Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

SIGNOS DE ESPERANZA EN LAS RELACIONES ISLAMO-CRISTIANAS

Catherine Cornille, Daniel Franklin Pilario y Mile Babić (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Stephen Okey y Katherine G. Schmidt

387
SEPTIEMBRE 2020
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

387

SEPTIEMBRE • 2020

TEMA MONOGRÁFICO

SIGNOS DE ESPERANZA EN LAS RELACIONES ISLAMO-CRISTIANAS

Catherine Cornille, Daniel Franklin Pilario y Mile Babić (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Stephen Okey y Katherine G. Schmidt

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

384	FEBRERO 2020 **TEOLOGÍA DECOLONIAL: VIOLENCIAS, RESISTENCIAS Y ESPIRITUALIDADES**
385	ABRIL 2020 **MASCULINIDADES: DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y RELIGIOSOS**
386	JUNIO 2020 **POLÍTICA, TEOLOGÍA Y PODER**
387	SEPTIEMBRE 2020 **SIGNOS DE ESPERANZA EN LAS RELACIONES ISLAMO-CRISTIANAS**
388	NOVIEMBRE 2020 **CAPACIDADES DIFERENTES: POR UNA IGLESIA A LA QUE TODOS PERTENECEN**

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau, O.P. - Presidente
Susan Abraham - Directora
Stan Chu Ilo - Director
Stefanie Knauss - Directora
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Director
Daniel Franklin Pilario, C.M. - Director

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Montreal-Canadá
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Bandar Sunway-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück-Alemania
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Gusztáv Kovács	Pécs-Hungría
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Esther Mombo	Limuru-Kenia
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Carlos Schickendanzt	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
12/a, via Fratelli Kennedy I-25030 Cizzago (BS, Italia)

https://concilium-vatican2.org/

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
Mile Babić, O.F.M.	Bosnia y Herzegovina
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Linda Hogan	Irlanda
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Suecia
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Nicholas Lash	Reino Unido
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Johann-Baptist Metz	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Kenia
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
João J. Vila-Chã, S.J.	Portugal
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía

CONTENIDO

1. Tema monográfico: Signos de esperanza en las relaciones islamo-cristianas

Catherine Cornille, Daniel Franklin Pilario y Mile Babić: *Editorial* 7

Declaraciones y documentos oficiales

1.1. Wilhelmus Valkenberg: Nostra aetate *y encuentros de amistad* 11

1.2. Vebjørn L. Horsfjord: *Una palabra común entre nosotros y vosotros: una portadora de esperanza* 21

1.3. Joshua Ralston: *La migración como momento kairológico para el diálogo entre protestantes y musulmanes* 35

Esperanza mediante el sacrificio y la solidaridad

1.4. William Skudlarek: *Diálogo monástico-musulmán* 47

1.5. Christian S. Krokus: *Martirio y esperanza en el diálogo islamo-cristiano* 59

Signos de esperanza en diferentes partes del mundo

1.6. Albertus Bagus Laksana: *Signos de esperanza para las relaciones cristiano-musulmanas en Indonesia* 71

1.7. Klaus von Stosch: *Colaboración académica en Alemania* 81

1.8. Laurie Johnston: *Escuela de diálogo en Bélgica* 89

1.9. Claudio Monge: *Iniciativas de base en Turquía* 99

1.10. Marinus C. Iwuchukwu: *Colaboración para la paz en Nigeria* .. 107

1.11. Jean Druel: *Hospitalidad y reciprocidad en Egipto* 117

Esperanza en el futuro de las relaciones islamo-cristianas

1.12. Daniel A. Madigan: *Deseo compartido de una visión universal* ... 125

1.13. Asma Afsaruddin: *Una cultura compartida de justicia y reconciliación* 137

2. Foro teológico:

2.1. Stephen Okey: *¿Quién participa en la conversación teológica digital?* 153

2.2. Katherine G. Schmidt: *La generación milenial y la teología pública en una era digital* 161

EDITORIAL

Aunque o porque el islam está histórica y teológicamente muy relacionado con el cristianismo, la relación entre estas dos religiones se describe generalmente en términos de sus desacuerdos, tensiones y conflictos. Desde las Cruzadas hasta la actual guerra contra el terrorismo, la atención se ha centrado en las diferencias teológicas aparentemente irreconciliables entre las dos religiones y en su inevitable discordia social y política. Esta narrativa dominante puede conducir a una cierta desesperación y desesperanza con respecto a la posibilidad de una coexistencia pacífica o armoniosa y un diálogo mutuamente enriquecedor entre las dos religiones. Por lo tanto, es importante contrarrestar esta narrativa con historias de figuras, acontecimientos, movimientos o prácticas que ejemplifiquen el amor genuino y el respeto por el otro religioso, el aprendizaje mutuo y el compromiso con un bien común superior.

Hay ejemplos de esas historias a lo largo de la historia, desde el emperador indio Akbar (1542-1605) hasta el erudito francés Louis Massignon (1883-1962), y desde el período de convivencia en la España medieval hasta la coexistencia relativamente pacífica de musulmanes y cristianos en Indonesia. Muchas personas y grupos participan actualmente en diversos tipos de diálogo constructivo mediante proyectos sociales, intercambios teológicos y actividades visionarias. Es importante llamar la atención sobre estos proyectos para suscitar esperanza e inspiración para el futuro de las relaciones entre musulmanes y cristianos.

Este número de *Concilium* se centra en la evolución reciente y actual de las relaciones entre musulmanes y cristianos. La primera par-

te trata de las declaraciones de los representantes oficiales de las dos tradiciones, la declaración del Vaticano II *Nostra aetate* y las acciones y declaraciones papales desde el lado cristiano, y el documento de 2007 *A Common Word Between Us and You* (Una palabra común entre nosotros y vosotros) desde el lado musulmán. Estos textos demuestran la creciente amistad por parte de los representantes oficiales de ambas tradiciones, y un genuino deseo de practicar una hermenéutica de buena voluntad y hospitalidad. Varios de los artículos del volumen se refieren en particular al documento «Fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común», que fue firmado conjuntamente por el papa Francisco y el gran imán de la Universidad de al-Azhar, Ahamad al-Tayyib, en febrero de 2019. Este documento denuncia enérgicamente todos los actos de violencia cometidos en nombre de la religión y declara «la adopción de una cultura de diálogo como camino; la cooperación mutua como código de conducta; y el entendimiento recíproco como método y norma». Un diálogo que a menudo se descuida es el que se establece entre las iglesias protestantes y el islam. La migración de muchos musulmanes a los países europeos en los últimos cinco años ha desafiado a estas iglesias a desarrollar también directrices más claras para el diálogo.

La segunda parte se centra en importantes modelos de amistad y compromiso entre musulmanes y cristianos, y en particular en la figura de Christian de Chergé, el monje trapense y prior cuya vida y muerte se convirtieron en un testamento del amor al prójimo musulmán. Su testimonio fue la inspiración detrás de la invitación de los musulmanes al diálogo intermonástico, que en sí mismo ha abierto la puerta a un compromiso espiritual más profundo entre las dos tradiciones en varias partes del mundo. La propia concepción y experiencia de De Chergé de «un martirio de amor» como una dedicación de toda la vida al amor de Dios y al amor al prójimo, puede considerarse en sí misma como una expresión de esperanza teológica.

En la tercera parte se presentan ejemplos de relaciones constructivas entre musulmanes y cristianos en diferentes partes del mundo. En Indonesia, tanto los musulmanes como los cristianos están trazando nuevas formas de identidad nacional que incluyen a la otra religión, en parte como reacción a tendencias más extremistas en ambas religiones. En Alemania, el establecimiento de cátedras de teología islámi-

ca en diversas universidades permite un intercambio intelectual fructífero y una conversación constructiva, sobre la base de un patrimonio intelectual y filosófico común. En Bélgica, el modelo de la Escuela Católica de Diálogo trata de equilibrar la identidad confesional con las aptitudes necesarias para vivir en una sociedad pluralista y, por lo tanto, puede llegar a desempeñar un papel ejemplar y mediador dentro de la comunidad más amplia. En Turquía se han producido importantes avances, tanto a nivel institucional como local. Varios papas han rezado junto con líderes musulmanes, y las organizaciones locales han tratado de llenar los vacíos de ignorancia y malentendido entre las dos comunidades. En Nigeria han surgido numerosas organizaciones interreligiosas musulmanas y cristianas que trabajan para contrarrestar los actos de violencia cometidos por grupos extremistas como Boko Haram. Y en los últimos cinco años, el Instituto Dominicano de Estudios Orientales de Egipto también ha sido testigo de un aumento del interés de las instituciones y personas islámicas, deseosas de colaborar y aprender de la erudición en ciencias humanas.

Al centrarse en el futuro de las relaciones entre musulmanes y cristianos en la cuarta parte, la atención del lado cristiano se sitúa en el reconocimiento mutuo tanto de la universalidad como de la particularidad de las enseñanzas en pugna de las dos religiones, en el reconocimiento del fracaso moral de ambas tradiciones y en el deseo mutuo de colaboración académica y de investigación religiosa mutua. En el lado musulmán, la esperanza para el futuro se extrae de las diversas organizaciones, tanto cristianas como musulmanas, que defienden los derechos de ambas religiones a practicar su fe, y de nuestra creencia común en un buen Dios que debe ser un «escudo contra la pérdida de la esperanza».

En el *Foro teológico*, dos teólogos mileniales reflexionan sobre las implicaciones de la era digital para la realización de la teología pública. Ambos señalan la ambivalencia de los medios digitales para la difusión de la teología. Si bien facilita la comunicación de ideas teológicas seriamente consideradas al público en general, también abre la proliferación de posiciones teológicas incendiarias y a menudo desinformadas que amenazan la calidad del discurso teológico y la unidad de la tradición.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Wilhelmus Valkenberg *

NOSTRA AETATE Y ENCUENTROS DE AMISTAD

Este artículo describe el desarrollo de las relaciones oficiales en los «diálogos diplomáticos» internacionales entre los líderes religiosos cristianos y musulmanes durante las cinco décadas transcurridas desde la declaración *Nostra aetate*. Los encuentros amistosos que se han desarrollado en este tiempo son, ciertamente, signos de esperanza, si bien los desarrollos políticos parecen a menudo contrarrestar esos avances.

En la declaración sobre la relación de la Iglesia católica con las religiones no cristianas, *Nostra aetate* (1965), los obispos del Concilio Vaticano II describieron acertadamente la historia de las relaciones entre cristianos y musulmanes como una historia con «no pocas desavenencias y enemistades»[1]. Si bien es cierto que estas enemistades son más características de las relaciones históricas entre cristianos y musulmanes que los diálogos y los encuentros amistosos, pueden, no obstante, hallarse ciertos signos de esperanza, como el encuentro entre san Francisco de Asís y el sultán al-Malik al-Kamil en Damieta (Egipto) en 1219, conmemorado en

* Wilhelmus (Pim) Valkenberg estudió Teología y Ciencias Religiosas en los Países Bajos, donde trabajó en la Universidad Radbou de Nimega durante veinte años antes de proseguir su docencia e investigación en los Estados Unidos. En la actualidad es catedrático de Religión y Cultura en la Universidad Católica de América (Washington D.C.). Se interesa especialmente en la teología comparada, el diálogo interreligioso y las relaciones entre el islam y el cristianismo.

Dirección: 4911 Crowson Avenue, Baltimore MD 21212 (Estados Unidos). Correo electrónico: valkenberg@cua.edu

[1] Pim Valkenberg y Anthony Cirelli (eds.), *Nostra Aetate: Celebrating 50 Years of the Catholic Church's Dialogue with Jews and Muslims* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2016), xxi.

bastantes lugares en 2019. El reciente aumento de los encuentros de amistad entre cristianos y musulmanes ciertamente da más razones para tener esperanza, incluso si no cuenta toda la historia[2]. En esta contribución me centraré en las declaraciones y documentos oficiales que ratifican este aumento de los encuentros amistosos, especialmente por parte de la Iglesia católica, entendiendo que estas declaraciones y documentos serán analizados desde otras comunidades cristianas y musulmanas en otros artículos de este número de *Concilium*. Comienzo con el primer signo de un nuevo aprecio de los musulmanes como partes del diálogo en los documentos del Vaticano II y del papa Pablo VI. Añadiré más brevemente unos análisis de las contribuciones hechas por el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y su Comisión para las Relaciones Religiosas con los musulmanes, y por los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI. Concluyo con la impresión de la nueva dirección del diálogo con los musulmanes iniciada por el papa Francisco.

I. «Con aprecio»: un nuevo aprecio por los musulmanes

El tercer párrafo de la declaración *Nostra aetate* comienza con las palabras «La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes»[3]. El texto continúa enumerando bastantes puntos de similitud:

> Adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma como se sometió a Dios Abrahán, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por

[2] Véase también Douglas Pratt, «Initiative and Response: The Future of Muslim – Christian Dialogue», en Paul Hedges (ed.), *Contemporary Muslim – Christian Encounters: Developments, Diversity and Dialogues* (Londres: Bloomsbury, 2015), 117-133.

[3] *Nostra aetate* 3, en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html

> ello, aprecian además el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por tanto, aprecian la vida moral, y honran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno[4].

Esta enumeración de la fe, la praxis y la espiritualidad de los musulmanes indica una fuerte base común. Es posible distinguir al menos cinco elementos en este texto que servirán de guía para futuros encuentros amistosos entre católicos y musulmanes. En primer lugar, *Nostra aetate* afirma claramente que los cristianos y los musulmanes adoran al único Dios. Parece ser una afirmación radical con pocos precedentes en la historia, aunque el texto del documento contiene una nota a pie de página que hace referencia a una carta del papa Gregorio VII a al-Nasir, rey de Mauritania, escrita en 1076 como para subrayar la continuidad de la doctrina[5]. En la historia reciente, esta continuidad se afirma más claramente en la constitución dogmática *Lumen gentium*, donde la Iglesia dice que los musulmanes «junto con nosotros adoramos al Dios único y misericordioso». El segundo elemento es la referencia algo enrevesada a Abrahán: «así como Abrahán, con quien la fe del islam está felizmente ligada, se sometió a Dios». El Concilio reconoce el hecho de que el islam considera a Abrahán un modelo de «quien se somete a Dios» (*musulmán* en árabe), como ya lo hizo en el texto de *Lumen gentium* 16: «los musulmanes, que profesando tener la fe de Abrahán, junto con nosotros adoran al Dios único y misericordioso»[6]. Siguiendo los pasos del islamólogo francés Louis Massignon (1883-1962), el Concilio Vaticano II reconoce que los musulmanes afirman compartir la fe de Abrahán, aunque existe cierta vacilación en hacer de esto una característica común de las llamadas «religiones abrahámicas»[7]. El tercer elemento de aprecio por los musulmanes consiste en una diferencia y un posible camino a seguir: Los musulmanes no reconocen a Jesús como Dios, pero lo

[4] Ibídem.

[5] Véase Gavin D'Costa, *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews & Muslims* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 205-208.

