie los signos de los tiempos y que responde vibrantemente a la llamada de Dios que llega a través de la historia. Jesús se insertó plenamente en la cultura, costumbres y actitudes religiosas de su tiempo y de su patria. A las circunstancias culturales y sociológicas que Él vivió, les confirió un valor salvífico, instrumental y universal: Belén, Nazaret., trabajo, fiestas, idioma, hábitos populares y religiosos, pan y vino, agua y aceite. Jesús trascendió toda circunstancia, salvándola de la caducidad, sin desenraizarla del patrimonio común de toda la humanidad. Su salvación es trascendente, don de Dios. No vino a destruir ningún valor; pero trascendió todos los valores, para llevarlos a una plenitud¹⁷².

1.2. *Proceso de inculturación de la oración*

A raíz de lo dicho hasta ahora, me atrevo a señalar que la inculturación es algo que se gesta de forma natural. No puede ser producida artificialmente. A. Pieris define la inculturación, en cuanto resultado concomitante del compromiso con el pueblo más que el objetivo consciente de un programa de acción¹⁷³. La falta de inculturación de la fe, y de sus expresiones puede conducir fácilmente a un sin-

168 J. DINH DUC DAO, o.c., p. 60.

169 Card. J. PARECATTIL, Intervención en el Sínodo de obispos de 1974, en o.c., “I Semi...” pp. 100-101. Cfr. Otra intervención similar, la de Mons. Philippe NGUYEN KIM DIEN, en o.c., p. 206.

170 Felix WILFRED, “Imágenes de Jesús en el contexto pastoral asiático. Interpretación de los documentos de la FABC” en Concilium n° 246 (Abril, 1993) 269-281.

171 Jesús PLANELLS ALMERICH “Notas sobre Inculturación” en Misiones Extranjeras 104 (Marzo-Abril, 1988) 137-144.

172 J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la Evangelización*, BAC, Madrid 1995, pp. 118-121.

173 A. PIERIS, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991.

cretismo¹⁷⁴ religioso o a un dualismo. Para que esto no ocurra, la inculturación (trabajo de inculturación) ha de entenderse desde la integración profunda y orgánica, asumiendo todo aquello que hay de bueno en las vías tradicionales de oración y culto¹⁷⁵. Tenemos, pues, que la inculturación del Evangelio es un proceso, que exige tiempo, a través del cual el mensaje de Jesús se encarna gradualmente en una cultura. El proceso arrastra una interacción entre Evangelio y cultura, y de ésta respecto a aquél. Se trata de llegar a las culturas para hacerlas evolucionar desde dentro, teniendo en cuenta que el salto a la fe es como un salto al infinito, un don de Dios que no se puede imponer, sino sólo preparar¹⁷⁶.

A este propósito, me parece oportuno hacer referencia a la segunda conclusión del I Encuentro del BIMA (Bishop's Institute for Missionary Apostolate), organizado, a su vez, por el Departamento misionero de la FABC. En ese primer encuentro los obispos señalan que es necesario dar "la posibilidad a la iniciativa y experimentación local. Los problemas de la Inculturación, por su misma naturaleza, no pueden ser resueltos con reglas generales, sino a la luz de cada experiencia concreta"¹⁷⁷. Lo que intento decir es que el encuentro del mensaje evangélico con la cultura de un pueblo no es una relación entre culturas, sino un don extraordinario del mismo Dios que ha dado inicio a la creación y la historia. La verdadera inculturación es una llamada a las culturas a que se abran al «más allá» que ellas mismas intuyen genéricamente¹⁷⁸. Los ámbitos culturales a los que llega la inculturación son todos aquellos que constituyen la cultura personal y comunitaria de los pueblos: doctrina sobre el sentido de la vida; costumbres y modos éticos de actuar; reglas disciplinares de vida y expresiones culturales; expresiones litúrgicas¹⁷⁹. Cada una de estas etapas conlleva un proceso de discernimiento, que a su vez está acompañado de dos momentos: purificación y asunción¹⁸⁰. La etapa de purificación exige un atento estudio para entender, a la luz del Evangelio, el verdadero significado para encontrar puntos convergentes y divergentes entre las culturas, purificando los aspectos equívocos y reconociendo los valores positivos. Por ejemplo, la reflexión de Mons. Philipe Ngyen Kim Dieu, en relación con el culto a los antepasados es acorde a esta idea. Según Mons. Philipe: "La piedad filial se expresa entre los pueblos asiáticos en el culto a dichos antepasados. Muchos con-

174 Ángel SANTOS, "Teología sistemática...", o.c., pp. 371-381. Cfr. J. DUPUIS, "Jesucristo..." o.c., p. 323: «El diálogo auténtico no admite el sincretismo (...); ni el eclecticismo que, buscando un denominador común entre las distintas tradiciones, escoge de entre ellas elementos dispersos para combinarlos después de una amalgama informe e incoherente».

175 FABC II, Final Statement, n. 31. o.c., p. 20.

176 Juan ESQUERDA BIFET, "Teología de la Evangelización", o.c., p. 289.

177 BIMA I, FABC Papers, n. 19, p. 9. Cfr. J. DINH DUC DAO, "Preghiera rinnovata..." o.c., p. 59. Traducción propia.

178 J. ESQUERDA BIFET, "Teología de..." o.c., p. 286.

179 Ibid., p. 288.

180 J. DINH DUC DAO, "Preghiera..." o.c., pp. 60-61.

sideran a los propios difuntos como divinidades en grado de conceder dones o bienes temporales, incluso después de la muerte. Se confían a estas divinidades, y creen que ellas pueden dirigir la vida de los hombres”¹⁸¹. Naturalmente no todos estos aspectos del culto a los antepasados, así indicado, pueden ser asumidos, pero “se pueden retener algunas verdades: la vida después de la muerte o inmortalidad; la familia como célula primera de la sociedad; el sentido comunitario de la vida; la veneración y gratitud hacia los benefactores...”¹⁸². En la oración sucede lo mismo, es necesario profundizar más, comparar, aclarar y purificar. Un mismo modo de orar no significa necesariamente una misma fe. Del mismo modo, las diferencias en cuanto a técnicas de oración, no significan ningún tipo de oposición, sino más bien, un estilo distinto que va más acorde con las distintas culturas de procedencia, por eso no se excluyen mutuamente, sino que se completan¹⁸³.

Y. Raguin habla de un redescubrimiento de la oración en la vida misionera, a la vez que constata la transformación de la oración personal en el contacto con el ambiente y la cultura. «Los misioneros, que han entendido que no vienen simplemente a dar, sino también a recibir, han comprobado como su propia vida espiritual se ha enriquecido. Si la oración del misionero, no se abre a la cultura del país y a las formas de oración no cristianas, tristemente, pierde una posibilidad de auto enriquecimiento»¹⁸⁴.

1.3. Inculturación de la oración y diálogo interreligioso

a) Necesidad y condiciones del diálogo interreligioso

La Iª Asamblea Plenaria de la FABC, afirmó que la Iglesia local es una Iglesia encarnada en un pueblo, una Iglesia indígena e integrada en una cultura. Esto significa una Iglesia en “continuo diálogo con las tradiciones vivas, las culturas...”¹⁸⁵. Según P. Arrupe, el principio fundamental siempre válido, es que inculturación es la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no sólo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura, originando así “una nueva creación”¹⁸⁶. En este punto,

181 Cfr. Mons. Philippe NGUYEN KIM DIEN, Intervención en el Sínodo de Obispos de '74, en *I Semi...*, o. c., pp. 204-205. Traducción propia.

182 J. DINH DUC DAO, “*Preghiera...*” o.c., p. 61.

183 J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Inculturación y vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995.

184 Yves RAGUIN, *Lo Spirito sul mondo, comunità umana e relazione con Dio*, Gribaudi, Torino 1977.

185 J. DINH DUC DAO, “*La preghiera...*”, o.c., p. 62.

186 P. ARRUPE, “Carta sobre la Inculturación” (14-V- '78) en *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981.

comparto la opinión de Jesús Álvarez ¹⁸⁷ en cuanto a la actitud que el religioso extranjero debe adoptar en el nuevo ambiente: «El religioso extranjero tiene que amar la cultura de adopción. Pero para amarla, será preciso que previamente perciba “los valores de las diversas culturas”. Y este amor no será eficaz si los religiosos extranjeros no tienen cuidado de que: “un amor desbordado a la patria o a la propia cultura no impida la adaptación a las gentes que van a evangelizar”¹⁸⁸. En otras palabras: el artífice del proceso de inculturación es la comunidad cristiana, la Iglesia local, reflexionando su experiencia de fe en el contexto de su propia cultura. Desde esa reflexión es fácil encontrar el Cristo asiático¹⁸⁹. En otra obra distinta, A. Pieris observa que Jesús mismo se encontró con diversas corrientes de religiosidad tradicional. No fue todo tipo de religión lo que le atrajo. La ideología del movimiento zelota no le sedujo. Tampoco tuvo impacto sobre Él el activismo puritano de los esenios. Fue más bien en la antigua tradición (deuteronomica) del ascetismo profético representado por el Bautista, donde Jesús descubrió una espiritualidad auténtica y un punto apropiado de partida para su propia misión profética¹⁹⁰.

Más recientemente en el último Seminario de la FABC, en la ciudad de Tagaytay (Filipinas, 1993), los obispos retoman el tema de la inculturación unido al problema educativo. En la declaración final, hacen un recorrido por los distintos valores de las distintas religiones. Lo más importante, a mi modo de ver, está resumido en el n° 3 de dicha Declaración: «la inculturación consiste en que el Evangelio se encarna en las culturas nativas y al mismo tiempo, las diversas culturas entran dentro de la vida de la Iglesia (Cfr. *Slavorum Apostoli*, 21), las Iglesias locales, al mismo tiempo que guardan la compatibilidad con la fe y la comunión con la Iglesia universal, tienen la tarea de promover esta inculturación”¹⁹¹. En idéntica línea se expresará más tarde la Iª Asamblea Plenaria del Foro Litúrgico Asiático, celebrada en Bukidnon (Filipinas)¹⁹². La Plenaria, en su esfuerzo por avanzar en el camino de la inculturación, sugirió dos caminos principales. El primero sería introducir elementos culturales relevantes tomados de símbolos de la tradición propia de cada cultura. Es lo que se llama “método de asimilación creativa”. El segundo, consiste en partir de la liturgia existente. Es lo que se denomi-

187 J. ÁLVAREZ GÓMEZ, “*Inculturación...*” o.c., p. 57.

188 J.B. METZ, “Unidad y pluralidad: problemas y perspectivas de la Inculturación” en Concilium 224 (Julio, 1989) 91-101. «Orientada por los impulsos del último Concilio, la teología tiene que elaborar y legitimar la idea de que, para el logro de una inculturación, hay que conceder un gran peso a las Iglesias particulares y a las Iglesias locales...”.