[6] Traducción según www.vatican.va. Véase también D'Costa, *Vatican II,* 169-175.

[7] Véase también Pim Valkenberg, «¿Tiene futuro el concepto "religiones abrahamíticas"?», *Concilium* 313 (2005) 115-124.

veneran como profeta. Mientras que la negación de la divinidad de Cristo ha sido tomada por algunos cristianos como una razón para negar la posibilidad de cualquier diálogo teológico con el islam, otros teólogos cristianos y musulmanes han explorado con éxito las posibilidades de este diálogo teológico en relación con Jesús[8]. En comparación, el cuarto elemento pone de relieve una nota muy positiva: los musulmanes honran a María como la madre virgen de Jesús y a veces la invocan con devoción. Este aspecto devocional crea un espacio para nuevas dimensiones en las relaciones cristiano-musulmanas[9]. El quinto elemento conecta la expectación del día del juicio, que es un elemento central en el Corán, con la noción de responsabilidad humana y así con los elementos morales y prácticos de la fe islámica. De hecho, es esta dimensión ética y práctica del diálogo la que se destaca al final de *Nostra aetate* 3: «El Sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres»[10]. Estas palabras son relevantes porque determinan el tipo de diálogo que es favorecido por las autoridades vaticanas en su contacto con los musulmanes: un diálogo que se centra en los valores éticos y las posibilidades de colaboración práctica, y no en un diálogo específicamente teológico, como es el caso en la relación con los judíos[11].

[8] Véase, entre otros, Oddbjorn Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam* (Londres 2010); Mona Siddiqui, *Christians, Muslims & Jesus* (New Haven 2013); Zeki Saritoprak, *Islam's Jesus* (Gainesville 2014); Klaus von Stosch y Mouhanad Khorchide, *Streit um Jesus: muslimische und christliche Annäherungen* (Paderborn 2016); Mustafa Akyol, *The Islamic Jesus* (Nueva York 2017).

[9] Véase Mary Thurlkill, *Chosen Among Women: Mary and Fatima in Medieval Christianity and Shi'ite Islam* (Notre Dame, IN, 2007); Rita George-Tvrtlović, *Christians, Muslims, and Mary: A History* (Nueva York 2018).

[10] *Nostra aetate* 3.

[11] En *Nostra aetate* 4 se menciona el estudio bíblico y teológico como una fuente importante para la comprensión y estima en relación con los judíos. Este elemento está ausente en *Nostra aetate* 3. Véase Pim Valkenberg, «The Academic Reception of *Nostra Aetate*», en *Nostra Aetate: Celebrating 50 Years of the Catholic Church's Dialogue with Jews and Muslims*, 253-263.

II. La Iglesia católica y el diálogo después de *Nostra aetate*

La historia del Vaticano II comenzó con su anuncio por el papa Juan XXIII en enero de 1959 y terminó bajo el pontificado de Pablo VI en diciembre de 1965. Las influencias de ambos papas son claramente visibles en el *Nostra aetate*, pero también en los *dicasterios* permanentes o formas de administración que se fundaron para garantizar una implicación duradera de la Iglesia católica romana en el diálogo mundial. Después de que el historiador francés Jules Isaac se reuniera con el papa Juan XXIII en 1960 para recordarle la fatídica historia de la enseñanza de la Iglesia sobre el desprecio, el Papa quiso incluir una declaración sobre los judíos en los documentos del Concilio y pidió al recién instituido Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos que preparara tal documento. La historia de *Nostra aetate* comenzó así con un documento sobre la relación con los judíos, y esta relación se ha mantenido bajos los auspicios del Secretariado —posteriormente Pontificio Consejo— para la Promoción de la Unidad de los Cristianos desde entonces. Sin embargo, el papa Pablo VI quería incluir el diálogo con los musulmanes, tal como anunció en su viaje a Tierra Santa en enero de 1964 y en su encíclica *Ecclesiam suam*[12]. Por consiguiente, el secretariado agregó a especialistas en el islam y las religiones asiáticas orientales entre los redactores de *Nostra aetate* en octubre de 1964. La mayoría de ellos eran misioneros consejeros de los obispos de las zonas donde trabajaban en Asia o en Oriente Medio[13]. En las actividades del Secretariado para los No Cristianos, instituido por Pablo VI en 1964 y renombrado Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso por Juan Pablo II en 1988, las relaciones entre diálogo y misión ocupa-

[12] Papa Pablo VI, «Mensaje al mundo», Belén, 6 de enero de 1964, en http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640106_epiphanie.html. Véase Francesco Gioia (ed.), *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-2005)* (Boston: Pauline Books and Media, 2006), 159.

[13] Pim Valkenberg, «*Nostra Aetate*: Historical Contingency and Theological Significance», en *Nostra Aetate: Celebrating 50 Years of the Catholic Church's Dialogue with Jews and Muslims*, 6-26 (información basada en los diarios del Concilio de J. Willebrands y Y. Congar).

ron el centro, tal como aparece en los títulos de los dos documentos más importantes que publicó: «Reflexiones y orientaciones sobre el diálogo y la misión» (1984) y «Diálogo y proclamación» (1991)[14]. Por importantes que puedan ser estos documentos, los encuentros y formas de colaboración con organizaciones asociadas son probablemente los desarrollos más importantes facilitados por el Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso en los cincuenta años transcurridos desde *Nostra aetate*, y esto es cierto para el diálogo con los musulmanes[15]. Un texto merece especial atención porque fue escrito específicamente con la mirada puesta en el diálogo entre cristianos y musulmanes: «Directrices para el diálogo entre cristianos y musulmanes», publicado originalmente en 1970 y reescrito por el padre Maurice Borrmans M. Afr. (1925-2017) en colaboración con el padre Arij Roest Crollius[16]. El documento comienza con una descripción de los interlocutores en el diálogo, haciendo hincapié en la diversidad del mundo del islam. En el segundo capítulo se esbozan los diferentes lugares y vías de diálogo, distinguiendo entre el «diálogo de la convivencia» básico y los niveles y formas más específicos de los diálogos entre creyentes. En el capítulo central se recomienda un método específico de aproximación al islam, en el que los cristianos empiezan a examinar las prácticas de los musulmanes y luego proceden a discernir los valores e ideas que subyacen a esas prácticas. A continuación, sigue un capítulo práctico que investiga las formas de

[14] Traducciones en inglés en *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II (1963-2005)*, 1116-1129 y 1156-1189.

[15] Un breve estudio realizado por el cardenal Cardinal Tauran, presidente del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso entre 2007 y su muerte en 2018, en *Nostra Aetate: Celebrating 50 Years of the Catholic Church's Dialogue with Jews and Muslims*, 93-99. Estudios más extensos en una perspectiva ecuménica: Clare Amos, «Vatican and World Council of Churches Initiatives: Weaving Interreligious Threads on Ecumenical Looms», en Paul Hedges (ed.), *Contemporary Muslim – Christian Encounters*, 185-200; Risto Jukko, Douglas Pratt y Michael Ipgrave, «The Churches and Christian – Muslim Relations», en David Thomas (ed.), *Routledge Handbook on Christian – Muslim Relations* (Londres y Nueva York: Routledge, 2018), 247-256.

[16] Se publicó una traducción en inglés con el título *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims* (Mahwah N.J. / Nueva York: Paulist Press, 1990).

superar los prejuicios mutuos: no solo las formas cristianas de islamofobia, sino también los prejuicios musulmanes contra el cristianismo. El capítulo termina con un relato aleccionador de los obstáculos que quedan. En la línea del capítulo cinco sugiere una serie de áreas en las que los cristianos y los musulmanes pueden cooperar a nivel práctico: el cuidado de la creación de Dios, el servicio a la humanidad y la promoción de la dignidad humana. El capítulo seis, por último, enumera las posibles áreas de cooperación religiosa que pueden conducir a un desarrollo de la espiritualidad abierto al enriquecimiento mutuo. El documento ofrece sugerencias para fomentar el diálogo entre los cristianos católicos y los musulmanes a nivel práctico y espiritual, no tanto a nivel teológico. Este es el enfoque básico que también adoptaría el papa Juan Pablo II.

III. Los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI

Es posible observar una fuerte continuidad entre los esfuerzos del papa Juan Pablo II (1978-2005) y el papa Benedicto XVI (2005-2013), ya que el cardenal Joseph Ratzinger fue prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe desde 1981 hasta que se convirtió en Papa y, por lo tanto, estuvo estrechamente vinculado a todas las iniciativas interconfesionales en las que participó el papa Juan Pablo II. No siempre estuvo de acuerdo con las iniciativas de Juan Pablo, como la organización de un día de oración por la paz mundial en Asís en 1986. Se trataba de un acontecimiento ecuménico e interreligioso a gran escala en el que los representantes de las distintas religiones oraban en diferentes lugares antes de reunirse con el Papa en una ceremonia de clausura[17]. Aunque el evento fue organizado como una forma de orar en presencia del otro, y no como «orar juntos», bastantes católicos conservadores lo criticaron como un

[17] La foto de esta ceremonia de clausura se ha utilizado muchas veces, por ejemplo, en la portada del libro de Byron Sherwin y Harold Kasimow (eds.) *Juan Pablo II y el Diálogo Interreligioso* (Maryknoll NY: Orbis, 1999). A la derecha del Papa están los representantes de las tradiciones cristianas y a su izquierda los representantes de las religiones de la India meridional y oriental. Por el contrario, los judíos y los musulmanes están visiblemente ausentes en esta imagen.

golpe de sincretismo y relativismo[18]. El cardenal Ratzinger, que se encontraba entre estos críticos, participaría sin embargo en posteriores celebraciones del Día Mundial de la Oración por la Paz, por ejemplo, en su 25º aniversario en 2011. Aunque se pueden encontrar diferencias sustanciales en las opiniones teológicas de ambos papas sobre las relaciones interreligiosas, estas diferencias parecen desvanecerse en vista del gran impacto simbólico de estos encuentros. Por ejemplo, el papa Benedicto pronunció un discurso muy controvertido sobre la armonía de la fe y la razón cuando visitó a sus antiguos colegas de la Universidad de Ratisbona en septiembre de 2006, pero pareció rezar junto al imán en la Mezquita Azul cuando visitó Estambul un mes después[19]. Al mismo tiempo, la interacción espontánea con personas de otras religiones parecía ser más natural para el obispo polaco de orientación pastoral, que estaba influido por profundas amistades con los judíos desde el principio de su carrera eclesiástica, que para el teólogo de Baviera, que tendía a rehuir las interacciones con los estudiantes revolucionarios de Tubinga y se centraba más en la preservación de la identidad de la tradición cristiana. Hay que decir que la percepción de las diferencias entre los dos papas está fuertemente influida por el cambio en la receptividad hacia las diferentes religiones en Europa desde finales de la década de 1990 en adelante. Ciertamente, después del 11 de septiembre de 2001, la relación con los musulmanes comenzó a cobrar importancia tanto en el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso como en la Oficina Interreligiosa del Consejo Mundial de Iglesias, mientras que al mismo tiempo cobraron importancia las voces cristianas conservadoras que denunciaban los puntos comunes teológicos con el islam[20]. Anja Middelbeck-Varwick resume muy bien este cambio diciendo que cuando el papa Juan Pablo II, en su alocución

[18] Sobre el contenido del Día Mundial de Oración por la Paz, véase *Bulletin Secretariatus pro non Christianis* 22 (1987) 11-60. Para una reflexión teológica, véase Gerda Riedl, *Modell Assisi: christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext* (Berlín 1998).

[19] El discurso en Ratisbona pertenece a los antecedentes del «Common Word document», que será discutido en el siguiente artículo de este número.

[20] Véanse los detalles en Amos, «Vatican and World Council of Churches Initiatives», 194-198.

a los jóvenes musulmanes en Casablanca (1985), decía que «nosotros creemos en el mismo Dios, el único Dios, el Dios vivo», la gente estaba de acuerdo con él y lo alababa. En cambio, cuando el papa Francisco repite las mismas palabras en declaraciones recientes, parecen como «osadas» o «valientes», y no son aceptadas por un buen número de cristianos en Europa[21]. La era del papa Francisco nos da signos de esperanza en dos aspectos: su nuevo enfoque sobre el diálogo islámico-cristiano y un cambio del centro de este diálogo desde Occidente hacia Oriente Medio.

IV. Diálogo y fraternidad humana: el papa Francisco

Cuando el papa Francisco anunció su visita a Palestina y Tierra Santa en 2014, seguía los pasos de sus predecesores. Sin embargo, existía una diferencia significativa: incluyó a un amigo judío y otro musulmán en la delegación papal. Su amistad con el rabino Abraham Skorka es famosa y data de antes de que Jorge Bergoglio se convirtiera en el arzobispo de Buenos Aires[22]. El segundo gesto significativo que hizo el papa Francisco fue invitar a los presidentes de Israel y Palestina, Simon Peres y Mahmud Abás, a una «Cumbre de oración» con él y con el patriarca Bartolomé en los jardines del Vaticano un mes después. Este gesto es característico del papa Francisco, quien ha enfatizado la necesidad de la oración en muchas ocasiones en sus encuentros interreligiosos[23]. Otra característica del acercamiento del papa Francisco a los encuentros interreligiosos es

[21] Véase Middelbeck-Varwick, *Cum Aestimatione*, 218. Véase también Pim Valkenberg, «A Common Word or a Word of Justice? Two Qur'anic Approaches to Christian-Muslim Dialogue», en Yazid Sai y Lejla Demiri (eds.), *The Future of Interfaith Dialogue. Muslim – Christian Encounters through «A Common Word»* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 192-203.

[22] Véase Abraham Skorka, «Foreword: Who is Jorge Bergoglio?», en Harold Kasimov y Alan Race (eds.), *Pope Francis and Interreligious Dialogue: Religious Thinkers Engage with Recent Papal Initiatives* (Cham: Springer, 2018), vii-xii.

[23] En su primera alocución en el balcón después de ser nombrado, el papa Francisco pidió al pueblo que rezara por él. Para referencias a la oración en los encuentros interreligiosos, véase *Pope Francis and Interreligious Dialogue,* 26, 42, 52, 57, 69 y 72.

el énfasis que pone en la amistad y la fraternidad humanas[24]. Recientemente, esta característica se ha hecho eminentemente visible en el documento que el papa Francisco firmó con Ahmad el-Tayyeb, el gran imán de al-Azhar, en Abu Dabi el 4 de febrero de 2019, titulado «Fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común»[25]. Aunque es demasiado pronto para saber si este documento tendrá mejor acogida que la mayoría de los documentos interreligiosos, las dos partes implicadas quieren tomárselo en serio publicando documentos de seguimiento y nombrando un comité —que ahora incluye también a rabinos judíos— que coordine las acciones futuras[26]. Otro signo de esperanza en las relaciones cristiano-musulmanas es que el centro de gravedad parece moverse desde Europa hacia el Medio Oriente, ya que el Vaticano —y en ciertas ocasiones también el Consejo Mundial de Iglesias— está ahora más frecuentemente involucrado en iniciativas que tienen su origen en países como Jordania, Marruecos, Arabia Saudita, Irán y los Emiratos Árabes Unidos[27]. Aunque es evidente que esas iniciativas suelen servir a objetivos políticos, es significativo que se esté empezando a desarrollar una gruesa red de encuentros interreligiosos entre cristianos y musulmanes que no se deshará fácilmente con futuras reacciones. El hecho de que esta red se desarrolle en la zona en la que los cristianos son ahora minorías cada vez más reducidas da ciertamente motivos de esperanza.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[24] Véase James L. Fredericks, «Nostra Aetate and Pope Francis: Reflections on the Next Fifty Years of Catholic Dialogue with Buddhists», en Valkenberg y Cirelli (eds.), *Nostra Aetate: Celebrating 50 Years of the Catholic Church's Dialogue with Jews and Muslims*, 43-57.

[25] El documento ha sido publicado en el sitio web del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso: https://www.pcinterreligious.org/document-human-fraternity-translations

[26] Véase https://www.pcinterreligious.org/documents-on-human-fraternity

[27] Desde el punto de vista de la Iglesia católica es crucial la implicación del cardenal Miguel Ángel Ayuso Guixot (España) y mons. Khaled Akashed (Jordania), presidente y secretario de la Comisión para las Relaciones Religiosas con los Musulmanes del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso.

Vebjørn L. Horsfjord *

UNA PALABRA COMÚN ENTRE NOSOTROS Y VOSOTROS: UNA PORTADORA DE ESPERANZA

El documento *A Common Word Between Us and You* (Una palabra común entre nosotros y vosotros) fue publicado por un gran grupo de líderes e intelectuales musulmanes en octubre de 2007. Centrándose en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo, invitaba a los líderes cristianos a comprometerse en un diálogo. Muchos líderes eclesiásticos aceptaron con entusiasmo la invitación y durante los años siguientes la iniciativa musulmana dio sus frutos: numerosas conferencias islamo-cristianas y proyectos de cooperación en todo el mundo, con la implicación de una gran gama de cristianos, desde ortodoxos hasta evangélicos. Ha inspirado la cooperación interreligiosa más allá del eje islamo-cristiano y puede seguir haciéndolo en años venideros.

La Asamblea General [de Naciones Unidas] proclama la primera semana de febrero de cada año Semana Mundial de la Armonía Interconfesional entre todas las religiones, confesiones y creencias; 3. Alienta a todos los Estados a que durante esa semana presten apoyo, con carácter voluntario, a la difusión del mensaje de la armonía interconfesional y la buena voluntad en las iglesias, las mezquitas, las sinagogas, los templos y otros lugares de culto del mundo, sobre la base del amor a Dios y al

* Vebjørn L. Horsfjord es profesor de Ciencias Religiosas en la Inland Norway University of Applied Sciences. Es autor de *Common Words in Muslim-Christian Dialogue. A Study of Texts from the Common Word Dialogue Process* (Brill Rodopi, 2018). Ha publicado sobre relaciones interreligiosas y la tradición ortodoxa y los derechos humanos, como también sobre la cooperación interreligiosa y sobre el cristianismo global en Noruega.

Dirección: Inland Norway University of Applied Sciences, PO Box 400, 2418 Elverum (Noruega). Correo electrónico: vebjorn.horsfjord@inn.no

prójimo o del amor al bien y al prójimo, cada uno según las propias tradiciones o convicciones religiosas[1].

En noviembre de 2020 se cumplirá el 10º aniversario de la resolución unánime de la Asamblea General de Naciones Unidas que instituyó la Semana Mundial de la Armonía Interconfesional. Con su lenguaje semiteológico sobre Dios y el bien, claramente inspirado en el lenguaje bíblico sobre el amor a Dios y al prójimo, la resolución es inusual, pero también refleja un deseo ampliamente compartido de contrarrestar las narraciones de las crecientes tensiones interreligiosas. La resolución fue propuesta por el Reino de Jordania. A través de Jordania y su Instituto Real Aal al-Bayt para el Pensamiento Islámico (RABIIT, siglas en inglés) de Ammán, existe una línea indirecta, pero clara, desde la controvertida conferencia del papa Benedicto XVI en Ratisbona en septiembre de 2006 hasta la Semana Mundial de la Armonía Interconfesional. En 2009, el Papa utilizó un lenguaje similar al de la resolución de las Naciones Unidas cuando se dirigió a los líderes musulmanes en la mezquita de Al-Aqsa en Jerusalén: «El amor indiviso al único Dios y la caridad hacia el prójimo se convierten en el eje alrededor del cual gira todo lo demás»[2]. La idea de que el doble mandamiento del amor debería ser la base de la comprensión interreligiosa tuvo su origen en el documento *Una palabra común entre nosotros y vosotros* (ACW, siglas en inglés) de octubre de 2007, un texto de unas veinte páginas que 138 líderes e intelectuales musulmanes de relevancia enviaron como carta abierta al Papa y los líderes cristianos.

Este documento se convirtió en una de las iniciativas más dinámicas para el diálogo entre cristianos y musulmanes en la primera déca-

[1] Asamblea General de Naciones Unidas, Resolución adoptada sobre la *Semana Mundial de la Armonía Interconfesional*, 20 de octubre de 2010, en https://undocs.org/es/A/RES/65/5 (consulta: 24-11-2019).

[2] Benedicto XVI, *Discurso del Santo Padre en la explanada de las mezquitas de Jerusalén*, en https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090512_gran-mufti.html (consulta: 22-11-2019). Tom Heneghan, «At Dome of Rock, Benedict uses Muslims' argument to Muslims», Reuters [Online], (2009): http://blogs.reuters.com/faithworld/2009/05/12/at-dome-of-rock-benedict-uses-muslims-argument-to-muslims/ (consulta: 22-11-2019].

da de este siglo, y sigue produciendo sus frutos. Presentaré en lo que sigue el contenido y el trasfondo del documento. Luego compartiré algunos comentarios críticos antes de pasar a extraer cuatro aspectos del ACW y el subsiguiente proceso de diálogo que sugiero que lleven esperanza para el futuro: el uso de la tecnología moderna para promover el entendimiento interreligioso; la aplicación de una «hermenéutica de buena voluntad» en los encuentros interreligiosos; el potencial del ACW para funcionar como una declaración *Nostra aetate* de corte islámico, y el carácter de todo el proceso de diálogo de actuación y modelización para las iniciativas de diálogo local.

I. Contenido y trasfondo

El argumento central del documento se explicita en el primer párrafo: «La unidad de Dios, la necesidad de amarlo y la necesidad de amar al prójimo, constituye la base común entre el islam y el cristianismo». Los autores sostienen que este fundamento común, sobre el que deberían encontrarse el islam y el cristianismo, puede encontrarse en las sagradas escrituras de ambas tradiciones. El texto, que tiene el aroma de un tratado teológicos, contiene citas extensas del Corán (30 % de todo el texto) y de la Biblia (10 %), como también una serie de hadices. En sus tres partes se habla primero del amor a Dios, luego del amor al prójimo, y por último se argumenta que los cristianos y los musulmanes deben entablar un diálogo y una cooperación basándose en el terreno común identificado en las dos primeras partes.

La afirmación nuclear de que la fe en un solo Dios y los dos mandamientos gemelos es compartida por musulmanes y cristianos (como también por judíos) no es nueva. Sin embargo, es novedoso que un texto firmado por un amplio grupo de eruditos musulmanes use sistemáticamente conceptos que tienen su origen en la Biblia como un prisma para entender el Corán. Los términos específicos que ordenan amar a Dios y al prójimo, y la idea de que estos son «mandamientos», no se encuentran en el Corán ni en otra tradición islámica. En el ACW una serie de citas centrales del Corán y de los hadices se interpretan a la luz de estos conceptos bíblicos y se muestran —en opinión de los autores— como equivalentes a estos. El significado

sustantivo y teológico de esta equivalencia se refuerza con una referencia a la convicción islámica de que los personajes centrales de la tradición judía y cristiana, incluidos Moisés y Jesús, eran profetas enviados por Dios, y que Mahoma, como mensajero final, en principio no trajo «nada nuevo». Esto se expone en el ligeramente intrincado pero muy importante párrafo final de la parte del texto que trata del amor a Dios:

> Ahora quizás podamos entender las palabras [de Mahoma] «Lo mejor que he dicho —yo mismo y los profetas que vinieron antes de mí—» como la equiparación de la fórmula bendita «No hay más dios que Dios, él solo, no tiene asociado, suya es la soberanía y suya es la alabanza y tiene poder sobre todas las cosas» precisamente con el «primero y más grande mandamiento» de amar a Dios con todo el corazón y el alma, como se encuentra en varios lugares de la Biblia.

Los autores encuentran el equivalente de la tradición islámica al mandamiento del amor al prójimo en el hadiz «Ninguno tiene fe hasta que ame a su prójimo como a sí mismo». Aunque este texto no ordena literalmente el amor al prójimo, constituye un raro ejemplo en las escrituras islámicas en el que se relacionan entre sí las palabras «amor» y «prójimo»[3].

Cuando se publicó el documento contenía una lista de 138 signatarios. Las firmas son parte integral de su mensaje. Entre los eruditos y líderes islámicos se encontraban algunos de los más prominentes representantes del mundo del islam sunita y chiita, y representan a 40 países diferentes. La lista transmite el mensaje de que el documento es más que un tratado teológico: en él escuchamos la voz de diversos y sin embargo unificados representantes del islam.

Los signatarios se enumeraron por orden alfabético (según la ortografía inglesa de sus nombres) y ninguno fue identificado como el autor principal. Sin embargo, desde el principio se supuso que el documento había sido escrito en gran medida por el príncipe Ghazi bin Muhammad de Jordania, primo del rey Abdullah II y

[3] Oddbjorn Leirvik, «'Aw qāla: 'Li-jārihi': some observations on brotherhood and neighborly love in Islamic tradition», *Islam and Christian-Muslim Relations* 21 (2010) 357-372.

director del Instituto Aal al-Bayt. Más tarde, Ghazi hizo saber que no solo era un autor principal, sino el único autor del ACW[4].

Un año antes de ACW, el príncipe Ghazi, junto con otros 37 líderes islámicos, había publicado otra carta abierta dirigida al papa Benedicto. Esta primera carta abierta fue una reacción directa a la conferencia del Papa en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 en la que se le escuchó asociar el islam con la violencia. La carta invitaba al Papa a continuar el diálogo sobre temas de interpretación de las escrituras islámicas en los que, según Ghazi, estaba equivocado. Como seguimiento directo, se comenzó a trabajar en la ACW.

Al igual que la primera carta abierta, *Una palabra común* se dirige en primer lugar al Papa, y luego a una serie de otros 26 altos líderes de la Iglesia. La lista de destinatarios refleja la lista de firmantes y sugiere que la ACW inicia un intercambio entre los más altos representantes de los cristianos y los musulmanes del mundo.

II. El proceso de diálogo de ACW

No está del todo claro qué resultado esperaban el príncipe Ghazi y sus colaboradores de *Una palabra común*, pero no hay duda de que auguraban alguna forma de respuesta de los principales líderes de la Iglesia[5]. De hecho, algunas de esas respuestas fueron parte integrante de la publicación cuidadosamente gestionada del documento cuando el obispo (anglicano) de Londres y el arzobispo de Canterbury ofrecieron inmediatamente sus breves pero agradecidas observaciones. Sin embargo, el Papa fue lento en responder. A largo plazo, el Vaticano

[4] Ghazi bin Muhammad, «The genesis of "A Common Word"», en *A Common Word between us and you: 5-year anniversary edition* (Ammán: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2012), 131..

[5] Sorprende la ausencia, en la mayoría de los debates sobre ACW, de las referencias a Feisal Abdul Rauf, que tres años antes de este documento propuso un argumento similar de forma muy semejante en su libro *What is right with Islam: a new vision for Muslims and the West* (San Francisco: Harper, 2004). Rauf se encuentra entre los signatarios del ACW, pero en ninguna parte se le acredita como contribuyente a su contenido esencial.

se puso al día e hizo de Ghazi y *Una palabra común* una de sus prioridades en el diálogo católico-musulmán. Se creó el foro católico-musulmán y se reunió por primera vez en Roma en noviembre de 2008 para discutir precisamente «El amor a Dios, el amor al prójimo». Se reunieron de nuevo en 2011, 2014 y 2017. El arzobispo de Canterbury, Rowan Williams, siguió sus primeros comentarios de acogida con consultas intracristianas (ecuménicas) así como una conferencia, de alto perfil, cristiano-musulmana en Cambridge. También elaboró un texto teológico sustantivo, considerablemente más largo que la propia *Una palabra común*, en el que respondía a varios de los temas presentes en la carta de los dirigentes musulmanes[6].

En los Estados Unidos, los teólogos cristianos de la Universidad de Yale escribieron una respuesta elogiosa y recogieron firmas de altos líderes cristianos del territorio estadounidense, en particular una amplia gama de líderes evangélicos. Su texto, también de naturaleza teológica, fue presentado al público como un anuncio a toda página en el *New York Times* un mes después de la publicación de la ACW, en noviembre de 2007. Posteriormente se celebró una conferencia de alto nivel de líderes cristianos y musulmanes de prestigio en Yale, así como otra en la Universidad de Georgetown en Washington DC.

El Consejo Mundial de Iglesias —como el Vaticano— hizo de Ghazi y RABIIT un socio clave en el diálogo con el mundo musulmán. Su cooperación subrayaba el potencial de pacificación de la comprensión interreligiosa. Esta cooperación se centró especialmente en Nigeria con varias iniciativas concretas para mejorar las relaciones islamo-cristianas en este país dividido entre cristianos y musulmanes y acosado por los enfrentamientos violentos y el terrorismo. Ghazi realizó una misión de alto nivel al país junto con el secretario general del CMI, Olav Fykse Tveit.

El sitio web de *A Common Word* documenta un vasto número de respuestas al documento de otros líderes cristianos de alto nivel. Algunas de ellas son muy relevantes, como la enviada por Alexis II, el patriarca de Moscú y líder de la mayor Iglesia ortodoxa del mundo.

[6] Todas las respuestas cristianas a las que nos referimos en este artículo están disponibles en www.acommonword.com

III. Comentarios críticos

El documento *A Common Word* encontró respuestas abrumadoramente positivas entre los líderes eclesiales y muchos otros. Sin embargo, no carece de defectos y limitaciones. Han estado emergiendo comentarios críticos no solo entre aquellos cuyo escepticismo ante el islam o el diálogo interreligioso desencadena automáticamente comentarios negativos, sino también entre sectores que simpatizan en general con el diálogo interreligioso. Algunos, como el obispo anglicano de Rochester, Michael Nazir-Ali, con una larga experiencia en el diálogo interreligioso, ha indicado que el documento parece insistir en una comprensión específicamente islámica de la unicidad de Dios *(tawheed)* como base para una recíproca comprensión entre cristianos y musulmanes. Se preguntan si los autores esperan que los cristianos renuncien a partes esenciales de su fe trinitaria. En la misma línea, algunos se han preguntado si la interpretación que hace ACW de los textos bíblicos impone un entendimiento islámico de la función de Jesús (como profeta más bien que Hijo de Dios y Salvador) al material bíblico. Tales críticos también preguntan si la elección de los textos coránicos es tan ecléctica que ACW no es coherente en términos propios de la teología islámica[7].