189 A. PIERIS, ¿Hay sitio para Cristo en Asia?, en *Selecciones de Teología* 129 (Enero-Marzo, 1994), 25-32. PIERIS, usa la expresión “Cristo asiático” o “Cristo de Asia”, diferenciándolo de otros modelos o imágenes de Cristo, presentados en Asia, como por ejemplo, el Cristo euro-eclesiástico de la Iglesia oficial; o el Cristo no-occidental de los intelectuales.

190 A. PIERIS, “*El rostro asiático...*”, o.c., p. 89.

191 Texto completo en *Misiones Extranjeras* 142-143 (Julio-October, 1994), 531-538.

192 Texto completo en *Misiones Extranjeras*, 156 (Noviembre-Diciembre, 1996) 577-582.

na método de “equivalencia mecánica”. De lo que se trata, en el fondo, es de releer la Revelación Cristiana, en especial los Evangelios en contexto socio-cultural y socio-político asiático. Los obispos consideran que se ha de evolucionar hacia una Cristología cósmica de la Armonía. Desde aquí, la Teología de la Iglesia irá más allá de sus preocupaciones institucionales al entender la Iglesia como una Iglesia centrífuga, abierta a todo el universo y presente en y para el universo (Eclesiología cósmica). Sólo con tal visión eclesiológica se ampliará nuestra preocupación por las realidades socio-culturales y sociopolíticas desde un enfoque eclesiocéntrico hacia un verdadero enfoque teocéntrico¹⁹³.

A modo de conclusión, podemos decir que: la inculturación del cristianismo es una tarea lenta y progresiva. Tarea que se realiza en lo cotidiano de la existencia dentro de una comunidad cristiana. En las múltiples relaciones de la vida familiar y de la vida social, los cristianos demuestran que es posible conciliar su identidad cristiana y su identidad étnica, cultural, lingüística y nacional¹⁹⁴. Mejor proceder en esta tarea ardua y difícil, pero apasionante y prometedora, que no volver a los errores de proselitismo y adaptación misionera del pasado¹⁹⁵.

b) Comunión en oración

No es fácil el diálogo interreligioso, pero tampoco es una meta imposible. Hoy abunda entre los cristianos la reacción de defensa frente al pluralismo religioso¹⁹⁶. Se da un repliegue hacia la vida privada. La religión va tomando cada vez más el sentido de «secta» en el sentido etimológico de «mundo sectorial». Lo mismo puede ocurrir en las distintas iglesias cristianas. Por ello, el cambio actual más importante respecto a la misión, es la superación de una determinada concepción eclesiocéntrica. La categoría que define adecuadamente la naturaleza y horizonte de la misión es la del reino de Dios¹⁹⁷. Por eso, hoy día, en un contexto de evangelización se prefiere la palabra inculturación frente a aculturación, a fin de subrayar la necesidad que tiene la fe de germinar y de crecer en el seno mismo

193 Cfr. Documento del Comité Teológico Consultivo de la FABC, aprobado en Hong-Kong en Abril de 1995, bajo el título “Perspectivas Asiáticas y Cristianas en torno a la armonía” en FABC, Papers, nº 75, p. 570. Un extracto en castellano se encuentra en Misiones Extranjeras nº 156 (Noviembre-Diciembre, 1996) 566-576. Para seguir este apartado recomiendo la recopilación de pareceres de Leonard SWIDLER (Editor), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis books, New York 1987.

194 Claude GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la Interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. Ediciones Cristiandad, Madrid 1984.

195 Cfr., R. COTE, “Pretensiones de exclusividad en la historia de las misiones cristianas” en *Concilium* 155 (Mayo, 1980), 183-192.

196 Acerca del incómodo vivir en la Iglesia hoy, cfr., Juan Martín VELASCO, *El Malestar religioso de nuestra cultura*, Edi. Paulinas, Madrid 1993.

197 Queda un largo camino por recorrer, pero en cierto modo, algo ya está aconteciendo, es la opinión del javeriano Meo ELIA, *Cristo fuori le mura*, Gribaudi, Torino 1985.

de las culturas¹⁹⁸. Es decir, no se puede dar un encuentro entre dos grandes religiones en estado puro. Se trata siempre del enfrentamiento entre dos culturas. Por ello, hay que buscar el nexo entre la «cultura» y la religión» que para Geffré, se encuentra en el concepto de «herencia»¹⁹⁹.

Hoy día se puede constatar que, gracias a un mejor conocimiento de otros mundos distintos del occidental, tenemos una conciencia más viva de la particularidad histórica del cristianismo, el cual no incluye todos los valores explicitados en otras religiones o en otras sabidurías espirituales²⁰⁰.

Resulta curioso como la IIª Asamblea Plenaria de la FABC que versó sobre oración y diálogo interreligioso, subraya el hecho que Dios ha querido que todos los hombres formen una familia y que creados a su imagen, están llamados al mismo fin, a Dios. Para posibilitar este encuentro con Dios, la oración se convierte en instrumento fundamental en las manos del hombre²⁰¹. El encuentro de oración entre personas de credos distintos puede ser una ocasión que permita un encuentro a nivel de corazón, a nivel de fe profunda, para entrar en el espíritu y mente del otro, para sentir con los otros y dejar que la espiritualidad del otro alcance el propio espíritu²⁰². La alteridad del otro tiene que ser respetada siempre. En un encuentro reciente en Nueva Delhi, organizado por el Secretariado interreligioso de la Conferencia Episcopal India, se decía: «Los sabios indios y los santos del hinduismo han explorado los fundamentos teológicos, filosóficos y sociales del pluralismo, llegando a la conclusión que su última razón es el Brahman, el Ser Absoluto, que es la armonía misma... El Uno (ekam sat) inefable que se alcanza, no obstante, en un pluralismo de modos... A su vez los sabios cristianos han contemplado la Divinidad como Trinidad: Padre-Hijo-Espíritu en

198 Cfr., C. GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo...* o.c., p. 215. Recordamos que enculturación y aculturación son nociones de antropología cultural y sociología. Inculturación es noción teológica. Nota personal.

199 Ibid.

200 Id., p. 219. «El Reino de Dios no es un concepto, una doctrina o un programa sujeto a libre elaboración, sino que es ante todo una persona que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen del Dios invisible» (RMi. 18).

201 FABC II, Workshop discussion guide, Christian Prayer and Interreligious Dialogue: Enrichment of Christian Prayer, n° 7, 2; FABC Papers, n° 12b, pp. 14-15.

202 Cfr., J. DINH DUC DAO, «*Pregghiera...*» o.c., p. 34. Sobre el encuentro de corazón a corazón véase Aloysius PIERIS, «Diálogo de corazón a corazón entre cristianismo y budismo» en Misiones Extranjeras n° 110 (Marzo-Abril, 1989) 199-236. Dice Pieris: «El Budista tiene que aceptar con su compañero cristiano que la liberación es posible solamente a través de lo que ambos aceptan ser el «medio revelador de salvación» y no a través de los títulos que uno le da. La función principal de los títulos Cristológicos y Budológicos es el equiparar los «nombres» de estas personas históricas particulares con el Medio Salvífico. La división real de los caminos comienza cuando tanto Gautama como Jesús son identificados con este medio en razón de esos títulos. Es en este punto donde una vez más el diálogo tiene que cambiar de dirección si se quiere evitar un callejón sin salida, puesto que aquí estamos tratando de afirmaciones kerigmáticas» Ibid., p. 231.

eterna comunión»²⁰³. Estoy con Gustavo Gutiérrez cuando señala que para el diálogo interreligioso puede ser fundamental una tesis que proviene en realidad de la teología de la liberación: practicar a Dios es la única forma de confesarlo²⁰⁴. Para G. Gutiérrez, en el diálogo entre las religiones, no puede tratarse meramente de un «sentarse a la mesa a hablar o a discutir». El diálogo interreligioso debe consistir, ante todo (aunque no exclusivamente), en servir juntos al hombre, el cual, no las iglesias ni las religiones, es la verdadera causa de Dios²⁰⁵.

Un ejemplo reciente de esta posibilidad de rezar juntos fue el encuentro de Asís en Octubre del '86. Los líderes religiosos presentes, en realidad no oraron juntos, sino que vinieron juntos a orar²⁰⁶. Fue un intento por salvaguardar la individualidad y libertad de cada religión. Esto es ya posible. Antes del Vaticano II era más que imposible: El antiguo Código de Derecho Canónico (1917) decía claramente: «es ilícito para los Católicos, de cualquier forma que sea, asistir activamente o participar en las celebraciones sagradas de los no-Católicos» (Nº 1258)²⁰⁷. En contrapartida a esta actitud del Código de 1917, Amaladoss piensa que, en una sociedad multirreligiosa, hoy día, es necesario proteger dos valores, ambos igualmente importantes: por un lado hay que promover diálogo a todos los niveles: dialogo de vida, dialogo de experiencia religiosa. Rezar, orar juntos es una actividad que no debe centrarse en sí misma, sino que se orienta de cara a una acción común²⁰⁸. González Faus a esto lo llama pasar del diálogo a la diápraxis. «Práxis» implica, para el cristiano, el seguimiento de Jesús, como ingrediente indispensable para su conocimiento²⁰⁹. De algún modo, en todas las religiones late más o menos el principio que Jesús tajantemente enunció: «No podéis servir a Dios y al dinero» (Lc 16,13). Pero es Jesús quien pone en paralelo en la práctica de su ministerio la llamada a la conversión-liberación con la señal de su ministerio mesiánico: «los pobres son evangelizados» (Mt 11,5)²¹⁰.

203 Angelo RUSCONI, "Cristiani e hinda confronto per una cultura dell'armonia" en *Mondo e Missione* (Febrero, 1996) p. 31.