Una crítica diferente, pero fundamental, es la relativa al género. La ACW es completamente ajena a la dimensión de género de la religión y el diálogo interreligioso. Todos los destinatarios y casi todos los firmantes son hombres. Este punto también está estrechamente relacionado con el enfoque de la ACW sobre el liderazgo religioso. La suposición subyacente parece ser que los líderes religiosos de mayor rango pueden representar a todos los correligionarios, y que sus interpretaciones normativas de sus tradiciones son aceptadas sin cuestionamientos por aquellos a los que lideran. Esto no tiene en cuenta en absoluto la diferencia entre las tradiciones normativas y la «religión vivida», el hecho de que a menudo existe una enorme bre-

[7] Lutz Richter-Bernburg, *A common word between us and you: observations on the (mis)uses of koranic exegesis in interreligious dialogue* (Tubinga: Universidad de Tubinga, 2008). Disponible en http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2009/3940/pdf/Lutz_Richter_Bernburg.pdf (consulta: 22-11-2019).

cha entre la religión que enseñan las autoridades religiosas y la religión que vive la gente corriente.

A lo largo del texto, el argumento se basa en la suposición de que «musulmanes» y «cristianos» son categorías significativas. Esta esencialización de las grandes categorías no solo puede dar lugar a análisis erróneos del mundo, sino que puede contribuir a reforzar las diferencias y aumentar la importancia de la identificación religiosa, que es exactamente lo contrario de la intención declarada[8].

El seguimiento de ACW en forma de conferencias internacionales, diálogos oficiales y cooperación no conoce precedentes. Aunque mejor que la mayoría de otras iniciativas similares, este proceso adolece de una ausencia de compromiso a largo plazo de muchos de los participantes. Las respuestas oficiales y las declaraciones de la conferencia a raíz de la ACW apuntan casi todas a un seguimiento ulterior —temas que se explorarán con mayor profundidad, proyectos de cooperación, etc.—. Con demasiada frecuencia, estos no se han materializado. Las expectativas no cumplidas son un problema no solo porque no se ejecutan buenos proyectos, sino porque crear una serie de promesas no cumplidas puede socavar la fe en el diálogo interreligioso y provocar la «fatiga del diálogo».

Algunas de las críticas al documento son relevantes y deberían ser examinadas con gran cuidado. Yo he escrito más profundamente sobre esto en otra parte[9]. Sin embargo, gran parte de las críticas *y* los signos de esperanza derivados de la ACW proceden de las mismas características del texto: es abierto, a veces ambiguo y, por tanto, contiene un exceso de significado que invita a los intérpretes a realizar su propio trabajo interpretativo. En lo que queda del artículo indicaré algunos de los signos de esperanza que pueden encontrarse en las muchas capas de AWC.

[8] Pamela Klassen y Courtney Bender, «Introduction: habits of pluralism», en Bendery Klassen (eds.), *After pluralism: reimagining religious engagement* (Nueva York: Columbia University Press, 2010), 10.

[9] Para un estudio más extenso sobre la «fatiga del diálogo», véase V. L. Horsfjord, «The Marrakesh Declaration on Rights of Religious Minorities: Opportunity or Dead End?», *Nordic Journal of Human Rights* 36 (2018) 151-166.

IV. Teología y tecnología

La ACW contiene poco análisis explícito de la sociedad contemporáneas, y no hay mención alguna de la tecnología. En cierto sentido, la ACW es casi atemporal. Sin embargo, resulta difícil de imaginar una iniciativa de este tipo en una época muy anterior de la historia. El lanzamiento y la propagación fueron factores esenciales en su éxito. Una prestigiosa compañía de relaciones públicas, Bell Pottinger, jugó un papel esencial al respecto[10]. El documento se presentó simultáneamente en Europa y Estados Unidos. Apareció ante la opinión pública junto con afirmaciones favorables de un prestigioso político, Tony Blair, como también de altos líderes de la Iglesia y respetados académicos. Así pues, se incluyó inmediatamente en el ciclo de noticias mundial (o al menos occidental) y se difundió ampliamente. Las noticias difundidas se unieron con el sitio web de la ACW para que la audiencia no solo pudiera leer el documento, sino que también pudiera acceder inmediatamente a él por sí misma. Pronto, el sitio web fue el centro de lo que se convirtió en el proceso de la ACW a través del cual se recogieron varios cientos de respuestas. Documentaba que una gran diversidad de líderes religiosos y eruditos se comprometían con el documento y así inspiraba a otros a hacer lo mismo.

Una de las características más importantes de las numerosas conferencias internacionales que siguieron a la ACW fue su cobertura a través de los medios de comunicación. Como sugeriré más adelante, el diálogo entre los altos líderes religiosos es una actuación, y las actuaciones llegaron a su público a través de los medios de comunicación modernos. Las fotos y los vídeos de tales conferencias literalmente hacen visibles las relaciones amistosas a través de las líneas divisorias religiosas. En muchos casos, se hicieron disponibles en el sitio web de la ACW.

La ACW fue presentada antes de que los teléfonos inteligentes, con sus aplicaciones de «redes sociales», llegaran a ser omnipresentes, pero se usó la tecnología de la información más avanzada de la

[10] Sarah L. Markiewicz, «The genesis and fruits of the open letter 'A Common Word between Us and You'» (2007), [Dr. theol thesis] (Berlín: Universidad Humboldt de Berlín, 2014), 189.

época para provocar impacto. Resulta difícil de ver cómo algo similar podría haberse logrado veinte o incluso diez años antes, cuando el correo era analógico y las películas solo podían verse en la televisión lineal. La ACW fue un intento bastante exitoso de crear un discurso contrario al del choque de civilizaciones y el aumento de las tensiones interreligiosas. Para lograr su efecto, utilizó exactamente los mismos medios que amplifican la discordia. Demuestra el potencial de la moderna tecnología de la comunicación para mejorar la comunicación intercultural y fomentar el entendimiento a través de las líneas divisorias tradicionales.

V. ¿Una *Nostra aetate* islámica?

¿Cuál es la sugerencia fundamental en la ACW? Varias interpretaciones ligeramente diferentes son posibles: puede leerse como una invitación a entrar en un diálogo interreligioso para explorar juntos la unicidad de Dios, y el amor a Dios y al prójimo. O puede ser vista como una invitación a los cristianos a entrar en el diálogo y la cooperación sobre la base de que ya existe un acuerdo sobre estos temas. Ambas lecturas tienen mérito, pero cada una de ellas es también difícil de reconciliar con detalles específicos del texto. Otra lectura sería verla como una *Nostra aetate* recíproca.

Durante cinco décadas *Nostra aetate* ha sido la base sobre la que la Iglesia católica se ha reunido con musulmanes y personas de otros credos, haciendo transparente a todas las partes la forma en que la Iglesia ve teológicamente su participación en el diálogo. Nunca se ha producido un esbozo islámico similar de una teología de las religiones. Con su amplio apoyo entre los líderes y académicos musulmanes, la ACW podría cumplir esta función.

Sobre los musulmanes dice el n. 3 de *Nostra aetate*:

> La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todo poderoso […] Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente.

Nostra aetate no invita a los musulmanes a estar de acuerdo con su teología, algo que claramente no pueden hacer, puesto que ella expresa la comprensión inequívocamente cristiana de Dios. Su mensaje es que hasta aquí pueden llegar los católicos de buena conciencia para reconocer el valor de las enseñanzas islámicas.

Si leemos *A Common Word* como un reflejo de esto, los cristianos no tienen que aceptar la interpretación que el documento hace de la Biblia o su comprensión de la unicidad de Dios. Más bien, pueden leerlo así: hasta aquí pueden llegar los eruditos islámicos de buena conciencia a los cristianos y reconocer su esfuerzo. Así como *Nostra aetate* reconoce que los musulmanes han llegado lejos en su comprensión de Jesús y María, aunque no han captado la verdad completa (católica), también la ACW podría sugerir que los cristianos han llegado lejos en su comprensión de lo que implica el amor a Dios y la unicidad de Dios, aunque no han captado la verdad completa (islámica). Así pues, la ACW invita al diálogo y la cooperación, pero no necesariamente sobre su propio contenido ni asumiendo un acuerdo sobre estos asuntos. Más bien, señala la apertura y que el supuesto de partida es la buena intención del otro.

VI. Una hermenéutica de buena voluntad

La sospecha recíproca ha sido a menudo a una característica de las relaciones islamo-cristianas. Una hermenéutica de la sospecha es una estrategia de lectura valiosa en muchos contextos. Al no tomar al pie de la letra un texto (o su autor), puede desenmascarar asimetrías de poder y proporcionar una base para un análisis más profundo de las relaciones interpersonales y sociales. Sin embargo, en las relaciones interreligiosas (como en muchas otras relaciones) puede ser perjudicial tomar como punto de partida el supuesto de que las personas y los textos no dicen lo que parecen decir[11].

La lectura que ACW hace de la Biblia puede ser criticada por escoger aquellos elementos de la Biblia que mejor responden a la teo-

[11] Bernd Wannenwetsch, *Political worship: ethics for Christian citizens* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 289.

logía musulmana. Sin embargo, este puede ser también su punto fuerte. Los autores hacen un esfuerzo extra para leer el texto cristiana bajo una luz positiva. No solo lo toman como un valor propio, sino que usan un poco de fuerza, ejercen una fuerte voluntad, para hacerlo aceptable en términos islámicos. Estrategias de lectura similares pueden ser observadas repetidamente en el subsiguiente intercambio de textos de respuesta. A partir del desbordamiento del significado potencial de ACW, los encuestados cristianos se centran en lo que mejor corresponde a sus intereses e ideales para el diálogo interreligioso. Las partes de la ACW que son difíciles desde el punto de vista cristiano —por ejemplo, el énfasis repetido en la unicidad de Dios que históricamente ha tenido la función de condenar la enseñanza trinitaria— se dejan de lado, y se amplía lo que se considera que ayuda a que el diálogo avance. Muchos encuestados cristianos prestan más atención a la buena intención que disciernen detrás del texto, y al «tono» que encuentran en él, que a sus argumentos específicos. Esta es una elección, una estrategia de lectura, y no viene simplemente de forma natural. En un documento que defiende a los evangélicos que firmaron la respuesta de Yale que expresaba un fuerte aprecio por la ACW, la Alianza Evangélica Europea apoya explícitamente tal hermenéutica de buena voluntad: «*Eligieron* creer lo mejor del pueblo musulmán que firmó "Una palabra común", *interpretándola* como un paso valiente y generoso» [la cursiva es mía].

VII. Contrarrelato y actuación

Juntos, los que estaban detrás de la ACW y los líderes cristianos que se involucraron en las conferencias posteriores y el intercambio de documentos, crearon una contranarrativa a la de un choque de civilizaciones o religiones. Sin embargo, el proceso de diálogo va más allá del discurso y la narrativa. Sugeriré que puede entenderse en términos de gestos y actuaciones, y que modela concretamente la interacción interreligiosa pacífica para las comunidades locales musulmanas y cristianas.

Algo similar a la ACW probablemente habría aparecido incluso sin la conferencia del papa Benedicto en Ratisbona, pero hay pocas

dudas de que ese incidente desencadenó el proceso. Mientras que algunos islamistas reaccionaron violentamente a la conferencia del Papa y muchos líderes musulmanes la condenaron con palabras fuertes, Ghazi eligió un camino diferente. Su primera carta abierta fue una invitación al diálogo. En lugar de devolver el golpe a lo que muchos vieron como un insulto, su texto puede ser visto como poner la otra mejilla. Ghazi no ocultó su decepción por la falta de respuesta del Vaticano a su gesto, pero, en lugar de dejar que la decepción alimentara un movimiento agresivo, produjo la ACW, poniendo de nuevo la otra mejilla[12].

Los autores de la respuesta de Yale a su vez interpretaron explícitamente la ACW como «una mano musulmana de convivencia y cooperación». Su respuesta fue «extender nuestra mano cristiana a cambio». Juntos, los líderes cristianos y musulmanes crearon así imágenes discursivas de musulmanes y cristianos reunidos en amistad. Estas fueron seguidas por reuniones físicas reales que proyectaron el mismo mensaje.

Una limitación, sin embargo, de estos gestos y reuniones es la relación entre los que se reúnen (determinados líderes religiosos) y los grupos mucho más amplios en cuyo nombre dicen hablar («musulmanes» y «cristianos»). Los líderes religiosos no representan a sus correligionarios de ninguna manera formal o vinculante. Los dirigentes políticos, por ejemplo, pueden contraer compromisos jurídicamente vinculantes en nombre de los países que representan. Sin embargo, los líderes religiosos están dirigidos por otros mecanismos. Sus promesas y admisiones en nombre de «cristianos» y «musulmanes» no son vinculantes y no pueden tomarse al pie de la letra. Es mejor entenderlas como una forma de actuación. Los líderes religiosos actúan en relaciones cordiales y por lo tanto modelan para sus correligionarios potencialmente nuevas formas de interactuar con los de otras religiones. Cuando otros cristianos y musulmanes de las comunidades locales de todo el mundo emulan a los dirigen-

[12] Ghazi bin Muhammad, «On "A Common Word between Us and You"», en Miroslav Volf, Ghazi bin Muhammad y Melissa Yarrington (eds.), *A Common Word: Muslims and Christians on loving God and neighbour* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 8.

tes principales que crearon el proceso de la ACW, esta logra su objetivo incluso cuando el amor a Dios y al prójimo no es el centro de la interacción interreligiosa.

VIII. Una portadora de esperanza

En las primeras décadas del siglo XXI las relaciones entre musulmanes y cristianos se han convertido en el centro de la política internacional. Muchos anhelan relaciones a través de las fronteras religiosas que se adapten a una época de rápidos avances tecnológicos, migración masiva y cambio climático. La resolución de las Naciones Unidas sobre la armonía interconfesional en octubre de 2010 dio voz a ese anhelo también de quienes no suelen comerciar con el diálogo interreligioso. La iniciativa «Una palabra común», a pesar de sus defectos y limitaciones, es portadora de esperanza para el futuro. El mundo necesita líderes religiosos que puedan ser modelos de relaciones cordiales en las comunidades locales. Necesitamos ejemplos de hermenéutica abierta, buscando voluntariamente puntos de acuerdo en lugar de discordia. Necesitamos declaraciones de teologías de religiones que se basen en esa apertura para interpretar al otro. Y necesitamos ejemplos de cómo las nuevas tecnologías pueden ponerse al servicio de las fuerzas del bien. Tal vez el mundo necesita ser impulsado a reflexionar sobre un concepto tan esquivo y a menudo mal utilizado como el amor.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Joshua Ralston *

LA MIGRACIÓN COMO MOMENTO KAIROLÓGICO PARA EL DIÁLOGO ENTRE PROTESTANTES Y MUSULMANES

Este artículo examina cómo la crisis migratoria de 2015 fue para las iglesias de Europa un momento «kairológico» que exigía una nueva reflexión teológica sobre el islam y una acción social conjunta con los musulmanes. Al indagar en cómo los comentarios y las declaraciones públicas iniciales de las iglesias en 2015 se centraron muy poco en el islam y los musulmanes, sostengo que las iglesias no lograron desafiar a los llamamientos políticos que presentaban la cristiandad encerrada en una constante batalla con el islam. Examinando tres documentos de la Iglesia protestante publicados en 2018, este artículo llega a mostrar cómo muchas iglesias cristianas comenzaron a desafiar la retórica populista y también se comprometieron con el desafío de un diálogo cristiano-musulmán y la llamada a un renovado compromiso teológico cristiano con el islam.

En el verano de 2015, el discurso político y mediático europeo se centró cada vez más en las crisis de refugiados causadas por la guerra de Siria, así como en la persistente revuelta en Iraq y Afganistán después de la invasión. Años antes, millones de personas se habían visto obligadas a emigrar de sus hogares y vivir en campamentos de refugiados o en centros urbanos de

* Joshua Ralston es profesor adjunto de Relaciones Cristiano-Musulmanas en la Universidad de Edimburgo, y fundador y director de la Christian-Muslim Studies Network. Es autor de *Law and the Rule of God: A Christian Engagement with Shari'a*, y ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre teología protestante, diálogo cristiano-musulmán y teología política.

Dirección: New College, Mound Place, Edinburgh EH1 2LX (Reino Unido). Correo electrónico: joshua.ralston@ed.ac.uk

Turquía, Jordania y el Líbano. Sin embargo, la atención pública y política sobre el grave problema de la migración forzosa fue mínima hasta que un gran número de esas personas comenzó a trasladarse a Europa para buscar asilo y un nuevo hogar. La crisis de la migración fue de pronto tanto la cuestión política más apremiante como la noticia dominante en toda Europa y América del Norte. Las respuestas iniciales al movimiento de personas fueron a menudo comprensivas, llamando la atención sobre nuestra humanidad común y las exigencias de atención política consagradas en el derecho internacional[1]. La desgarradora imagen del cuerpo muerto de Aylan Kurdi en las playas de Turquía se convirtió rápidamente en un símbolo del dolor y la tragedia de la migración, provocando la compasión y las exigencias de un cambio.

Muy rápidamente el estado de ánimo político y la realidad social en Europa cambiaron. Los atentados de París de 2015, así como otros actos de violencia en Berlín y Bruselas, estaban relacionados, aunque de manera tenue, con los refugiados y los inmigrantes. Del mismo modo, los relatos de acoso sexual durante la celebración del Año Nuevo en Colonia presentaban una imagen de los refugiados como una amenaza sexual. El encuadre original de la migración como una crisis humanitaria se trasladó rápidamente a un debate sobre la pertenencia cultural y la religión, con los refugiados representados como musulmanes diferentes que son incapaces de residir en Europa. Nicholas De Genova señala cómo la «figura del refugiado —tan recientemente creada como objeto de la compasión, la piedad y la protección europeas— se remodeló con una rapidez asombrosa» en el musulmán diferente que es un terrorista o criminal en potencia[2].

Ha habido numerosos estudios académicos que han examinado la importante función de las apelaciones retóricas al cristianismo y a los valores judeocristianos en los llamamientos para proteger a Europa de los inmigrantes, especialmente de los musulmanes. Rogers Brubaker argumenta, por ejemplo, que los llamamientos al «cristia-

[1] Principalmente la Convención de Naciones Unidas de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados y el Protocolo de 1967 relativo al mismo asunto.

[2] Nicholas De Genova (ed.), *The Borders of 'Europe': Autonomy of Migration, Tactics of Bordering* (Durham: Duke University Press, 2017), 17.

nismo se han convertido en un elemento cada vez más central de la retórica nacional-populista en la última década»[3].

Según su análisis, el giro hacia el cristianismo está intrínsecamente ligado al islam. Numerosos partidos populistas nacionalistas en Europa Occidental han comenzado a construir una política de identidad cristiana-secular para resistir la «amenaza civilizatoria del islam»[4]. El cristianismo aquí no funciona principalmente como un conjunto de prácticas religiosas o creencias teológicas; de hecho, muchos de los que defienden esta identidad judeocristiana-secular no practican ni creen en el cristianismo tradicional. Sin embargo, el cristianismo sirve como una parte central de un imaginario más amplio de identidad y civilización que apoya las concepciones de libertad, igualdad de género y liberalismo. El cristianismo, como lo llama Brubaker, se yuxtapone con una representación del islam en la que la libertad, la igualdad de género y el secularismo político son imposibles.

Aunque puede ser tentador descartar estos usos del cristianismo como contrarios a las enseñanzas de la Iglesia y a las declaraciones públicas de las iglesias para atender a los migrantes, esto sería demasiado simplista. Estas ideas tienen una ascendencia mucho más larga en las declaraciones de los teólogos, las prácticas de los cristianos comunes y la retórica pública del cristianismo latino que se remonta al menos a las Cruzadas. Además, los dirigentes y políticos cristianos actuales, desde Viktor Orbán y el arzobispo Péter Erdö en Hungría hasta los ministros suecos, también han interpretado la crisis de la migración como una siniestra amenaza musulmana para el cristianismo y Europa[5].

[3] Rogers Brubaker, «Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective», *Ethnic and Racial Studies* 40 (2017) 1191-1926, aquí 1198.

[4] Brubaker, «Between nationalism and civilizationism», 1193.

[5] Johanna Gustafsson Lundberg, «Christianity in a Post-Christian Context: Immigration, Church Identity, and the Role of Religion in Public Debate», en Ulrich Schmiedel y Graeme Smith (eds.), *Religion in the European Refugee Crisis* (Palgrave, 2018), 123-124.

Agbonkhianmeghe Orobator, S.J., sostiene que las crisis sociopolíticas y económicas presentan a la Iglesia un momento kairológico, en el que Dios llama a la comunidad a responder con actos de fe y creatividad. «Una Iglesia que opta por comprometerse» con las cuestiones sociopolíticas y económicas de su contextos «emerge como una Iglesia con la misión» de pasar de la «crisis al kairós»[6]. En un artículo escrito hace más de tres años, sostuve que las realidades sociopolíticas de la migración y su reacción pública presentan a las iglesias de Europa uno de esos momentos de kairós interreligioso, que exige un compromiso interreligioso. El desafío que enfrentan los cristianos en Occidente para responder a la crisis de la migración es, en parte, descubrir marcos para el compromiso cristiano-musulmán que se resisten a presentar a la cristiandad como encerrada en una batalla recurrente con el Dar al-Islam. Sin embargo, en su momento las reacciones teopolíticas más fuertes al fenómeno de la migración en Europa han sido las que vuelven a las antiguas imágenes de diferencia inherente y rivalidad cultural[7].

En este breve artículo reflexionaremos sobre un signo de esperanza en las relaciones cristiano-musulmanas en el contexto de la migración en Europa, especialmente a la luz del aumento de las restricciones políticas contra la inmigración y el surgimiento del nacionalismo de derechas. La esperanza puede encontrarse en los numerosos pronunciamientos y declaraciones de las iglesias católica, protestante y ortodoxa a favor de la atención social, el compromiso políticos y la acción de las iglesias para apoyar a los emigrantes y los refugiados. Si bien las primeras declaraciones en 2015 se centraron muy poco en el islam y los musulmanes, al mantenerse una situación con una retórica públicas que demonizaba cada vez más a los migrantes musulmanes, numerosas iglesias comenzaron a afrontar el desafío del diálogo cristiano-musulmán y a exigir nuevos compromisos teológicos por parte cristiana con el islam.

[6] Agbonkhianmeghe E. Orobator, *From Crisis to Kairos: The Mission of the Church in the Time of HIV/AIDS* (Nairobi: Paulines Publications Africa, 2005), 18.

[7] Joshua Ralston, «Bearing Witness: Reframing Christian-Muslim encounter in light of the refugee crisis», *Theology Today* 74 (2017) 22-35, aquí 26.

En el verano de 2015 y en el otoño, las iglesias y los líderes eclesiales respondieron al movimiento de migrantes hacia Europa con actos de hospitalidad. Las iglesias se convirtieron en centros de tratamiento improvisado. Grupos de ayuda cristianos estuvieron presentes en islas de Italia y Grecia para acoger y ayudar a los humanos que buscaban refugio en Europa. Casi todas las grandes iglesias emitieron declaraciones públicas que pedían atención para los migrantes. El papa Francisco, que había sido un defensor de los derechos de los inmigrantes y refugiados durante años, exigió que las parroquias de toda Europa acogieran a las personas que buscaban refugio[8]. Las iglesias ortodoxas de Europa occidental hicieron referencia a sus propias historias de migración, y el patriarca Bartolomé insistió en que Europa abriera sus brazos a las personas que buscaban nuevas oportunidades y vida, usando sus homilías de Navidad para conectar el nacimiento y la huida de Jesús a Egipto con las realidades presentes en Turquía, Siria y Europa. Numerosas denominaciones protestantes e iglesias nacionales, desde Hungría hasta Escocia, hicieron declaraciones públicas basadas en la exigencia bíblica de cuidar a los emigrantes.

Los documentos eran importantes, especialmente por sus referencias a las exigencias bíblicas de cuidar a los más pequeños (Mt 25,40) y tratar a los extranjeros como ciudadanos (Lv 10,34). Sin embargo, el creciente temor a los musulmanes y la demonización de los migrantes exigía más de las iglesias. Aunque la extrema derecha y otros políticos invocaban cada vez más el cristianismo como instrumento contra los musulmanes, muchas iglesias no impugnaron directamente estas afirmaciones, sino que siguieron haciendo llamamientos generales a la ética o a la humanidad compartida. Los verdaderos signos de esperanza responden al desafío de la sociedad y a

[8] Por ejemplo, en su primera exhortación apostólica, *Evangelii gaudium*, el papa Francisco comentó cómo «Los migrantes me plantean un desafío particular por ser Pastor de una Iglesia sin fronteras que se siente madre de todos. Por ello, exhorto a los países a una generosa apertura, que en lugar de temer la destrucción de la identidad local sea capaz de crear nuevas síntesis culturales. ¡Qué hermosas son las ciudades que superan la desconfianza enfermiza e integran a los diferentes, y que hacen de esa integración un nuevo factor de desarrollo!», n. 210.

la llamada de Dios directamente. Por lo tanto, es aún más urgente que los cristianos de Occidente reúnan tanto el coraje como la humildad para comenzar a arriesgarse a un compromiso genuino con los musulmanes y para ir más allá del miedo y la recriminación que ha dominado la mayoría de los debates públicos y eclesiales. Hasta que los cristianos no afrontemos nuestra relación larga e incómoda con los musulmanes, nos mantendremos atrapados entre los motivos dominantes del miedo y la nostalgia que se aferran a la Europa cristiana del pasado o a los relatos simplistas de tolerancia que invocan un amor genérico por el prójimo, pero no logran hacer frente a la verdadera diferencia. Por ello, las anteriores declaraciones de la Iglesia sobre el cuidado del extranjero debían avanzar para incluir una reflexión más profunda sobre las relaciones cristiano-musulmanas, así como los desafíos legales, políticos y sociales específicos en Europa y dentro de cada país.

Dada mi condición de teólogo protestante, recurriré a tres documentos publicados por las iglesias protestantes de Europa en 2018, en los que se exige un mayor compromiso con el islam y el diálogo cristiano-musulmán[9]. Estos documentos marcan un cambio con respecto a los de 2015, cuando las declaraciones de las iglesias se centraron en la atención al extranjero en abstracto sin centrarse específicamente en el islam o los musulmanes. Los documentos de 2018 atestiguan posiciones que se comprometen más concretamente con los musulmanes y ven a las iglesias como instancias contra la creciente xenofobia y la retórica antimusulmana en Europa. También muestran cómo los desafíos sociopolíticos y culturales de la migración presionaron a la teología cristiana y a las iglesias a pensar de forma nueva sobre el islam.

El primero procede de la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas (WCRC, siglas en inglés) europeas que se reunió en Budapest, Hungría, en abril de 2018. La WCRC en Europa está formada por cuarenta iglesias de veintinueve países que representan a ochenta millones de personas procedentes de la Iglesia reformada, congrega-

[9] Dado el largo compromiso de la Iglesia católica con los musulmanes desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia tiene una tradición mucho más larga de reflexión teológica sobre el islam y de compromiso dialógico con los musulmanes.

cional, presbiteriana, unida y valdense. La reunión de 2018 en Budapest se celebró pocos días después de las elecciones húngaras, que proporcionaron una mayoría rotunda al primer ministro populista de derechas, Viktor Orbán, que también es miembro de la Iglesia reformada de Hungría. La campaña se basó en gran medida en la retórica contra los inmigrantes y presentó a Orbán como un protector de Hungría y de los valores cristianos europeos más amplios. En este contexto, las iglesias se reunieron para reflexionar sobre la labor de su grupo de trabajo sobre la migración en Europa y para escuchar recomendaciones sobre la labor futura[10]. Además de pedir más atención diaconal, integración social y defensa, la WCRC llamó la atención sobre la importancia de atender las relaciones cristiano-musulmanas, tanto política como teológicamente.

Políticamente el documento señaló cómo el cristianismo y el islam se desplegaron en el discurso antimigrante. «El auge de muchos partidos de extrema derecha que alaban la cultura europea y los valores judeocristianos lo hacen en nombre del rechazo de los seres humanos que buscan refugio o una nueva vida... La WCRC y sus iglesias miembros han emitido continuamente declaraciones públicas y levantado voces alternativas a estas»[11]. En respuesta, la WCRC pidió un mayor compromiso teológico con el islam y un mayor papel para el diálogo cristiano-musulmán. El principal punto de acción, que fue aprobado por unanimidad, fue que las iglesias «mejoren las relaciones cristiano-musulmanas aumentando la cooperación y el diálogo con sus miembros en Oriente Medio, y también aprendiendo de las experiencias de otros miembros europeos en su cooperación con los musulmanes»[12]. Si bien la declaración de la WCRC hizo una llamada a aumentar el diálogo cristiano-musulmán y a una nueva reflexión

[10] Estuve en este grupo de trabajo de 2016 a 2018 junto con ministros y líderes laicos de Italia, Suecia, Grecia, Hungría y Alemania. Como único teólogo académico, redacté el documento principalmente con las aportaciones del resto del comité directivo, especialmente las secciones que destacaban el trabajo nacional.

[11] *«When God recommends guest and sojourners to them…»: The Church's Mission and Work in the Context of Migration*, 29-30, en http://wcrc.ch/wp-content/uploads/2018/04/WCRCEurope-TaskForceOnMigrationReport-2018.pdf

[12] Ibíd., 32.

teológica sobre el islam, no aportó mucho al respecto. Dos documentos emitidos más tarde en el mismo año en Alemania se mueven en estas direcciones. El primero presenta una reflexión más política sobre el diálogo cristiano-musulmán, mientras que el segundo se mueve en una dirección más claramente teológica.