204 Cfr., J.I. GONZÁLEZ FAUS, "Religiones de la tierra y universalidad de Cristo. Del diálogo a la diápraxis" en AAVV, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1995. Cf. Todo el capítulo IV.

205 *Ibid.*, p. 135.

206 Michael AMALADOSS, *Walking together. The practice of Interreligious Dialogue*, Gujerat Sahitya Prakash, Gujerat (India) 1992.

207 *Ibid.*, p. 52.

208 M. AMALADOSS, "Walking..." o.c., p. 63.

209 Cfr., AAVV, "Universalidad de..." o.c., p. 129. Según GONZÁLEZ FAUS: "Hablar de diápraxis implica más que colaboración. Se trata de una acción conjunta que «atraviesa» a los dos agentes y los pone así en contacto (...). El mayor atractivo actual del Oriente sobre el cristianismo, puede que no resida en su «serenidad» (en el Nuevo Testamento hay textos que podrían ser budistas y que quizá nos suenan a represivos), sino en su falta de autoritarismo: su camino –al revés que el de la Iglesia occidental– es de iniciación y nunca de imposición".

210 Eusebio GIL CORIA, "El diálogo interreligioso", *Estudios Eclesiásticos* 71 (1996) 229-259.

A modo de conclusión, creo poder afirmar, que orar juntos supone que creyentes de diferentes religiones estén dispuestos a orar juntos. Aunque esto no ocurre siempre. Si tomamos por ejemplo, los grupos tribales (mandis, orao, mandai, koch...) ²¹¹ de Bangladesh, la relación entre religión y grupo social es tan estrecha que la oración con otros grupos no tiene ningún sentido. La oración común sólo puede ser pensada a nivel de las Grandes Religiones. Entre ellos es necesario distinguir religiones proféticas, Judaísmo, Cristianismo e Islam, y místicas como el Hinduismo y Budismo ²¹². Para Michael Amaladoss, el Judaísmo y el Islam no se han abierto suficientemente a una oración común. Por su parte el Cristianismo, en orden a realizar su catolicidad, tiene que salir, no sólo a otras culturas, sino que debe alcanzar otras religiones. Desde aquí se percibe una oración común. Por otra parte, el Hinduismo, debido a la perspectiva de la advaitia (no dualismo), está, de por sí, abierto a integrar otras religiones en su marco de referencia. La oración en común, puede tener distintas formas. Los símbolos, rituales, textos pueden ser comunes ²¹³. La opinión bastante común en distintos autores que tratan este tema, propongo resumirla de la siguiente manera: “convertirse en agentes eficaces de la inculturación no depende tanto del método que practiquen las personas cuanto las convicciones operativas que pongan en juego para el ejercicio del ministerio. La inculturación es siempre un asunto de *phronesis* más que de *techne*, de sabiduría práctica más que de técnica apropiada” ²¹⁴. De lo que se trata es de reconocer que la inculturación requiere la convicción que la “narrativa” de la fe cristiana (es decir, el conjunto total de los símbolos que expresan y canalizan su verdad y su ética a través del tiempo) ²¹⁵ se sigue desarrollando, que aún están por explorar sus profundidades y que posee una “sobreabundancia de sentido” (Ricoeur) que nunca se agotará. Del mismo modo, la “visión” de esta tradición (es decir, la forma en que la vivimos en nuestra entrega al Reinado de Dios) está en constante evolución, siempre necesitada de reforma, y que nos llama incluso a una mayor plenitud hasta que el Reinado de Dios llegue a su culminación. Los agentes de la incultu-

211 Son estos los grupos tribales con los que actualmente trabajo en Bangladesh. Todos ellos de origen budista o hindú. Sigo aquí la opinión del antropólogo americano y amigo mío Robbins BURLING, Rengsanggri. *Family and kinship in a Garo Village*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1968.

212 A. AMALADOSS, “Walking...” o.c..., p. 62.

213 Ibid.

214 Thomas H. GROOME, “Inculturación: cómo proceder en un contexto pastoral” en Concilium nº 25 (Febrero, 1994) 157-174.

215 Ibid., p. 163. «Lo que hace Thomas H. GROOME es utilizar el término “narrativa” como metáfora para referirse a la totalidad de la fe cristiana, del pasado y del presente, que se expresa en múltiples formas simbólicas entre las que se incluyen escrituras, tradiciones y litúrgicas; credos, dogmas, doctrinas y teologías; sacramentos y ritos; símbolos, mitos, gestos y esquemas lingüísticos religiosos; espiritualidades, valores, leyes y estilos de vida exigibles; cantos y música, danza y drama; arte, artefactos y arquitectura; memorias de personajes santos; celebración de tiempos sagrados y veneración de lugares santos; estructuras comunitarias y formas de gobierno...».

ración tienen que estar convencidos de esta capacidad de “desarrollo” de la fe cristiana, que es la fe de un pueblo peregrino²¹⁶.

2. Oración y promoción humana:

2.1. La promoción humana, parte integrante de la evangelización

Una segunda cuestión que aparece junto al tema de la oración, en contexto asiático, tiene que ver en su relación con el servicio a los pobres. Entre oración y promoción hay un nexo particular, para conocer esta unión, es necesario considerar la promoción humana como parte integrante de la evangelización²¹⁷. J. Schütte señala que cuando hablamos de desarrollo y promoción, no nos podemos referir única y exclusivamente a la esfera de lo material, lo económico. Hablamos de desarrollo integral de la persona humana en todas las esferas: social, cultural, educativa, espiritual, religiosa. El hombre no es solamente el objeto del desarrollo, sino además, el sujeto.

El cristianismo es de origen asiático, pero en época moderna viene siendo considerado como un credo extraño en casi toda Asia, a excepción del sur de la India y el Próximo Oriente, donde hay Iglesias de origen apostólico. Los cristianos son, con mucha frecuencia, minorías sociológicas por el hecho que los misioneros tenían fácil acceso a los grupos marginados, como las minorías raciales, de casta o tribu dentro de cada país²¹⁸. Ello viene a reforzar su conciencia de minoría, la mentalidad defensiva, apologética y su dependencia con respecto al clero y las Iglesias «madres» occidentales. Las iglesias se entregaron, intensamente al servicio social de los enfermos, los huérfanos y los necesitados, pero estos servicios no significan en ningún caso una crítica radical de las estructuras feudales asiáticas o coloniales de explotación²¹⁹. Fernandes, es del parecer, que el diálogo con las otras religiones, desde la oración y promoción humana, puede ser usado para apoyar a las masas a unirse y luchar por sus derechos en la sociedad. El diálogo empieza desde una experiencia de solidaridad con los pobres. Actualmente, en los países pobres de Asia, se constata una reacción fuerte a la hora de cambiar las estructuras. Este problema estuvo muy presente en las reflexiones de los obispos

216 Ibid.

217 Cfr. Johannes SCHÜTTE, “Evangelization and Development, in the light of Conciliar and Post-conciliar theology”, en la obra de M. DHAVAMONY, *Evangelization, dialogue and development*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1972. Traducción propia.

218 Tissa BALASURIYA, “Las nuevas teologías de la liberación en Asia”, en *Concilium* 219 (Septiembre, 1988) 216-230.

219 Walter FERNANDES, “Social Action and Inter-Religious Dialogue” en *Vidyajyoti* n° 53 (June, 1989) 589-600. De igual modo, Paul CASPERSZ, *The Relevance of Social Analysis to Theological Reflection*, en *Vidyajyoti* n° 61 (February, 1997) 73-81.

asiáticos en 1970, en Manila²²⁰. El rostro de Asia está marcado por la pobreza, malnutrición y exagerada corrupción en las instancias gubernativas. Al mismo tiempo que defienden la aspiración de las masas a una vida mejor: deseo de tener arroz que comer, instrucción para los hijos, más libertad y dignidad, reconocimiento y aceptación. Desean una vida más verdadera y digna del hombre. La Iglesia no puede quedarse indiferente²²¹. Durante las tres últimas décadas se ha producido un cambio significativo en las Iglesias asiáticas. El cambio es causado por el dolor y la humillación que arrastra la pobreza, además del ansia de dignidad de los pueblos y de su resistencia a la opresión. El origen está en la experiencia de miseria y muerte sufrida por el pueblo de Asia²²². Por todo esto, en la I Asamblea Plenaria de la FABC (1974) y recordando el apenas celebrado Sínodo de obispos del '71, se trató el problema de "La justicia en el mundo". La Asamblea afirmaba: «Estamos convencidos que Cristo llama hoy a las Iglesias de Asia tanto a partir de la pobreza material de nuestro pueblo, como a partir de su tremendo potencial humano y de sus aspiraciones hacia un mundo más humano y fraternal»²²³.

Se hace necesario reconocer que corren vientos de cambio en el mundo. En los últimos tiempos, todo el escenario político global ha cambiado a velocidad vertiginosa. La amenaza de un holocausto nuclear se ha desvanecido. La "perestroika", la aproximación chino-soviética, los cambios dramáticos de Europa Oriental... Ha nacido un clima nuevo y han aparecido en el horizonte, signos esperanzadores para la nueva década²²⁴. En este contexto, el futuro de la Iglesia en Asia, depende de cómo reaccione y responda a estos desafíos. La Iglesia no podrá incidir en las realidades asiáticas si adopta un enfoque parcial o fragmentario. Es esencial participar en cada situación y estar en diálogo con ella. Esto significa dialogar con las otras tradiciones religiosas. La tradición religiosa ha sido por muchos siglos parte inseparable de la experiencia cultural y social de la vida diaria en Asia. Con palabras de H. Küng: «A las religiones y a las iglesias no se les pide nada humanamente imposible; se les pide sólo que pongan en práctica sus programas e intenciones fundamentales, que dirijan sus llamamientos para la

220 Asian Bishop's Conference, nn. 5 a 10, FABC Papers, n. 28. pp. 2-3, en J. DINH DUC DAO, "La preghiera...", o.c., p. 66 y nota 69. Traducción propia.

221 Este tema lo retoma con ahínco la IV Asamblea Plenaria de la FABC en Tokio, 1986. En el n° 3 leemos: «Las actitudes de apatía e indiferencia, permiten a la injusticia campar por sus respetos y al poder político convertirse en amo y no siervo del pueblo», en Misiones Extranjeras 101 (Septiembre-October, 1987) 410-428.

222 S. RAYAN, "Teología del tercer mundo: ¿hacia donde nos dirigimos a partir de ahora?", en Concilium 219 (Septiembre, 1988) 313-331.

223 Texto completo de la Declaración Final de la FABC I en Misiones Extranjeras, n° 40-41 (Julio-October, 1977) 492-499.

224 Félix WILFRED, "Asia en el umbral de los años 90. Rasgos y procesos socio-culturales emergentes", en Misiones Extranjeras n° 120 (Noviembre-Diciembre, 1990) 429-450.

paz no sólo hacia fuera, sino también hacia dentro y, en consecuencia, realicen en su ámbito específico acciones de reconciliación y signos de paz (...) ¿Quién podría negar, que ya en la guerra de Vietnam intervinieron factores religiosos (antagonismo entre monjes budistas y el régimen católico)? ¿Que el conflicto India-Pakistán está alimentado hoy por la intransigencia de hindúes y musulmanes ?²²⁵.

En conclusión, podemos decir que: oración y promoción humana, si quieren entablar el nexo adecuado, han de contar con la aplicación del análisis social que lleva a una opción a favor de los pobres, además de incluir en su programa el diálogo entre las distintas religiones. En la vida práctica, los valores comunes a todas las religiones empiezan a formar la base de la meditación y la acción social en relación con los derechos humanos, la libertad, la justicia y la paz.²²⁶ En este punto, me parecen de enorme aprecio las intervenciones del Card. Taguchi, Arzobispo de Osaka (Japón) y las de Mons. Picachy, Arzobispo de Calcuta (India), en el IV Sínodo de Obispos, 1974²²⁷. Taguchi dice: “Merecen una mención especial los grupos de oración matutina, en los cuales los cristianos de distintas denominaciones, se reúnen para una breve meditación de un texto de la Sagrada Escritura, y para una oración común según intenciones que afectan a la Iglesia, sociedad civil, humanidad²²⁸. Mons Picachy recuerda que India ha sido cuna y fuente de inspiración para la vida religiosa de millones de seguidores. Estas tradiciones tienen un gran patrimonio de genuina experiencia de Dios, de comunión con la divinidad. Estas tradiciones confían que los hombres encuentran la propia realización en una vital toma de conciencia del Ser Supremo que habita en ellos. Además de esta nueva evangelización, Picachy defiende que: la mejora de la condición humana es parte integrante de la inculturación: «La Iglesia debe asumir un rol activo en la lucha por la promoción humana y desarrollo de los pueblos de Asia»²²⁹. De algún modo, la dimensión planetaria de los problemas de la justicia y la pobreza es más notoria en Asia que en el resto del mundo, debido a la extensión y amplitud que alcanza allí la pobreza, y a la enorme densidad de las poblaciones que viven en los países asiáticos. Se trata de pasar del romanticismo a una solidaridad real²³⁰.

225 Hans KÜNG, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid 1987. Cfr. Para este particular J.FLAQUER, “Fundamentalismo...” a.c. pp 12-15; También, Rev. Biblia y Fe, “Los fundamentalismos”, n° 68 (Mayo-Agosto, 1997) 189-211.

226 Tissa BALASURIYA, “Las nuevas teologías de la liberación en Asia”, en Concilium 219 (Septiembre, 1988) 217-230.

227 Cfr. Marcello ZAGO, *I semi del Vangelo*, EMI, Bologna 1975.

228 Ibid., p. 88. Se trata de los así llamados Breakfast Prayer Groups, que son ya todo un movimiento en Japón.

229 Ibid., p. 95.

230 Alberto NOLAN, “El servicio a los pobres y el crecimiento espiritual”, en Misiones Extranjeras n° 96 (Noviembre-Diciembre, 1986) 473-489. Nolan defiende que: “de la misma manera que hay etapas en la vida de oración y grados en la vida del amor, así también en nuestro compromiso con los pobres hay una experiencia espiritual análoga, que camina a través de diferentes eta-

2.2. La oración es la fuente de una auténtica promoción humana

La pregunta que a veces nos hacen (desde fuera de Europa) a los misioneros que trabajamos en Asia, viene a ser la siguiente: considerando el problema grave y urgente de la pobreza e injusticia que padece Asia: ¿la oración, no es realmente evasión ante los problemas sociales?... ¿No hemos de atender primero la necesidad de la gente y después plantear el tema de la oración?

Me parece sabio afirmar que, ni la meditación, ni los hombres de oración son la causa del subdesarrollo. Más bien las causas son sociales, culturales, económicas y políticas²³¹. Desde aquí, desde Occidente, se piensa que todos los orientales se dediquen a la meditación, que aquellos que se dedican a la meditación son un obstáculo al progreso, y que la meditación misma sea alienación y no progreso humano auténtico. Por otra parte, es verdad que mientras las religiones orientales buscan la salvación en el Absoluto separándose del mundo, el Cristianismo busca la salvación transformando el mundo y llevándolo hacia Dios²³². En nuestro caso, la acción pastoral realizada por Jesús está marcada por una línea de cercanía y trascendencia. El Señor se acercó al hombre concreto en su situación social y política concreta para anunciarle el mensaje de las bienaventuranzas²³³. Precisamente, una de las corrientes de reflexión teológica en Asia, ha consistido en acentuar la identificación con los pobres en cuanto al estilo de vida. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con el movimiento ashramico indio. Incluye un esfuerzo por identificarse con los más pobres de los pobres, con las minorías tribales, los dalits y los sin casta. De esta tradición ha brotado una profunda reflexión contemplativa sobre la identificación de Dios con los pobres y la formación de grupos activistas que abrazan la causa de los explotados²³⁴. Quiero recordar que, en este apartado, no pretendo ver de forma exhaustiva cual es la relación justa o adecuada entre oración y desarrollo. Ello supondría evaluar un elemento para devaluar el otro, o ponerlos en discusión dialéctica de forma que estén distantes el uno del otro. El punto de partida pienso sea más optimista y positivo. Al menos, personalmente, quiero ser positivo en este tema. Me pregunto, más bien, si existe una

pas o grados con sus propias crisis o noches oscuras y sus propios descubrimientos o iluminaciones". Cfr. o.c., p. 473..

231 Cfr. M. ZAGO, "Una chiave di lettura", en *I semi del Vangelo*, o.c., p. 250.

232 Ibid.

233 Juan ESQUERDA BIFET, *Evangelizar, hoy*. Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1987. A mi modo de ver, el autor se pregunta: ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover mediante la justicia y la paz el verdadero, el auténtico, crecimiento del hombre?, Esquerda Bifet está parafraseando EN 31.

234 Cfr., T. BALASURIYA, "Las nuevas teologías.." a.c., p. 220. «Muchos trabajos teológicos evidencian el influjo del estrecho contacto con los más pobres. Kim Chiha en Corea; Kosuke Koyama, en Tailandia; Carlos Abesamis, E. De la Torre, Julio Labayen, en Filipinas; Samuel Rayan, Sebastian Kappen y Amalorpavadass en la India; Aloysius Pieris, Michael Rodrigo y otros, en Sri Lanka.

espiritualidad adecuada que responda a las necesidades de nuestro tiempo. De algún modo, se trata de ver si nuestra espiritualidad y vida de oración están en sintonía con la realidad de pobreza y miseria. El Card. Rosales, Arzobispo de Ceb(Filipinas) tuvo, a este respecto una intervención importante, que la interpreto como una luz roja de alarma, si efectivamente, no se descubre una espiritualidad conveniente que se adecue a las necesidades de Asia. En referencia a los jóvenes decía: «En Asia casi dos tercios de la población no llega a los 30 años; en Filipinas más de la mitad de los ciudadanos están bajo los 17 años (...). Sin duda alguna, serán los jóvenes a continuar la misión de la Iglesia en el futuro»²³⁵. Estoy con Mons. Rosales y además pienso que los jóvenes de Asia quieren ser «modernos» y estar integrados en la sociedad del momento. Son jóvenes en búsqueda de valores y significados que den a su vida una dirección y seguridad en tiempos tan inciertos como los que se viven²³⁶. A raíz de lo dicho, observamos tres tipos de personas en relación a nuestro tema: a) Se trata de aquellos que se entregan de igual modo a la vida de oración y de labor social. Este es un grupo centrado en los sacramentos, hacen de la oración un negocio privado; b) Aquellos que son así llamados «activistas sociales». Quieren hacer muchas cosas por la gente, planificarla, movilizarla. Dicen amar a la gente, servirla, pero a veces sofocan, dominan y oprimen²³⁷; c) Aquí se incluyen aquellos que han encontrado el equilibrio justo entre oración y labor social. La FABC lo sintetiza de la siguiente forma: Oración es encuentro con Cristo contemplado en la oración. El conocimiento de Cristo es el punto de arranque donde la oración y la tarea social se encuentran e impide que la oración se haga una búsqueda egoísta de sí mismos y que la tarea misionera sea vacía y falsa²³⁸. La oración nos conduce al mundo, especialmente a los pobres, para descubrir quien es Cristo, Salvador²³⁹. La oración nos hace reflexionar sobre nosotros mismos, para descubrir hasta qué punto estamos condicionados por las estructuras, para así quedar más libres y poder trabajar más plenamente por Cristo y servir mejor a los pobres²⁴⁰. La oración es apertura al Espíritu de Cristo en la

235 Cfr. Intervención del Card. ROSALES en *I semi del Vangelo*, o.c., p. 83.

236 Nadie mejor que Clarence MALONEY, ha sabido describir esta juventud asiática de hoy día. Se puede ver en su obra: *Behavior and poverty in Bangladesh*, University Press Limited, Dhaka 1986. Ha habido muchas explicaciones acerca de la pobreza que vive éste país. Para Maloney, causa de esa pobreza, tiene que ver con la conducta de la gente, sobre todo de los jóvenes.