En septiembre de 2018, la Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), una confederación que incluye a las iglesias luteranas, reformadas y unidas de Alemania y que, por lo tanto, representa a la mayoría de los protestantes del país, publicó un nuevo documento de posición sobre la urgente necesidad de establecer relaciones entre cristianos y musulmanes y una nueva reflexión teológica política sobre el islam. El documento comienza reconociendo la común humanidad y la ciudadanía compartida de los cristianos y musulmanes en Alemania, fundamentándose en la Constitución alemana y en el recurso a la presencia del Espíritu Santo en el mundo. La Iglesia confiesa que las iglesias protestantes de Alemania lucharon por «reconocer la pluralidad religiosa», pero ahora afirma la diversidad religiosa del país y habla de tratar a los «musulmanes con respeto y aprecio, independientemente de las diferentes afirmaciones sobre la revelación y la verdad entre el cristianismo y el islam»[13].

El aspecto más prometedor del documento es la forma en que pide un espíritu de reconocimiento no hostil de la diferencia en el ámbito público. Desafiando a los ardientes secularistas que prevén la privatización de la religión y a algunos cristianos que buscan el apoyo financiero del gobierno y la libertad religiosa solo para ellos mismos, las iglesias apoyan un pluralismo político dinámico basado en el respeto mutuo, la justicia y la libertad. Para la EKD, el Estado laico de Alemania es un estado religiosamente neutral que ofrece igualdad política ante la ley a todas las religiones. Dada esta tradición legal en Alemania, especialmente hacia las comunidades católica y protestante, «la Iglesia evangélica está interesada en asegurar que los musulmanes y sus formas de organización en Alemania puedan trabajar libremente y participar en las oportunidades de desa-

[13] *Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog*, en https://www.ekd.de/positionspapier-der-ekd-zum-christlich-islamischen-dialog-37797.htm

rrollo en el ámbito público»[14]. Para lograr esto se requiere apertura y adaptabilidad del Gobierno nacional alemán, los 16 *Bundesländer*, de las iglesias y también de las comunidades musulmanas. Nombra honestamente cómo los segmentos de la sociedad, incluyendo los miembros de la Iglesia, albergan sospechas contra todos los musulmanes y cuestionan su presencia en Alemania y Europa. Las iglesias toman nota de la realidad de la violencia llevada a cabo por los musulmanes, pero advierten «contra la precipitación de llegar a conclusiones generales y genéricas en las que se requieren matizaciones y diferenciaciones»[15]. Queda mucho por decir en este documento, pero empezamos a ver los esbozos de una visión del cristianismo europeo que valora tanto sus singulares contribuciones políticas como su historia, pero que también trata de extender estos privilegios sociales hacia fuera para incluir a otros, especialmente a los musulmanes.

Un documento más explícitamente teológico fue publicado en otoño de 2018 por la *Evangelische Kirche im Rheinland*, una Iglesia protestante unida formada por tradiciones luteranas y reformadas[16]. El documento de posición era el desarrollo de un documento anterior de 2015 que iniciaba el compromiso con los musulmanes y buscaba una base teológica para el diálogo. Además de una serie de importantes reivindicaciones éticas centradas en el rechazo de la Iglesia al racismo, el antisemitismo y la islamofobia, la mayor parte del documento se centraba en las razones teológicas y bíblicas para el diálogo con los musulmanes. El hecho de que la Iglesia escribiera y debatiera una declaración teológica bastante matizada sobre el islam ilustra las formas en que la situación de la migración en Europa en general y en Alemania en particular sirvió de impulso drástico para un nuevo compromiso teológico.

En el documento, la Iglesia bosqueja los contornos de un compromiso teológico protestante con el islam, uno que se basa en las Escrituras, la tradición protestante, y también en el Vaticano II, mien-

[14] Ibídem.

[15] Ibídem.

[16] *Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung*, en http://www.ekir.de/www/downloads/DS30FuerdieBegegnungmitMuslimen.pdf

tras aprende de sus fallos previos en las relaciones cristiano-judías. Dos ideas teológicas centrales se destacan. La primera es cómo ubicar el islam dentro de la tradición bíblica más amplia, aunque no necesariamente en el Antiguo y Nuevo Testamento como tales. El islam se presenta como parte de un triálogo bíblico y abrahámico y por lo tanto los musulmanes tienen una relación especial con los cristianos. Esta relación es análoga a la del judaísmo, aunque no es la misma. Judíos y cristianos comparten y debaten la Biblia hebrea, mientras que los musulmanes no lo hacen y ven el Corán como la revelación de Dios. Por lo tanto, el islam es secundario en la relación constitutiva con el judaísmo, pero sigue siendo importante y requiere distintas áreas de diálogo y reflexión teológica[17]. Al hacer esta distinción entre las relaciones cristiano-judías y cristiano-musulmanas, la Iglesia no pretende excluir a los musulmanes de las tradiciones bíblicas. En su lugar, los autores afirman una herencia compartida más amplia, especialmente relacionada con la confesión del Dios único y con personajes comunes como Abrahán, que vinculan a musulmanes y cristianos.

El segundo componente teológicamente esencial del documento es su enfoque en Jesucristo, no como un medio para rechazar a los musulmanes o al islam, sino como base para el intercambio dialógico. Esto se justifica de varias maneras. Primero, la segunda sección comienza afirmando categóricamente que «los cristianos que se aferran a su compromiso con la verdad de Jesucristo también pueden percibir en el islam la historia de Dios con los seres humanos»[18]. El hecho de que los cristianos y los musulmanes no estén de acuerdo sobre la importancia salvífica de Jesús, así como su relación con la naturaleza divina, no es razón suficiente para rechazar las afirmaciones musulmanas de adorar al Dios único. Así como Jesús se relacionó con la gente desde una variedad de perspectivas y contextos, también los cristianos deberían hacerlo. Además, la Iglesia interpreta Romanos 9 como una declaración de que la actividad de Dios se extiende más allá del conocimiento y las confesiones de la Iglesia. Basándose en estos fundamentos bíblicos y teológicos, el documen-

[17] Ibíd., 4.

[18] Ibíd., 5.

to concluye que el diálogo cristiano-musulmán es un mandato de la Iglesia y que debe llevarse a cabo en un espíritu de apertura y fe.

Las preguntas teológicas que el islam presenta al cristianismo no pueden ser ignoradas, pero deben ser abordadas de manera que atiendan a la historia, las escrituras y la realidad contemporánea. En lugar de confiar en viejos tropos que demonizan a los musulmanes o ven a Mahoma como un impostor religioso, la Iglesia pide una seria consideración teológica del islam desde una perspectiva cristiana. Al hacerlo, la Iglesia afirma sus propios compromisos centrales con Jesucristo, pero también reconoce la presencia de Dios entre los musulmanes en la historia del islam. El documento dista mucho de ser una reflexión teológica plenamente desarrollada sobre los numerosos y espinosos desafíos teológicos del diálogo cristiano-musulmán, pero representa una invitación a seguir reflexionando y debatiendo sobre cómo entender el doble compromiso de la Iglesia con la fe en Jesucristo y la apertura a la presencia activa de Dios entre los musulmanes.

En conjunto, estos tres documentos, así como otros escritos en los últimos cinco años, ilustran la forma en que las cuestiones y los desafíos de la migración están presionando a los cristianos a comprometerse más concretamente con los musulmanes. En los últimos años, también se pueden discernir numerosos sitios de esperanza a través de las acciones de los individuos y las comunidades. Estos actos de hospitalidad y resistencia social menos visibles encuentran a los cristianos, los musulmanes y otras personas de fe o sin fe religiosa promulgando la verdad de nuestra humanidad común, desafiando las políticas de trato con la muerte y ofreciendo una alternativa a la retórica de un choque inherente de religiones. Los pastores y sacerdotes alemanes utilizan leyes centenarias sobre el asilo para proteger a los refugiados de la deportación. Los cristianos católicos y valdenses se están reuniendo en Lampedusa para llorar y lamentar las muertes de seres humanos en el mar, mientras piden nuevas leyes justas y corredores seguros. Musulmanes sirios que han sido reasentados en el Reino Unido se ofrecen como voluntarios en hospitales para ayudar durante la pandemia de Covid-19. Estos actos de solidaridad humana interreligiosa promueven las declaraciones públicas de las iglesias y cultivan la dignidad humana al suscitar una

«memoria peligrosa» que trastorna la fijación política sobre la condición de ciudadano, las fronteras y la gestión política. Es en estas realidades vividas, de las que las declaraciones públicas de las iglesias solo pueden dar testimonio, donde vemos más signos de esperanza duradera basada en la solidaridad humana.

La llamada de *Nostra aetae* 3 para que los cristianos y los musulmanes vayan más allá de la rivalidad y la violencia de los siglos y «olviden el pasado» y trabajen por «la justicia social y el bienestar moral, así como la paz y la libertad» sigue siendo un llamamiento profético para los cristianos, tanto católicos como de otras confesiones. Los teólogos e iglesias protestantes en Europa se han quedado atrás de la Iglesia católica en el compromiso serio con el islam y los musulmanes. Los últimos años han visto a las iglesias protestantes en Europa tomar cada vez más en serio la llamada del Vaticano al compromiso. Y, sin embargo, la invitación a olvidar el pasado parece demasiado optimista, cuando el pasado sigue siendo una fuerza vital en el imaginario político, social y teológico del discurso público, político y popular. Por ejemplo, el avance otomano sobre Viena y las conquistas del sudeste de Europa han sido invocados por los políticos en Hungría y los movimientos nacionalistas de derecha en toda Europa como justificación para cerrar las fronteras y tratar a todos los musulmanes, sean ciudadanos o inmigrantes, con sospecha. Los cristianos que desean apoyar el auge del cristianismo no deben simplemente olvidar el pasado, sino que deben comprometerse con él mediante evaluaciones honestas de nuestros fallos, el arrepentimiento por nuestros pecados y, por lo tanto, comprometerse con la labor de reparación teológica. Solo entonces, el diálogo cristiano-musulmán podrá sostener el trabajo compartido de la justicia social y el bienestar moral. Queda mucho trabajo por hacer, pero la reflexión teológica y eclesial examinada en este ensayo es un signo de esperanza que podría sembrar un futuro alternativo para las relaciones cristiano-musulmanas en Europa.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

William Skudlarek *

DIÁLOGO MONÁSTICO-MUSULMÁN

Hace unos cincuenta años, el cardenal Sergio Pignedoli invitó formalmente a los monjes a involucrarse más en el diálogo interreligioso, argumentando que el monacato es «un puente que conecta todas las religiones». En 1995, Christian de Chergé, prior del monasterio de Nuestra Señora del Atlas, en Argelia, abogó por la ampliación del diálogo monástico para incluir a los musulmanes, describiendo cómo los monjes podrían beneficiarse de este diálogo y contribuir a él. Además de los encuentros locales entre monjes y musulmanes para el diálogo desde entonces, desde 2011 se ha mantenido un diálogo continuo de los monjes católicos con los musulmanes chiitas iraníes. El futuro promete una expansión del diálogo monástico-musulmán en África.

En mayo de 1995, Christian de Chergé, prior de Nuestra Señora del Atlas, un monasterio trapense cercano a la aldea de Tibhirine en Argelia, intervino en la reunión anual de la Comisión Europea de Diálogo Interreligioso Monástico (DIM). Se le había invitado a describir su experiencia de diálogo con los musulmanes y a explicar por qué era apropiado que los monjes participaran en el diálogo con los seguidores de una tradición religiosa que no incluye una forma institucionalizada de monacato. Su conferencia y su ejem-

* William Skudlarek, monje de la Abadía de San Juan en Collegeville, Minnesota, es secretario general del Dialogue Interreligieux Monastique – Monastic Interreligious Dialogue (DIM-MID, siglas en francés e inglés) y director editorial de su primera revista en línea *Dilatato Corde*. Es autor de *Demythologizing Celibacy: Practical Wisdom from Christian and Buddhist Monasticism* (Collegeville MN: Liturgical Press, 2008) y editor y/o traductor de varios libros sobre el diálogo interreligioso monástico.

Dirección: Saint John's Abbey, Box 2015, Collegeville MN (Estados Unidos). Correo electrónico: wskudlarek@csbsju.edu

plo sentaron las bases del importante papel que el diálogo monástico-musulmán desempeña hoy en día en la misión del DIM.

I. Christian de Chergé

Christian de Chergé nació en 1937; era uno de los ocho hijos de una distinguida familia francesa. Su primera experiencia con Argelia fue en su primera infancia. Su familia vivió allí durante tres años durante la Segunda Guerra Mundial cuando su padre, un general del ejército francés, estaba al mando de un regimiento de artillería. Uno de sus hermanos mayores recordó que el joven cristiano estaba impresionado por la forma en que los musulmanes rezaban, y que su madre le aseguró que los musulmanes rezaban al mismo Dios que nosotros.

El amor de Christian por Argelia y por el islam maduró cuando regresó para cumplir su servicio militar obligatorio unos veinte años después, durante la época de la guerra de independencia del país. En el pueblo donde fue destinado se hizo amigo de un tal Mohammed, un policía rural y padre de diez hijos. En una ocasión, mientras conversaban, fueron asaltados por miembros del FLN, el Frente de Liberación Nacional. Cuando uno de ellos apuntó con su arma a Christian, Mohammed se puso entre ellos y dijo: «Este es un buen hombre; no le hagan daño». Después de que los partisanos se dispersaran, Christian, al darse cuenta del riesgo que Mohammed había corrido, le dijo que rezaría por él. Mohammed aceptó amablemente su ofrecimiento, pero no pudo evitar observar que «los cristianos no saben realmente cómo rezar».

Esa noche Mohammed fue asesinado. El hecho de que un devoto musulmán diera su vida por él conmovió profundamente a Christian y reforzó su deseo de hacerse sacerdote. Cuando regresó a Francia, continuó los estudios del seminario que había comenzado antes de ser reclutado en el ejército y fue ordenado en 1964. En 1969, después de pasar cuatro años como capellán de escuela en París, entró en la abadía trapense de Aiguebelle, en el sudeste de Francia, con la intención de unirse a la comunidad de Argelia.

De Chergé llegó al monasterio de Nuestra Señora del Atlas en 1971. Con el fin de preparar su vida de monje en un país musulmán, pasó los dos años siguientes en el Instituto Pontificio de Estudios Árabes e Islámicos (PISAI) en Roma. Luego regresó a Argelia y diez años más tarde, en 1984, la comunidad monástica lo eligió como superior. Las conferencias espirituales regulares que dio a su comunidad, así como las que dio a las comunidades religiosas de toda Argelia, muestran lo mucho que estaba en deuda con el Corán y con los autores musulmanes por su comprensión de Dios, de la oración y de la vida espiritual en general.