237 Ibid.

238 Cfr. FABC II, Final Statement, n° 23, FABC Papers, N° 13, p. 18. Traducción propia.

239 Cfr., Astrid LOBO GAJIWALA, «The Spirituality of struggle» en *Vidyajyoti* 61 (April, 1997) 259-272.

240 Excelente la aportación de A. PIERIS en «*El rostro asiático...*» o.c., p. 133. «La línea conservadora de pensamiento, que incluye algunas declaraciones recientes de la Iglesia oficial, tiende si nó a una idea de la contemplación como espiritualidad per se –sin la cual la «liturgia» y, sobre todo, la «entrega» cristiana a la transformación pascual del mundo no sería espiritual–, sí a una (concepción estrecha) de la contemplación como espiritualidad par excellence. Es este modo de percibir la «vida

vida comunitaria y personal²⁴¹. La oración fortalece la comunidad de la Alianza, de modo tal que, a ejemplo de Jesús, intente ofrecer la propia vida por la humanidad, como luz, sal, levadura y grano de trigo que debe morir²⁴².

3. Oración y lucha por la Justicia del Reino

En su discurso en el Congreso Eucarístico Internacional de Filadelfia (1-8-'76), P. Arrupe afirmaba: «Si en alguna parte del mundo hay hambre, entonces nuestra celebración de la Eucaristía queda de algún modo incompleta en todas las partes del mundo»²⁴³. La paradoja estriba en que, después de miles de años de lucha contra las fuerzas de la naturaleza, la Humanidad está capacitada para pasar de una era de subsistencia y supervivencia de las más fuertes, a una era de abundancia. Pero hasta ahora la abundancia ha beneficiado a unos pocos²⁴⁴. Al igual que el diálogo interreligioso es parte inseparable de la evangelización, podemos afirmar que el tema de la justicia y mejora de la condición humana es parte primordial de esa evangelización. Hablamos de un proceso que afecta a toda la Iglesia. Así supo reconocerlo en Upsala la IV Asamblea del Consejo Mundial de Iglesias: «El mismo Espíritu que nos congrega en la Iglesia, nos hace más conscientes de las necesidades del mundo y de nuestra solidaridad con una creación que «gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora. Los sufrimientos de los hombres se multiplican. En una época como ésta, el Espíritu Santo nos

espiritual» el que reduce esta tricotomía a una triple dicotomía, a saber: a. Liturgia frente a espiritualidad; b. Espiritualidad frente a compromiso secular; c. Compromiso secular frente a liturgia.

Es aquí donde la teología de la liberación, aporta una sana síntesis que consiste en reenfocar la atención de la Iglesia hacia: a. La liturgia de la vida; b) la teología de la cruz; c) el Jesús histórico y su humanidad.

241 J. NEUNER, "Listen to the Spiritu. Our Mission Today" en Vidyajyoti (Mayo,1997) 289-306.

242 J. ESQUERDA BIFET, "Evangelizar..." o.c., p. 173. «La liberación de Jesús es responsable y solidaria no sólo por parte del mismo Jesús, sino también y necesariamente por parte de la persona o comunidad que debe ser liberada. Por eso, la liberación cristiana producirá el escándalo en toda persona, comunidad, situación y época histórica que no viva de la fe y de la palabra de Dios».

243 P. ARRUPPE, *Hambre de pan y de Evangelio*, Sal Terrae, Santander 1978. Arrupe, llama con palabras vivas y llenas de aliento, al reencuentro con la fe y al trabajo incansable por la justicia.

244 Mons. PICACHY, "La Chiesa sia soprattutto contemplativa" en "I semi del vangelo", o.c., p. 93. «Ahora, nosotros pedimos a las Iglesias hermanas, que cambien efectivamente los modos de pensar y de actuar de sus respectivos gobiernos, de modo que, a su vez, puedan ser modificados los planos de acción, los programas y las estructuras de las organizaciones internacionales (ONU, UNCTAD, UNESCO...) y de las compañías multinacionales». Si esta opinión de Mons. Picachy, en opinión de algunos, fuera parcial, véase lo que dijo en su día La Asamblea Ecueménica Europea «Paz y Justicia» en el n.28: "Una reestructuración adecuada de Europa sólo será posible en el marco de la transformación de la aldea global. En este proceso todos aprendemos mutuamente... reconocemos la pobreza espiritual de muchas de nuestras sociedades ricas. Por ello necesitamos un diálogo más

llama a compartir el amor sin límites de Cristo» (Rom 8,22)²⁴⁵. Este mismo sentimiento lo expresó estupendamente Philip Potter, Secretario General del Consejo Mundial de las Iglesias, cuando se hizo evaluación del camino recorrido de Nairobi a Vancouver²⁴⁶: «Tenemos que hacer de la Iglesia en cada parte del mundo voz de los que no tienen voz, y un lugar donde cada hombre se puede sentir en su propia casa. Juntos hemos de oponernos a todo tipo de discriminaciones, estar de parte de los marginados, del prisionero y de los refugiados»²⁴⁷. En resumidas cuentas, se trata de ir optando cada vez más por los pobres del mundo. La persona humana es vista no de forma aislada, sino como parte de una totalidad, esta totalidad incluye el mundo y Dios. La persona humana es imagen de Dios. Dios está trabajando a su favor. Dios invita a los hombres a ser, no meramente beneficiarios de salvación, sino colaboradores en esa salvación. La caridad, entendida como justicia, es un elemento común a las Grandes Religiones. Todas las Grandes Religiones, defienden que los pobres no son meramente pobres, sino que se han hecho pobres, explotados por estructuras económicas injustas y frecuentemente oprimidos por un poder político injusto²⁴⁸. Es más: Jesús se marcha para que su particularidad histórica no se convierta en un ídolo. Las diferencias no son desviaciones, sino riqueza. El Dios de Jesús es creador de diferencias. Es un Dios abierto. No se le puede recluir, como a un «pensionista», en la Iglesia católica²⁴⁹. Este Dios de Jesús desvela su rostro en la experiencia mística, que es esencialmente una forma determinada de vida y no tanto un proceso de conocimiento. La forma de vida monástica se puede experimentar en contextos y situaciones diversos. «Algunos sienten estas experiencias en y a través de la naturaleza; otros como M. Buber en familia; otros como Francisco en la sociedad y en el mundo;

intenso con cristianos de otras partes del mundo y de otras tradiciones» Cfr. *Documento final de la Asamblea Ecueménica Europea «Paz y Justicia»*, PPC, Madrid 1989, pp. 65-69.

245 Lukas VISCHER, *Documentos de la Comisión Fe y Constitución (19910-1968) del Consejo Ecueménico de las Iglesias*, BAC, Madrid 1992.

246 World Council of Churches, *Nairobi to Vancouver*, Ed. by WCC, Geneva 1983. Traducción propia.

247 *Ibid.*, p.19. A este respecto, es decir los pasos que el Consejo Mundial de las Iglesias ha ido dando en este campo, ha sido sugerente el estudio de Antoni MATABOSCH, *La esperanza cristiana en un mundo conflictivo. La conferencia de Fe y Constitución en Bangalore, 1978*. Ed. Cristiandad, Vitoria 1979. En el segundo capítulo MATABOSCH lanza la siguiente pregunta: la inmersión en los contextos socio-culturales, ¿creará una nueva e irreversible división de los cristianos?...

248 Michael AMALADOSS, *Mission today. Reflections from an Ignatian Perspective*, CIS, Roma 1989 p. 127. Maravilloso estudio el que ofrece AMALADOSS con un transfondo bien documentado en Constituciones y Ejercicios Espirituales ignacianos. Amaladoss señala que debemos adquirir una visión holística de la salvación. Primero, porque tenemos una mayor visión integral del hombre, segundo porque Jesús no solamente proclamó un Reino de libertad y justicia, sino que además lo hizo presente en su persona. Traducción propia.

249 Cfr. Ch. DUQUOC, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Sígueme, Salamanca 1978, p. 115.

otros al leer la Torá o la Escritura o en la confrontación con Jesús confesado como Cristo; otros en la experiencia del «tú» del hombre o mujer. Actualmente para mucha gente se encuentra en la experiencia del «privilegio del pobre oprimido»²⁵⁰. La pregunta que me hago es: ¿pero esto no lo había ya expresado *Gaudium et Spes* en el n° 35?: «En última instancia la nueva sociedad que anhelamos, no es meramente una sociedad en la que cada individuo posea sencillamente más bienes y más servicios, sino una sociedad en la que cada individuo consiga realizarse más y más como persona humana y en ese sentido no sólo tenga más, sino que sea más»²⁵¹.

250 E. SCHILLEBEECKX, *Jesús en nuestra cultura*, Salamanca 1987 86-88, citado en Manuel FRAJÓ, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella, 1992.

251 Citado en P. ARRUIPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, Sal Terrae-Mensajero, Santander 1982.

Epílogo

Siempre me han llamado la atención aquellas palabras de Ibn Arabi, murciano universal y el mayor místico especulativo del Islam (1165-1240):

«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 el
receptáculo de todas
las formas: es pradera
de las gacelas y claustro
de monjes,
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».

Con una tilde de esperanza, creo poder afirmar que se ha producido un salto cualitativo en la teología de la misión, pero debemos avanzar más. El Decreto Ad Gentes, nº 6 señala: “el fin propio de la actividad misionera es la evangelización y la plantación de la Iglesia”. Me pregunto: ¿que se entiende por plantación de la Iglesia?. ¿Cómo puede ser acogida esta plantación por las otras religiones?.

Es cierto que existe en los documentos conciliares un deseo de reconocer todo lo que hay de “verdad y gracia” no sólo en la vida religiosa individual de los fieles de otras religiones, sino también en los elementos objetivos que componen las tradiciones religiosas en sí mismas (Cfr. AG. 9), ya sean sus propios “ritos y cultura” (LG. 17) u otras riquezas, que Dios, generoso ha distribuido a las gentes (AG. 11). Pero lo más importante: es la influencia cada vez mayor del Espíritu

Santo, que se extiende más allá de las fronteras del cristianismo, alcanzando el universo entero (GS. 11).

Creo poder observar que, si en *Evangelii Nuntiandi* los fieles de las otras religiones eran considerados sólo “beneficiarios de la evangelización”, en *Redemptoris Missio* se afirma que: “no debe entenderse que sólo se pueden salvar los que de modo explícito creen en Cristo y han entrado en la Iglesia”.

El diálogo es fundamental para la Iglesia. Se inserta en la misión salvífica de la Iglesia (Cfr. Secretariado para los no cristianos, 1984, nº 2), por eso se trata de un diálogo de salvación. A mi modo de ver, el diálogo hay que verlo más como proceso que como meta a conseguir. Hablamos de diálogo de vida, compromiso por la justicia, intelectual, de oración y contemplación.

Mons. F.M. Fernando, Obispo de Chi Law (Sri Lanka) afirmaba en el Sínodo de 1985: “la presencia escondida pero activa, del misterio de Cristo en las otras tradiciones religiosas es el fundamento teológico del diálogo interreligioso”.

Surge la idea que la Iglesia debe compartir plena y auténticamente la experiencia de vida en Asia. La parte más importante del diálogo es el silencio que lo precede. Consiguientemente, es necesario una renovada vida de oración. Renovación de nosotros mismos a la luz de Cristo. Vuelta al Evangelio. La oración es la fuente de la misión, mientras que la misión es continuación de la oración y es oración en la acción.

Hemos de buscar un lenguaje que corresponda a la realidad de lo que Jesucristo fue y es, pero que, al mismo tiempo, tenga sentido dentro de la cultura asiática.

Unido al lenguaje, se requiere un mayor conocimiento de las Grandes Religiones. Debajo de las religiones está la religiosidad. La religiosidad es esa aceptación que lo espiritual tiene en la vida privada y pública, a un cuando profesen la laicidad en sus constituciones (por ejemplo India). La primera exigencia que nos plantean las religiones no cristianas, es que no nos arroguemos los cristianos ni la Iglesia aquel carácter absoluto que sólo Cristo posee.

En todas las criaturas hay una llamada a la trascendencia «un no sé qué que quedan balbuciendo» (Juan de la Cruz). De modo parecido lo expresa el P. Arrupe: “Todos los hombres son asumidos por Cristo a través de su propia cultura”.

Es decir, queda por reconocer que el diálogo con las religiones orientales, tiene su cita privilegiada en el campo de la experiencia mística. En la raíz de cada Religión está la experiencia del Misterio. Lo que es el Misterio Trinitario como “gracia increada” en Juan de la Cruz es el Entendimiento Intuitivo Increado en la gnosis oriental.

La oración supone sintonía con ese proyecto divino. La FABC dice que la oración cristiana es la oración de donación de sí mismos a los demás.

En una palabra: el cristianismo no incluye todos los valores explicitados en otras religiones o en otras sabidurías espirituales. De tal modo que: si occidente piensa hablando, oriente piensa respirando. La verdadera oración comienza cuando llegamos a sentirnos propiedad de Dios.

Glosario de términos sánscritos

a- dvaita: Monismo absoluto, cuyo principal teórico fue Shankara (788-820), no dualidad; en relación a Advaita-Vedanta.

a- dvaitin: maestro o discípulo del Advaita-Vedanta.

aham: Yo.

ananda: alegría, bienaventuranza, felicidad perfecta.

antar-yatra: peregrinaje interior.

asana: sentada, posición del cuerpo enseñada por el yoga.

ashram: lugar donde habita el hombre entregado a Dios, a la meditación.

atman: “Yo” eterno del hombre, identificado con el brahmán. No hay que confundirlo con el “Yo” consciente, traducido por lo general como alma.

avatar: descenso o manifestación de la divinidad. Los avatares son las encarnaciones de Visnú; Rama, Krishna, etc.

bhagavan: el Señor. También se atribuye a aquellos en los que se reconoce una presencia divina.

bhakta: devoto.

bhakti: devoción.

brahman: principio neutro o indiferenciado. «Sí mismo» universal que no hay que confundir con Brahma. Dios creador de la trinidad hindú.

darsána: visión, vista, modo de ver, sistema de pensamiento.

deva: dioses o diosas, potencias divinas manifestaciones de la divinidad presente y omnisciente.

dharma: ley, deber, orden, religión.

dhyana: meditación.

dvaita: dualidad.

guru: guía, maestro, preceptor espiritual.

jñana: sabiduría, conocimiento.

karman: acción, acto ritual; la ley de la causalidad que determina el resultado (bueno o malo) de cada acción, y por ello provoca y condiciona los sucesivos nacimientos del individuo.

karma-yoga: yoga de la acción desinteresada, de la acción realizada sin la búsqueda de sus frutos.

koan: fórmula destinada a provocar la iluminación o, al menos, un nuevo despertar de la conciencia.

Krishna: una de las grandes encarnaciones divinas.

mandala: dibujo o imagen de forma habitualmente circular que sirve de soporte a la meditación.

mantra: versículo védico, formula ritual, oración.

moksa, mukti: liberación final (del samsara, con sus ilusiones y sufrimientos), salvación.

prana: soplo, respiración, principio vital.

pranava: la sílaba mística OM, primer sonido emitido por Brahmán.

purusa: hombre, masculino.

rsi: vidente védico.

sadhana: ejercicio espiritual, ascesis.

sadhu: bueno, virtuoso, monje.

samadhi: el éxtasis final de la vida espiritual.

samsara: el mundo, el hecho de pasar, sucesivamente, del nacimiento a la muerte.

sakti: potencia, energía, fuerza; energía divina, personificada en el principio femenino.

sonlap: diálogo.

uddeso: objetivo, propósito.

vedanta: «fin del veda»; la doctrina de las Upanishads. Los maestros del vedanta son Sankara y Ramanuja.

Abreviaturas y siglas

- AAS** = Acta Apostolicae Sedis
ACFOD = Asian Cultural Forum on Development
AG = Decreto conciliar *Ad Gentes*
APHD = Asia Partnership for Human Development
BAC = Biblioteca de Autores Cristianos
BILA = Bishops' Institute for Lay Apostolate (Asia)
BIMA = Bishops' Institute for Missionary Apostolate of the FABC.
BIMA I = Primer encuentro del BIMA
BIRA = Bishops' Institute for Interreligious Affairs (Asia)
BISA = Bishops' Institute for Social Action (Asia)
CBCI = Conferencia de Obispos Católicos de India
CIC = Catecismo de la Iglesia Católica (1992)
CFL = Exhortación apostólica *Christifideles laici* (Juan Pablo II, 1988).
CT = Exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (Juan Pablo II, 1979).
Denz. = H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 32ª ed. (1963)
DV = Constitución conciliar *Dei Verbum*
EN = Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (Pablo VI, 1975)
FABC = Federation of the Asian Bishop's Conferences.
FABC I = Primera Asamblea Plenaria de la FABC
FABC II = Segunda Asamblea Plenaria de la FABC
FABC III = Tercera Asamblea Plenaria de la FABC
GS = Constitución conciliar *Gaudium et Spes*
LG = Constitución conciliar *Lumen Gentium*
NAe = Declaración conciliar *Nostra Aetate*
RMi = Encíclica *Redemptoris Missio* (Juan Pablo II, 1990)
SA = Encíclica *Slavorum Apostoli* (Juan Pablo II, 1985)
SEDOS = Servicio de Documentación y Estudios, es la unión de Superiores Generales de Institutos Misioneros (Roma)
UR = Decreto conciliar *Unitatis reintegratio*
WCC = World Council of Churches (Consejo Mundial de las Iglesias)

Bibliografía principal

LIBROS

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Jesús, *Inculturación y vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1995.
- AMALADOSS, Michael, *Mission today, Reflections from an Ignatian perspective*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rome 1989.
- Walking together. The practice of Interreligious Dialogue*, Gujarat Sabiya Prakash, India 1992.
- ANCILLI, Ermanno, *La preghiera. Bibbia, teología, esperienze storiche* (2 vols), Città Nuova, Ottobre 1990.
- ARRUPE, Pedro, *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981.
- La Iglesia de hoy y del futuro*, Sal Terrae-Mensajero, Santander 1982.
- AAVV, *Missiologia oggi*, Urbaniana University Press, Roma 1985.
- AAVV, *Building the Church in Pluricultural Asia*, Editrice PUG, Roma 1986.
- AAVV, *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*, Sal Terrae, Santander 1995.
- AZEVEDO, Marcello, *Inculturation and the challenges of Modernity*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1982.
- Vivir la fe en un mundo plural. Discrepancias y divergencias*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993.
- BALTHASAR, Hans Urs Von, *Puntos centrales de la fe*, BAC, Madrid 1985.
- La oración contemplativa*, Encuentro Ediciones, Madrid 1985.
- BOSCH, Juan, *Para comprender el Ecumenismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991.
- CARRIER, Hervé, *Evangelio y culturas. De León XIII a Juan Pablo II*, Editorial Édice, Madrid 1988.
- COLOMBO, Domenico, *I semi del vangelo. Studi e interventi dei Vescovi d'Asia*, EMI, Bologna 1975.
- CROLLIUS Arij Roest - NKÉRAMINHIGO, T., *What is so new about inculturation?*, PUG, Roma 1991.
- DALMAIS, I.H., *La fe cristiana en diálogo con las grandes religiones*, Sal Terrae, Santander 1981.
- DHAVAMONY, M., (Edi.) *Evangelization, dialogue and development*, Studia Missionalia 5, Università Gregoriana, Editrice, Roma 1972.

- DAMBORIENA, Prudencio, *La salvación en las religiones no cristianas*, BAC, Madrid 1973.
- DANIÉLOU, Jean, *Contemplación. Crecimiento de la Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid 1982.
- DINH DUC DAO, Giuseppe, *La Sposa sul monte. Il contributo dell'Asia per una chiesa contemplativa e missionaria*, EMI, - Bologna 1986.
- Preghiera rinnovata, per una nuova era missionaria in Asia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994.
- D' SA, Francis X., *Dio, l'Uno e Trino e L'Uno- Tutto*, Queriniana, Brescia 1996.
- D' SOUZA, Rudolf V., *The Bhagavadgita and St. John of the Cross*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.
- DUPUIS, Jacques, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991.
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo M., *¿A dónde va el hombre?*, Sal Terrae, Santander 1982.
- Zazen y los ejercicios de San Ignacio*, Paulinas, Madrid 1985.
- Zen, un camino hacia la propia identidad*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1991.
- ESPEJA, Jesús, *La espiritualidad cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992.
- ESQUERDA BIFET, Juan, *Teología de la evangelización*, BAC, Madrid 1995.
- Hemos visto una estrella. Teología de la experiencia de Dios en las religiones*, BAC, Madrid 1996.
- El cristianismo y las religiones de los pueblos*, BAC, Madrid 1997.
- ESTRADA, Juan Antonio, *Oración: liberación y compromiso de fe. Ensayo de teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1986.
- FERNÁNDEZ DOMINGO, A., "Experiencias oracionales en la India" en Confer 73 (Enero-Marzo 1981) 26-44.
- FRAIJÓ, Manuel, *Fragmentos de esperanza*, verbo Divino, Estella (Navarra) 1992.
- GARCÍA EXTREMEÑO, Claudio, *Una nueva época misionera*, San Pablo, Madrid 1995.
- GEFFRÉ, Claude, *El cristianismo ante el riesgo de la Interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.
- GIOIA, Francesco, *Il diálogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1988.
- GIRA, Dennis, *Las religiones*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1994.
- GRIFFITHS, Bede, *El matrimonio de Oriente y Occidente*, Ediciones Paulinas, Madrid 1985.
- GUERRA, Augusto, *Oración cristiana, sociología-teología-pedagogía*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1984.
- HABITO, Rubén L.F., *Liberación total. Espiritualidad zen y la dimensión social*, Paulinas, Madrid 1990.
- ICHIRO-OKUMURA, Agostino, *Il gusto della preghiera. Fascino dell'anima giapponese*, Città Nuova, Roma 1984.
- JOHNSTON, William, *La música callada. La ciencia de la meditación*, Ediciones Paulinas, Madrid 1980.