Aunque De Chergé se dedicó al estudio del islam y su relación con la revelación cristiana, el diálogo interreligioso con los musulmanes argelinos no fue principalmente un ejercicio intelectual para él y para otros miembros de la comunidad. Su diálogo con los musulmanes se produjo principalmente en dos entornos diferentes. En primer lugar, había un «diálogo de la vida» que consistía en que los monjes trabajaban codo con codo con sus vecinos en la cooperativa agrícola organizada por el monasterio, atendiéndoles en la clínica del monasterio e incluso participando en sus celebraciones familiares. También había un «diálogo de la experiencia espiritual» que tenía lugar en encuentros individuales y en reuniones del Ribāt es Salām, «el vínculo de la paz», que De Chergé ayudó a fundar. Los miembros de este grupo islamo-cristiano se reunían dos veces al año, no para discusiones teológicas, sino para compartir entre ellos, en un ambiente de oración, lo que habían experimentado durante los seis meses anteriores mientras reflexionaban sobre un tema particular que era común a ambas religiones.

Cuando se dirigió a los delegados europeos del DIM-MID en la abadía benedictina de Montserrat en 1995, Argelia se encontraba en medio de una guerra entre el gobierno y diversas organizaciones rebeldes islámicas. En la noche del 26 al 27 de marzo de 1996, menos de un año después de haber hablado en Montserrat, él y seis de sus hermanos monjes fueron secuestrados y asesinados dos meses después. Su última voluntad y testamento, que había enviado a su madre dos años antes para que lo abriera en caso de que perdiera la vida, ofrece un testimonio conmovedor de las riquezas espirituales

que descubrió y atesoró a través de sus encuentros con musulmanes devotos[1].

II. La ponencia de Christian de Chergé

No tenemos el texto de la ponencia que De Chergé ofreció a los delegados europeos del DIM-MID en 1985, pero sí poseemos un registro de lo que dijo basado en sus notas y en las notas tomadas por un participante[2]. Estas notas muestran que era muy consciente de que el propósito principal de DIM-MID desde su fundación en 1978 era promover el diálogo intermonástico. Reconociendo que el monacato como institución no existe en el islam y que muy pocos monjes cristianos habían entablado un diálogo con los musulmanes, seguía creyendo que había al menos cuatro razones por las que el diálogo monástico-musulmán estaría plenamente en armonía con la misión de DIM-MID de promover el diálogo a nivel de la práctica y la experiencia espirituales.

En primer lugar, si bien es verdad que algunos pasajes del Corán critican a los monjes —la sura 9,34, por ejemplo, dice que «muchos doctores y monjes devoran, sí, la hacienda ajena injustamente, desviando a otros del camino de Dios»[3]—, hay otros que son muy positivos.

El primer ejemplo que da De Chergé es el «versículo de la luz» de la sura 24:

> Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio… ¡Luz sobre luz! Dios dirige su luz a quien él quiere… En casas que Dios ha permitido erigir y que se mencione en ellas su nombre. En ellas le glorifican mañana y tarde (35-36)[4].

[1] Se puede acceder fácilmente al testamento en línea.

[2] «Y a-t-il une connivence monastique possible entre Christianisme et Islam?», *Bulletin de la commission francophone* 14 (1996) 3-6.

[3] *El Corán*, trad. de Julio Cortés (Barcelona: Herder, 82002). Todas las citas del Corán se harán siguiendo esta traducción.

[4] Cosmas Hoffmann, coordinador de las Comisiones europeas de DIM·MID, señala que incluso en la poesía premusulmana puede encontrarse la imagen del

La expresión coránica más clara de una valoración positiva de los monjes se encuentra en la sura 5,82:

> Los más amigos de los creyentes son los que dicen: «Somos cristianos». Es que hay entre ellos sacerdotes y monjes y no son altivos[5].

Tras clarificar que los monjes y el monacato no son extraños al Corán, De Chergé habla de tres vínculos significativos entre el islam y la tradición monástica. Establece una conexión entre el lugar central de la obediencia en la tradición monacal y la importancia de la entrega o sumisión en el islam. En segundo lugar, la práctica monástica de reunirse varias veces al día para la oración común *(opus Dei)* tiene su paralelo en la práctica musulmana de la oración ritual diaria *(salāt)*. Finalmente, la práctica monástica de la *lectio divina*, la lectura meditativa de la sagrada Escritura como palabra de Dios dirigida al lector, es evocada por la convicción musulmana de que en el Corán y a través de él Dios habla a cada individuo. Esta convicción resulta más claramente evidente en la «Noche del poder» durante los últimos días del Ramadán, cuando los musulmanes creen que un versículo del Corán puede descender sobre un creyente como una espada dirigida personalmente a él.

De Chergé sostenía que el diálogo monástico con los musulmanes debería distinguirse más por una relación espiritual que por una reflexión dogmática. Puesto que el islam es una religión «impregnada de valores monásticos», sugiere que el diálogo monástico-musulmán aborde temas como la invocación del Nombre, el monoteísmo,

rāhib, el monje que vive en el desierto. El «versículo de la luz» de esta sura puede ser una alusión a la luz que sale de la lámpara de aceite colocada en la hornacina de la celda de un *rāhib* y promete protección al viajero. Véase C. Hoffmann, «Wertschätzung und Abgrenzung: Mönche im Koran und im Islam», *Erbe und Auftrag* 19 (2019) 248. Este número de *Erbe und Auftrag* se dedicó al tema «Mönchtum und Islam».

[5] Este pasaje fue citado por De Chergé a Sayah Attia, el líder de un grupo de rebeldes que llegó al monasterio la Nochebuena de 1993 pidiendo atención médica para un camarada herido. En *De dioses y hombres (Des dieux et des hommes),* la película galardonada en 2010, aparece De Chergé comenzando el versículo en francés y Attia lo termina en árabe.

el camino de Jesús, el deseo de Dios, el don de la profecía y la sumisión a Dios.

El año anterior, en una intervención en el capítulo general de los trapenses, De Chergé había abundado en el tipo de diálogo que tiene en cuenta los «valores monásticos» del islam:

> … hay valores que animan al islam y que también esperamos encontrar ordinariamente entre los monjes: la oración ritual, la oración del corazón *(dhikr)*, el ayuno, las vigilias, la limosna, el sentido de la alabanza y del perdón de Dios, la fe desnuda en la gloria del Totalmente Otro y en la comunión de los santos. Este último misterio, tan esencial para nosotros, revela un lugar de encuentro, pero no da una idea de cómo podemos llegar allí. Pertenece al Espíritu de Jesús hacer su trabajo entre nosotros, y siento que en este proceso él también usa nuestras diferencias, incluyendo las que más nos ofenden. En nuestra oración junto a nuestros amigos sufíes, en la que llevamos ya bastante tiempo, nos recordamos a nosotros mismos que [juntos] estamos siguiendo un «camino», una *tariqa*... [que está] «ordenada» a una búsqueda activa y pasiva en un misticismo de deseo que lleva a la unión con Dios. La competición espiritual se convierte entonces en caridad mutua, evidencia común de que estamos siendo atraídos en la misma dirección[6].

De Chergé concluyó su presentación en la reunión de DIM-MID enfatizando el papel de la hospitalidad, no solo para dar la bienvenida a los huéspedes musulmanes al monasterio, sino para acoger su cultura y su espiritualidad. Citando la sura 5,48, reitera su convicción de que son precisamente nuestras diferencias las que nos mantienen en relación y nos estimulan en nuestra búsqueda común de la unidad en Dios:

> Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad, pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Dios. Ya os informará él de aquello en que discrepabais.

[6] Christian de Chergé, «Conference Given to General Chapter of Trappist Order», *Monastic Interreligious Dialogue Bulletin* 55 (Spring 1996) 20.

De Chergé expresa conmovedoramente esa convicción en su última voluntad y testamento cuando dice que, si se le mata,

> mi ávida curiosidad será entonces satisfecha. Esto es lo que podré hacer, si Dios quiere, sumergir mi mirada en la del Padre, y contemplar con él a sus hijos del islam tal como él los ve, todos brillando con la gloria de Cristo, el fruto de su pasión, y llenos del don del Espíritu, cuya secreta alegría será siempre establecer la comunión y remodelar la semejanza, *deleitándose juguetonamente en las diferencias*[7].

III. Diálogo monástico-musulmán con los musulmanes chiitas

A pesar del conmovedor llamamiento de De Chergé para que los monjes entablaran de todo corazón un diálogo con los musulmanes, se tardó un tiempo en traducir ese llamamiento en acción. Los monasterios individuales comenzaron a conectar con las comunidades musulmanas locales, especialmente después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, pero solo en 2011 el DIM-MID comenzó a organizar un diálogo monástico-musulmán formal, inaugurando una serie de diálogos con los musulmanes chiitas que ha continuado hasta el día de hoy.

Los orígenes de este diálogo se remontan a Inglaterra, a finales de la década de 1990, cuando un estudiante de doctorado iraní, Mohammad Ali Shomali[8], cursaba una licenciatura en Filosofía en la Universidad de Manchester. Cuando le dijo a un sacerdote católico que había conocido que quería aprovechar su tiempo en Inglaterra para aprender más sobre el cristianismo y le preguntó cómo podía ir a visitar un seminario católico, el sacerdote, que era un monje de Ampleforth, le presentó a su abad, Timothy Wright. Shomali y Wright pronto se hicieron amigos, y Wright invitó a Shomali a hablar a la comunidad monástica. Shomali, a su vez, invitó a Wright a Qum,

[7] La cursiva es mía.

[8] El Dr. Shomali es director del Instituto Internacional de Ciencias Islámicas en Qum, que fundó en 2009, y anteriormente fue presidente del Centro Islámico de Inglaterra, en Londres.

donde dio una conferencia en el Instituto de Educación e Investigación Imán Jomeini.

Durante esa visita, Wright y Shomali hablaron de la posibilidad de celebrar una conferencia católico-chiita en Ampleforth. La reunión tuvo lugar en 2003 con la participación del Heythrop College de Londres, y se centró en cuestiones de espiritualidad y teología en las dos tradiciones. A continuación, se celebraron otras dos conferencias, la segunda en 2005 sobre la razón y la fe, y la tercera en 2007 sobre la ética[9].

En 2010, a petición de Shomali y Wright, el DIM-MID asumió el patrocinio de la parte católica de este diálogo, y en 2011 se celebró en Roma el primer diálogo específicamente monástico-musulmán. Los diálogos subsiguientes tuvieron lugar en 2012 (Qom/Isfahan), 2014 (Asís/Roma), 2016 (Qom/Mashhad), 2017 (Nairobi) y 2019 (Londres/Ampleforth). Los temas de estos diálogos fueron la espiritualidad monástica y chiita, la amistad, la comunidad, la dignidad humana, la unidad de Dios y la unidad en Dios, y la misión/conversión[10]. El próximo diálogo monástico-musulmán tendrá lugar en Viena en 2020 sobre el tema del sufrimiento y el martirio.

IV. Características del diálogo monástico-musulmán

Como indican los temas elegidos para estas reuniones, el DIM-MID en su diálogo con los musulmanes chiitas ha seguido el conse-

[9] Las actas, publicadas originalmente por Melisende (Londres) en 2004, 2006 y 2008, se volvieron a publicar en rústica en 2011. Vol. I, *Catholics and Shi'a in Dialogue*; vol. II*, A Catholic Shi'a Encounter*; vol. III*, A Catholic- Shi'a Dialogue.*

[10] Las actas de las reuniones de 2011, 2012 y 2014 fueron editadas por Mohammed Shomali y Willliam Skudlarek: *Monks and Muslims: Monastic and Shi'a Spirituality in Dialogue* (Collegeville MN, Liturgical Press, 2012); *Monks and Muslims II: Creating Communities of Friendship* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014); y *Monks and Muslims III: Towards a Global Abrahamic Community* (Londres: Institute of Islamic Studies, 2015). Se pueden encontrar extensos informes sobre estos y otros diálogos posteriores en *Dilatato Corde*, la revista en línea de DIM·MID en www.dimmid.com.

jo de Christian de Chergé y se ha centrado en el intercambio espiritual más que en las discusiones académicas sobre el dogma. Al elegir la amistad como tema del segundo diálogo, también reconocimos el papel fundamental que la amistad de Timothy Wright y Mohammad Ali Shomali desempeñó en el inicio de este diálogo y lo importante que es que los que participan en estos encuentros se conviertan en amigos para que sus intercambios sean abiertos y mutuamente enriquecedores.

Las cuestiones dogmáticas, por supuesto, no pueden evitarse por completo. Eso fue especialmente cierto en el diálogo dedicado a la unidad de Dios y la unidad en Dios. Sin embargo, el objetivo de ese diálogo en particular no era comparar, y mucho menos debatir, las formulaciones dogmáticas sobre la existencia y la naturaleza de Dios, sino proporcionar un espacio en el que pudiéramos hablar abiertamente entre nosotros sobre cómo nuestra fe en el Dios Único nos motiva a trabajar por la unidad, ya sea dentro de nuestras propias comunidades de fe, con personas de otros credos o dentro de la sociedad en general.

Nos acercamos al tema de la unicidad de Dios atendiendo a la observación de De Chergé de que «Hablar de las cosas de manera diferente no significa que uno esté hablando de cosas diferentes. De la misma manera, hablar de Dios de una manera diferente no significa que haya otro [Dios], sino que Dios es totalmente otro, en otras palabras, diferente de todo lo que existe»[11]. Al final de nuestro diálogo sobre la unidad de Dios y la unidad en Dios, uno de los participantes musulmanes dijo que no estaba de acuerdo con sus correligionarios que creían que los cristianos eran politeístas. «Vosotros compartís nuestra fe en un solo Dios», dijo, «pero la forma en que expresáis vuestra fe en la unidad de Dios es trinitaria». Añadió que, aunque no estaba de acuerdo con esta forma de hablar de la unidad de Dios, aceptaba la honestidad y sinceridad de los cristianos que

[11] Christian de Chergé, *L'invincible espérance* (París, Bayard, 1997), 127. Traducción/paráfrasis personal de «Mais voir les choses différemment ne signifie pas qu'on ne voit pas les mêmes choses. De même, quand Dieu se dit autrement, il ne se dit pas autre, mais Tout-Autre, c'est-à-dire autrement que tous les autres».

decían que la fe en la Trinidad no debilitaba o comprometía su fe en la unidad de Dios.

Una característica central del diálogo monástico-musulmán es que el tiempo de oración forma parte integral de nuestras reuniones. Las reuniones organizadas por DIM-MID se llevan a cabo en un monasterio y nuestras discusiones se programan alrededor de las horas en que la comunidad monástica reza la Liturgia de las Horas y celebra la Eucaristía. Las horas fijadas para la *salāt* también están incorporadas en el programa de todas nuestras reuniones. Los participantes monjes son bienvenidos a unirse a los musulmanes en sus momentos de oración, y los musulmanes a unirse a los monjes en sus celebraciones litúrgicas.