- KÜNG, Hans, *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid 1987.
- MASIÁ CLAVEL, Juan, *Tres religiones orientales del camino*, Fundación Santa María, Madrid 1996.
- Buda y los budismos*, Santa María, Madrid 1996.
- MATABOSCH, Antoni, *La esperanza cristiana en un mundo conflictivo. La Conferencia de Fe y Constitución en Bangalore 1978*, Cristiandad, Vitoria 1979.
- MEO, Elia, *Cristo fuori le mura*, Gribaudo, Torino 1985.
- PANIKKAR, Raimundo, *Religión y religiones*, Editorial Gredos, Madrid 1965.
- Los dioses y el Señor*, Editorial Columba, Buenos Aires 1967.
- El silencio del Dios*, Guadiana de publicaciones, Madrid 1970.
- Misterio y revelación. Hinduismo y Cristianismo: encuentro de dos culturas*. Ediciones Marova, Madrid 1971.
- Il Cristo sconosciuto dell' Induismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.
- Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban Salamanca, 1990.
- Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander 1993.
- La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994.
- El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Ediciones Siruela, Madrid 1996.
- PÉREZ-REMÓN, Joaquín, *Misticismo oriental y Misticismo cristiano. Caso típico: Teresa de Jesús*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1985.
- PIERIS, Aloysius, *El rostro asiático de Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991.
- PIKAZA, Xabier, *Las religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo, islam*, Fundación Santa María, Madrid 1996.
- RAGUIN, Yves, *Caminos de contemplación*, Ediciones Narcea, Madrid 1971.
- La profondità di Dio*, Gribaudo, Torino 1975.
- Lo spirito sul mondo, comunità umana e relazione con Dio*, Gribaudo, Torino 1977.
- Orar la propia vida*, Sal Terrae, Santander 1984.
- SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, *Teología sistemática de la misión*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991.
- SCHILLBEECKX, Edward, *La misión de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1971.
- Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982.
- Los hombres relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.
- SCHLÜTER RODÉS, Ana M^a., *Introducción al zazen en Pasos*, Brihuega, 1990.
- La experiencia de lo bello en el Zen*, Instituto Fe y Secularidad, Memoria Académica (1995-1996) 53-63.
- SEDOS, *La missione negli anni 2000*, EMI, Roma 1981.
- Trends in Mission, toward the third millenium*, Maryknoll, New York 1991.
- SOBRINO, Jon, *La oración de Jesús y del cristiano*, Ediciones Paulinas, Bogotá (Colombia) 1981.
- STANLEY J. SAMARTHA, *Between two cultures, ecumenical ministry in a Pluralist World*, WWC Publications, Geneva 1996.

- SWIDLER, Leonard, *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Book, Maryknoll, New York 1987.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, *Recuperar la salvación*, Ediciones Encuentro, Madrid 1979.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Nairobi to Vancouver 1975-1983*, WCC Publications, Geneva (Switzerland) 1983.

ARTÍCULOS DE REVISTAS CITADOS

- ABE, M., *La transformación en el budismo* en Concilium 216 (Marzo 1988) 207-229.
- BALASURIYA, Tissa, *Las nuevas teologías de la liberación en Asia*, en Concilium 219 (Septiembre 1988) 217-230.
- BHATT, Diranand, *Dialogue in Practice*, en Indian Missiological Review, 2 (July 1991) 26-38.
- BIBLIA y FE, *Revista de Teología bíblica*, 68 (Mayo-Agosto, 1997), todo dedicado al candente problema de Los fundamentalismos.
- Bangladesh Observer, The, 15 de Abril 1991.
- BOFF, Leonardo, *Contemplativos en la liberación*, en Noticias Obreras, 9 (Septiembre 1985) 29-33.
- CAPMANY CASAMITJANA, J., *Reflexiones sobre la Redemptoris Missio* en Misiones Extranjeras 122 (Marzo-Abril, 1991) 89-132.
- CELADA, José Luis, *Orar desde la Montaña de la Vida*, en Vida Nueva 2038 (Abril 1996) 44-46.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Il cristianesimo e le religioni* en La Civiltà Cattolica 1 (Enero-Febrero 1997) 146-183.
- COTE, Richard G., *Pretensiones de exclusividad en la historia de las misiones cristianas* en Concilium 155 (Mayo 1980) 183-192.
- DEMETRIO JIMÉNEZ, J., *Situación actual del diálogo interreligioso*, en Sal Terrae 997 (Enero 1997) 21-36.
- FABC, *Evangelización en el Asia actual*, en Misiones Extranjeras 40-41 (Julio-Octubre 1977) 492-500.
- Texto completo de la FABC I en Misiones Extranjeras 40-41* (Julio-Octubre 1977) 492-499.
- Texto completo de la FABC III en Misiones Extranjeras 74* (Marzo-Abril 1983) 241-253.
- Texto completo de la FABC IV en Misiones Extranjeras 101* (Septiembre-Octubre 1987) 410-428.
- Texto completo de la FABC V en Misiones Extranjeras 120* (Noviembre-Diciembre 1990) 459-474.
- Secretaría de la V Asamblea Bíblica de la FABC, “Nueva Asia, nueva evangelización” en Misiones Extranjeras 156 (Noviembre-Diciembre 1996) 451-456.
- FERNANDES, Walter, *Social Action and Inter-Religious Dialogue* en Vidyajyoti 53 (June 1989) 589-600.

- FLAQUER, Jaume, *Fundamentalismo. Entre la perplejidad, la condena y el intento de comprender*, en *Cristianisme i Justícia*, 77 (Mayo, 1997) 30-31.
- GANGADHARAN, S., *A Hindu View od Dialogue from Saiva Siddhanta and Gandhian Perspectives*, en *Indian Missiological Review*, 2 (July 1991) 7-18.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *Pasado y futuro de la evangelización*, *Cristianismo i Justícia* 51 (Febrero 1993) 20-25.
- GUERRA, S., *San Juan de la Cruz y el diálogo con Oriente* en *Revista de Espiritualidad* 49 (Febrero 1994) 157-174.
- GIL CORIA, Eusebio, *El dialogo interreligioso*, *Estudios Eclesiásticos* 71 (1996) 229-259.
- GISPERT-SAUCH Jorge, "El Cristo asiático" en *Sal Terrae*, 977 (Marzo 1995) 173-185.
- GROOME, Thomas H., "Inculturación: como proceder en un contexto pastoral" en *Concilium* 25 (Febrero 1994) 157-174.
- IZCO, José Antonio, *Introducción a la V Asamblea Plenaria de las Conferencias Episcopales Asiáticas (Bandung, 17-27 de Julio 1990)*, en *Misiones Extranjeras* 120 (Noviembre-Diciembre 1990) 409-427.
- Una lectura de la Redemptoris Missio desde Asia*, en *Misiones Extranjeras* 122 (Marzo-Abril 1991) 117-132.
- 25 años de la FABC. Introducción y comentario a la VI Asamblea*, en *Misiones Extranjeras* 120 (Noviembre-Diciembre 1990) 451-458.
- JOHNSTON, William, *Diálogo con el budismo Zen* en *Concilium* 49 (1969) p. 449.
- KIM, S., *Asia necesita a Cristo*, en *Misiones Extranjeras* 142-143 (Julio-Octubre 1994) 487-494.
- KNITTER, Paul F., *Jesús y otros salvadores* en *Theologica Xaveriana* 46 (1996) 127-140.
- KOCHUPARAMPIL, Xavier, *The St. Thomas christians of India: Ecumenical and Missiological challenges*, en *Exchange* 25 (September 1996) 243-260.
- KÜNG, Hans, "La oración de las religiones en el nuevo contexto internacional" en *Concilium* 232 (Noviembre 1990) 365-370.
- LOBO GAJIWALA, Astrid, *The spirituality of struggle* en *Vidyajyoti* 61 (April 1997) 259-272.
- MARTÍNEZ CAMINO, J. A., *¿Salvación por las religiones fuera de la Iglesia?*, en *Communio*, Segunda Época Año 18 (Marzo-Abril 1996) 84-89.
- MASIÁ, Juan, "El rostro de Buda y las huellas de Cristo" en *Sal Terrae* 7/8 (Julio-Agosto 1990) 549-558.
- ¿Nueva evangelización o nueva inculturación?*, en *Miscelánea Comillas* 49 (1991) p. 509.
- MAURIER, H., *The Christian Theology of Non-Christian religions*, en *Lumen Vitae* 1 (1976) p. 72.
- MELLO, Anthony de, *Un cristiano oriental habla sobre la oración*, en *Concilium* 179 (Noviembre 1982) 400-408.
- METZ, J.B., *Unidad y pluralidad: problemas y perspectivas de la Inculturación* en *Concilium* 224 (Julio 1989) 91-101.

- NEUNER, J., *Listen to the Spirit. Our Mission Today* en Vidyajyoti (Mayo 1997) 289-306.
- NOLAN, Alberto, *El servicio a los pobres y el crecimiento espiritual*, Misiones Extranjeras 96 (Noviembre-Diciembre 1986) 473-489.
- PABLO II, Juan, *La evangelización exige amor y respeto*, en Misiones Extranjeras 146 (Marzo-Abril 1995) 261-270.
- PLANELLS ALMERICH, Jesús, *Notas sobre Inculturación* en Misiones Extranjeras 104 (Marzo-Abril 1988) 137-144.
- PIERIS, Aloysius, *¿Hay sitio para Cristo en Asia?*, en Selecciones de Teología 129 (Enero-Marzo 1994) 25-32.
- PUSHPARAJAN, A., *Mission and Dialogue. Are they contradictory to each other?* *Indian Missiological Review* 2 (July 1991) 55-74.
- PUTHIADAM, I., *Fe y vida cristiana en un mundo religioso pluralista* en Concilium 155 (Mayo 1980) 274-288.
- Dialogue, A Pan-Christian Phenomenon*, en *Indian Missiological Review*, 2 (July 1991) 19-26.
- RAJA, Jesús R., *La Biblia y los libros sagrados de las religiones no-cristianas* en Revista Bíblica 58 (1996) 173-183.
- RATZINGER, J., *Cristo, la fe y el reto de las culturas* en *Communio*, segunda época, Año 18 (Marzo-Abril 1996) 152-170.
- RAYAN, S., *Teología del tercer mundo: ¿hacia donde nos dirigimos a partir de ahora?*, Concilium 219 (Septiembre 1988) 313-331.
- RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, *Dimensión soteriológica de las religiones no cristianas*, en Teología y Catequesis 51 (1994) 65-84.
- RUSCONI, Angelo, *Cristiani e indú a confronto per una cultura dell' armonia* en *Mondo e Missione*, Anno 125, 2 (Febrero 1996) p. 31.
- SAMPATHKUMAR, P.A., *Notes and comments. Lineamenta for the Special Assembly of the Synod of Bishops for Asia*, *Indian theological Studies* 35 (December 1996) 391-411.
- SOBRINO Jon, *La oración de Jesús y del cristiano*, en *Noticias Obreras* 9 (Septiembre 1985) 10-16.
- SOTTOCORNOLA, Franco, *Una casa de oración y encuentro interreligioso en Kumamoto*, en Misiones Extranjeras 110 (Marzo-Abril 1989) 247-255.
- SOUZA, R. De, *Diversas formas de Cristo en Asia* en Concilium 246 (Abril 1993) 207-216.
- TOMKO, Joseph, *La misión cristiana en el Asia de hoy (Discurso a la V Asamblea Plenaria de la FABC)*, en Misiones Extranjeras 120 (Noviembre-Diciembre 1990) 452-458.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés, *El diálogo de las religiones, Fe y Secularidad*, Sal Terrae, Madrid 1992.
- THUMMA, Lucas, *The dynamics of Evangelization in Asia: a shift in Metodology*, PART I, en *Indian theological Studies* 33 (September 1996) 193-232.

- The dynamics of Evangelization in Asia: a shift in Metodology*, PART II, en *India Theological Studies* 33 (September 1996) 193-232.
- VANDANA, Mataji, *Ashram: El rostro indio de la vida religiosa* en *Confer* 115 (Julio-Septiembre 1991) 447-461.
- From dog to God* en *The Tablet*, 3 de Mayo 1997, p 567.
- WESLEY ARIARAJAH, S., *The Ecumenical Impact of Inter-Religious Dialogue*, *The Ecumenical Review*, 2 (April 1997) 213-222.
- WILFRED, Félix, *Asia en el umbral de los 90. Rasgos y procesos socio-culturales emergentes*, *Misiones Extranjeras* 120 (Noviembre-Diciembre 1990) 429-450.
- Imágenes de Jesús en el contexto pastoral asiático. Interpretación de los documentos de la FABC* en *Concilium* 246 (Abril 1993) 269-281.
- ZANNINI, Francesco, *Muslim-christian Dialogue in Bangladesh* en *Islamochristiana* 17 (1991) 131-167.

Bibliografía auxiliar

LIBROS

- AAVV, *Misiones y desarrollo de los pueblos*, Mensajero, Bilbao 1968.
- Estudios de Misionología* (3 vols.), Ediciones Aldecoa, Burgos 1976, 1977 y 1978.
- Los cristianos al servicio de la justicia*, PPC (2 vols.) Madrid 1978.
- Haced discípulos a todas las gentes*. Comentarios y texto de la encíclica «Redemptoris Missio», Edicep, Valencia 1991.
- ABHISHIKTANANDA, Swami, *Tradizione indù e mistero trinitario*, EMI, Bologna 1989.
- ALEMANY, J. Joaquín, *Dos propuestas recientes en teología de las religiones*, Instituto Fe y Secularidad, Memoria Académica (1993-1994) Madrid 1994.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclee de Brouwer, Bilbao 1975.
- BUSTO, José Ramón, *La justicia es inmortal*, Sal Terrae, Santander 1992.
- BIGO, Pierre, *La Iglesia y el tercer mundo*, Sígueme, Salamanca 1975.
- CHARENTENAY, Pierre De, *El desarrollo del hombre y de los pueblos*, Sal Terrae, Santander 1992.
- CAMACHO, Ildefonso, *Doctrina social de la Iglesia, una aproximación histórica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991.
- Práxis cristiana. 3 Opción por la justicia y la libertad*, Ediciones paulinas, Madrid 1986.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992.
- CRUZ, Juan de la, *Obras completas*, (5ª edición crítica), Editorial de Espiritualidad, Madrid 1980.
- DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, última ed; Herder, Barcelona 1965.
- DOCUMENTO FINAL DE LA ASAMBLEA EUROPEA «Paz y Justicia», *Paz y justicia para toda la creación*, PPC, Madrid 1989.
- DOCUMENTOS CONCILIO VATICANO II, B.A.C. Nº 252, Madrid, 1968.
- DUQUOC, Ch., *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Sígueme, Salamanca 1978.
- ELLACURIA Ignacio - SOBRINO, Jon, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación* (2 vols.) Editorial Trotta, Madrid 1990.

- FERRANTE, Nunzio, *Nel mondo per il regno. Dai documenti CEI alla pastorale missionaria*, EMI, Bologna 1984.
- FIORES, S. - GOFFI D. - GUERRA, A., *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, 4ª Ed. Madrid 1991.
- GARCÍA EXTREMEÑO, Claudio, *Una nueva epoca misionera*, San Pablo, MADRID 1994.
- GOIBURU, Joaquín María, *Animación Misionera*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1985.
- GONZÁLEZ CARVAJAL, Luis, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1991.
- HILLMAN, Eugenio, *I pagani sono già cristiani?* Editrice Nigrizia, Bologna 1968.
- JEREMÍAS, Joaquim, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.
- LATOURELLE, Rene, *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1982.
- LOYOLA, Ignacio de, *Obras completas* (2ª Ed.) BAC, Madrid 1963.
- Ejercicios espirituales*, Sal Terrae, Santander 1990.
- MALONEY, Clarence, *Behavior and Poverty in Bangladesh*, University Press Limited, Dhaka 1986.
- MARDONES, José María, *El nuevo interés por las religiones*, Fundación Santa María, Madrid 1996.
- MASSON, J., “Misión” en *DICCIONARIO TEOLÓGICO INTERDISCIPLINAR III*, Sígueme, Salamanca 1982.
- MÜLLER, Karl, *Teología de la misión*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1988.
- MOLTMANN, Jürgen, *La justicia crea futuro*, Sal Terrae, Santander 1992.
- MUNKADA UPANISHADS, *Upanishads*, Utet, Torino 1976.
- OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS, *La misionología hoy*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1987.
- ODIER, Daniel - SMEDT, Marc de, *Las místicas orientales*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1975.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1984.
- SARAIVA MARTINS, José, *Missione e cultura*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1986.
- SECRETARIADO PER I NON CRISTIANI, *Cristiani e Buddhisti*, Ancora, Roma 1971.
- SECRETARIADO PER I NON CRISTIANI, *Cristiani e Induisti, Orientamenti per il dialogo fra cristiani e induisti*, Ancora, Roma 1971.
- SOBHAN, Rehman, *The crisis of external dependence. The political economy of foreign aid to Bangladesh*, University Press Limited, Dhaka 1982.
- TAGORE, Rabindranath, *La cosecha*, Ed. Comunicación, Barcelona, Obras Selectas III, 1986.
- TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid 1982.
- THILS, Gustave, *Las religiones no cristianas*, Ediciones Península, Barcelona 1967.
- TILLICH, Paul, *El futuro de las religiones*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires 1977.

- VISCHER, Lukas, *Documentos de la Comisión Fe y Constitución, 1910-1968 del Consejo Ecuménico de las Iglesias*, BAC, Madrid 1972.
- SENIOR-STUHL MUELLER, *Biblia y Misión*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1985.
- VELA, Jesús Andrés, *Reiniciación Cristiana*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1986.
- XXXII Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Responsabilidad misionera de la Iglesia española*, Ed. Comisión Episcopal de Misiones, Madrid 1979.
- ZUBILLAGA, Félix, *Cartas y escritos de S. Francisco Javier*. BAC, Madrid 1953.
- J. BOSCH, *Para comprender el Ecumenismo*, ed. Verbo Divino, Estella, 1991: "Hablar de ecumenismo es hablar de unidad. Los diferentes tipos de ecumenismo confluyen siempre en la misma realidad: la unidad de los cristianos, la unidad de las iglesias, la unidad de la humanidad".
- También sugiero leer A. MATABOSCH, *La esperanza cristiana en un mundo conflictivo*, Cristiandad, Vitoria 1979, pp 4-24: "Signos visibles de unidad son los distintos organismos que demuestran el deseo de trabajar por la manifestación de la unidad dada en Cristo: El Consejo Ecuménico de las Iglesias, Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad, Las Comuniones Cristianas Mundiales... Recordamos algunos de estos momentos: Edimburgo 1910; Estocolmo 1925; Lausana 1927; Oxford 1937; Edimburgo 1937. Más tarde, con la fundación del Consejo Ecuménico de Iglesias: Amsterdam 1948; Toronto 1950; Lund 1952; Evanston 1954; Nueva Delhi 1961; Montreal 1963; Ginebra 1966; Bristol 1967; Upsala 1968; Nairobi 1975; Cfr. también World Council of Churches, *Nairobi to Vancouver*, 1975-1983. Report of the Central Committee to the Sixth Assembly of Churches, WWC, Geneva 1983

Acción Cultural Cristiana