V. Mirada al futuro

Al mirar el futuro del diálogo monástico-musulmán, nuestros ojos se dirigen especialmente a África. Según el Atlas OSB en línea, en este continente, que es aproximadamente 50 % musulmán, hay casi 100 abadías, prioratos y casas de monjes y monjas benedictinos. Dos de estas comunidades tienen más de 100 miembros, tres tienen entre 50 y 99 miembros, y once tienen entre 15 y 19. Además, África tiene 32 monasterios cistercienses.

Hay dos razones particulares para tener esperanza en el futuro del diálogo monástico-musulmán en África. Un monje benedictino keniano que ha participado en todos los diálogos de DIM-MID con musulmanes chiitas, excepto uno, ha defendido recientemente con éxito su tesis doctoral en el PISAI, el instituto en el que De Chergé estudió durante dos años y profundizó en su aprecio y amor por la *tariqa* musulmana.

En segundo lugar, en el diálogo monástico-musulmán que tuvo lugar en Nairobi en 2017, se celebraron dos sesiones de medio día sobre la unidad de Dios y la unidad en Dios en el Tangaza University College, que forma parte de la Universidad Católica de África Oriental. Como consecuencia del éxito de esas sesiones, se decidió que, junto con el Instituto Internacional de Estudios Islámicos de

Irán, Tangaza organizaría cada año una conferencia sobre el mismo tema y un curso de tres semanas sobre «El islam y el cristianismo en diálogo». También se comenzó a planificar la ampliación del programa académico para incluir una licenciatura en estudios islámicos y relaciones cristiano-musulmanas que examinara las dimensiones específicas del islam en África y las relaciones y el diálogo entre cristianos y musulmanes en todo el mundo.

El 1 de noviembre de 2019, Tangaza inauguró oficialmente el Instituto para el Diálogo Interreligioso y Estudios Islámicos (IRDIS, siglas en inglés), que, además de ofrecer la licenciatura mencionada, facilitará la especialización en Estudios Islámicos en los programas de maestría y doctorado existentes, organizará reuniones y conferencias, diseñará cursos de capacitación y de verano, etc.

Habida cuenta del papel que desempeñó DIM-MID en el establecimiento del IRDIS, el Colegio Universitario de Tangaza ha expresado su deseo de que DIM-MID contribuya activamente a sus nuevos programas de estudios islámicos. *In shā' Allāh*, gracias a la colaboración de DIM-MID con el IRDIS, la semilla plantada por Christian de Chergé en Argelia seguirá creciendo y produciendo abundantes frutos en toda África y fuera de ella.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Christian S. Krokus *

MARTIRIO Y ESPERANZA EN EL DIÁLOGO ISLAMO-CRISTIANO

Es el martirio un signo de esperanza en el diálogo cristiano-musulmán? En su *Testamento*, Christian de Chergé insiste en que su vida no sería arrebatada, sino entregada a Dios y para sus vecinos musulmanes. Su enfoque, que se apropia de la categoría de Jeanne de Chantal, martirio de amor, enfatiza los actos diarios de servicio y entrega tanto dentro del monasterio como entre los vecinos musulmanes. El testimonio de Tibhirine proporciona alguna indicación de cómo se puede entender el extraordinario sufrimiento y la muerte no con ingenuidad ni cinismo, sino como comunicación de la esperanza teológica, y ha sido continuado por personas como Paolo Dall'Oglio, Frans Van der Lugt y Jacques Murad.

En el funeral del 26 de mayo de 1996, después del asesinato de los siete monjes trapenses de Nuestra Señora del Atlas en Tibhirine, Argelia, Jean-Marie Lustiger, cardenal arzobispo de París, comentó: «Su muerte debe ser un signo de esperanza, de que el amor es más fuerte que el odio»[1]. Los monjes, cuya historia llamó la atención de todo el mundo con la película *De dioses*

* Christian S. Krokus es profesor asociado y jefe del departamento de Teología y Ciencias Religiosas en la Universidad de Scranton, una universidad católica y jesuita, donde enseña e investiga sobre teología comparativa islamo-cristiana. Es autor de *The Theology of Louis Massignon: Islam, Christ, and the Church* (CUA, 2017).

Dirección: Department of Theology/Religious Studies, University of Scranton, 800 Linden Street, Scranton, PA 18510 (Estados Unidos). Correo electrónico: christian.krokus@scranton.edu

[1] John Kiser, *The Monks of Tibhirine: Faith, Love, and Terror in Algeria* (Nueva York: St. Martin's Press, 2002), 234.

y hombres, fueron beatificados por el papa Francisco como mártires junto con el obispo Pierre Claverie y otras once víctimas católicas de la guerra civil argelina. Eran queridos por sus vecinos musulmanes, pero al arreciar la violencia en torno a ellos, y convertirse los extranjeros en el blanco particular de los rebeldes, se les aconsejó que aceptaran la protección militar o que abandonaran Argelia. Ellos se describían como pájaros en una rama, entre quedarse y salir volando, pero un vecino musulmán les suplicó: «Pero los pájaros somos nosotros y vosotros las ramas. Si os vais no tenemos a dónde ir»[2]. ¿Cómo puede el martirio de estos hombres ser considerado un signo de esperanza, cuyas muertes le quitaron a una aldea su apoyo espiritual y a la Iglesia argelina sus «pulmones», como describió el monasterio el arzobispo emérito de Argelia, el cardenal Duval?[3] Los monjes cristianos fueron asesinados por musulmanes. ¿Cómo puede comunicar esperanza su martirio para el diálogo islamo-cristiano?

Aunque no se hizo estas preguntas exactamente con estos términos, Christian de Chergé, el prior de Nuestra Señora del Atlas, reflexionó en sus últimos años sobre el sentido del martirio inevitable de los monjes y cómo sería interpretado por los demás. En sus últimos escritos, entre la creciente inestabilidad, temor y violencia, De Chergé enfatizó un martirio de amor, una entrega paciente, humilde, constante, habitual de entrega de uno mismo como amor a Dios y al prójimo. Su enfoque proporciona algunas claves sobre cómo entender el martirio como un signo de esperanza en el diálogo islamo-cristiano[4].

[2] Godefroy Roguenet de Saint-Albin, «Friendship in Tibhirine: Monastic/Muslim Dialogue in Algeria», en Mohammad Ali Shomali y William Skudlarek (eds.), *Monks and Muslims II: Creating Communities of Friendship* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014), 19 n. 26.

[3] Kiser, *Monks*, 4.

[4] Me dedico solo a la perspectiva cristiana. Sobre las posiciones mayoritarias y minoritarias en el islam, véase Asma Afsaruddin, «Competing Perspectives on Jihad and 'Martyrdom' in Early Islamic Sources», en Brian Wicker (ed.), *Witnesses to Faith?* (Aldershot: Ashgate, 2006), 15-32. Para un análisis histórico-teológico del martirio en contextos cristianos-musulmanes, véase Sidney Griffith, «Christians under Muslim Rule», en Thomas Noble y Julia Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity* 3 (Cambridge: University of Cambridge Press,

I. Martirio de amor o *encarnación continua*

La comprensión del martirio que tiene de Chergé no excluye ni subraya el criterio tradicional de haber sido asesinado *in odium fidei* (por odio a la fe), pero desaprueba «la dureza de algunos testigos de la fe contra sus jueces, confiando en que ellos [los testigos] son "puros" y estando seguros de que su perseguidor irá directamente al infierno»[5]. Tampoco estaba completamente de acuerdo con los esfuerzos contemporáneos «por reconceptualizar el martirio como una resistencia no violenta contra un poder tiránico»[6]. Le preocupaba que la designación de mártir pudiera ser utilizada como arma: «Actualmente hay muchos "mártires" en nuestro país. Tanto en un campo como en el otro, cada uno honra a sus muertos bajo el glorioso título de "mártir"»[7]. En cambio, basándose en el ejemplo de Jesús (Juan 10,17-18), de Chergé primero enfatiza en su *Testamento* que la vida del mártir se da, no se quita: «Me gustaría que mi comunidad, mi Iglesia y mi familia recuerden que mi vida fue ENTREGADA a Dios y a este país»[8]. Darse a sí mismo al otro es un acto de amor; bien entendido «el testimonio de Jesús, hasta su muerte, su "martirio", es un martirio de amor»[9].

La expresión martirio de amor se asocia habitualmente con san Maximiliano Kolbe, pero de Chergé la atribuye a una fuente más antigua, santa Juana de Chantal. En las conversaciones capitulares entre el 12 de diciembre (día de la santa) y el 14 de diciembre de

2008), 197-212; Christian Sahner, *Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

[5] Christian de Chergé, *L'invincible espérance* (Montrouge: Bayard Éditions, 2010), 226 (trad. esp.: *La esperanza invencible* [Barcelona: Lumen, 2007]).

[6] Ruben Rodriguez Rosario, *Christian Martyrdom and Political Violence: A Comparative Theology with Judaism and Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 240.

[7] De Chergé, *L'invincible*, 225.

[8] Christian Salenson, *Christian de Chergé: A Theology of Hope*, trad. del francés por Nadia Conic (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2012), 199.

[9] De Chergé, *L'invincible*, 227.

1995, De Chergé cita el siguiente intercambio entre santa Juana y sus monjas de la Visitación:

> Mis queridas hijas, san Basilio y la mayoría de los padres y pilares de la Iglesia no fueron martirizados. ¿Por qué pensáis que fue así? [...] Para mí, creo que hay un martirio llamado el martirio del amor en el que Dios preserva la vida de sus siervos para que trabajen para su gloria. Esto los convierte en mártires y confesores al mismo tiempo.

Cuando se le pregunta sobre la duración y el estado de tal martirio, responde:

> Desde el momento [...] en que nos entregamos sin reservas a Dios hasta el momento en que morimos. [...] No te preocupes por su igualdad, [...] aunque creo que hay poca diferencia entre ellos porque «el amor es tan fuerte como la muerte», y los mártires de amor sufren mil veces más por permanecer vivos para hacer la voluntad de Dios que si tuvieran que dar mil vidas en testimonio de su fe, amor y fidelidad[10].

El martirio de amor de santa Juana es el proceso por el cual uno permite que el corazón de Jesús reine en su propio corazón. No hay nada triunfal en ello. Tal martirio puede permanecer oculto, y debe ser practicado repetidamente. Puede ser más exigente que la muerte física, y siempre edifica al otro; nunca es a su costa. De Chergé escribe en su *Testamento*:

> No veo, de hecho, cómo podría alegrarme si las personas que amo fueran acusadas indiscriminadamente de mi asesinato. Sería un precio demasiado alto a pagar por lo que quizás se llame la «gracia del martirio» para deberlo a un argelino, quienquiera que sea, especialmente si dice que está actuando en fidelidad a lo que cree que es el islam[11].

De Chergé ama a Argelia y el islam, a los que se refiere respectivamente como «un cuerpo y un alma», e incluso se refiere a la persona que

[10] Wendy Wright, *Bond of Perfection: Jeanne de Chantal & François de Sales* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1985), 154-155.

[11] Salenson, *Theology*, 200.

lo mataría como su «amigo de última hora»[12]. Uno simplemente no puede alegrarse si su amado es despreciado.

En la homilía del Jueves Santo de 1994, de Chergé comienza contemplando los acontecimientos en torno a la Última Cena:

> El lavatorio de pies, el cáliz y el pan compartidos, la cruz… un único mandamiento de amor, un único TESTIMONIO. Este es el testimonio de Jesús, su «testamento», en griego «martyrion», el «martirio» de Jesús[13].

El martirio de Jesús es identificado principalmente con el servicio humilde a sus amigos. Para de Chergé no pueden separarse entre sí los diversos momentos de la vida de Jesús, ni ninguno de ellos puede ser separado de la encarnación de la Palabra divina. El nacimiento de Jesús es la encarnación del Hijo, pero no más que los años en Nazaret durante los cuales Jesús se estaba desarrollando física, psicológica y espiritualmente, no más que los años del ministerio público de Jesús, y no más que sus últimos días cuando sufrió y fue asesinado: «Lo que sucedió durante las horas de la Pasión es que la encarnación continuó»[14]. Lo contrario también es cierto. Las primeras etapas de la vida de Jesús, incluyendo el lavatorio de los pies de sus discípulos, ya participan en su martirio. Según esa lógica, la mayor parte del martirio de Jesús no fue ni dramático ni notorio. Pertenecía, como diría Charles de Foucauld, a la vida oculta de Nazaret, con la familia y el trabajo. Ese fue el punto sobre el que santa Juana llamó la atención a sus hermanas, cuyas vidas y muertes permanecerían ocultas, y ese es el punto que Chergé enfatiza con sus compañeros trapenses. Incluso ante un final dramático, son llamadas al diario, ordinario y constante martirio de amor predicado por santa Juana.

Las charlas capitulares de De Chergé se dedicaban a menudo a las *Constituciones* de la Orden, a las que, en apropiada forma dialogal

[12] Salenson, *Theology*, 201.

[13] De Chergé, *L'invincible*, 225.

[14] Christian de Chergé, *Dieu pour tout jour: Chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine (1986-1996)* (Montjoyer: Les Cahiers de Tibhirine, 2006), 542.

cristiano-musulmana, se refería como «nuestra *shariâ*»[15]. Al reflexionar sobre la falta de una mención al martirio en ellas, se pregunta: «¿Es porque el monje debe evitarlo o nunca exponerse a él?». Y responde: «Quizá es porque no añade nada sustancial a la dinámica de la encarnación», que ya incluye la participación en la cruz, «que es diaria»[16]. El monje es llamado a «dar su vida por amor a Dios, por adelantado e incondicionalmente», pero «aquellos que lo han probado saben que esto es realmente un verdadero "martirio" […]. Es la mayor JIHÂD, el verdadero combate del que habla la tradición espiritual del islam»[17]. Para que nadie piense que este martirio es fácil, dice:

> Sabemos por experiencia que los pequeños actos suelen contar más, sobre todo cuando deben repetirse cada día. Lavar los pies de sus hermanos ese Jueves Santo pasa, pero ¿y si tuviera que hacerse a diario? ¿Y a todos los que vienen? Cuando fray Bernardo nos dice que la Orden tiene más necesidad de monjes que de mártires, obviamente estaba hablando de este martirio que el monje realiza de tantas pequeñas maneras. [...] Ponerse un delantal, como hizo Jesús, puede ser tan serio y solemne como dar la vida [...] y viceversa, dar la vida puede ser tan simple como ponerse un delantal[18].

Los gestos de amor pueden ser especialmente difíciles dentro de una pequeña comunidad, donde naturalmente «es más fácil dar a esta persona que a aquella, amar a tal hermano o a tal hermana más que a otro o a otra en la misma comunidad»[19]. Para de Chergé no es casualidad que «el Prólogo de la *Regla de San Benito* asocie la participación en los sufrimientos de Cristo sobre todo con la PACIENCIA de vivir la estabilidad [monástica] con alegría en lo cotidiano»[20]. El testimonio de Jesús fue universalmente un testimonio

> de amor por la humanidad, por todos, incluso los ladrones, incluso los asesinos y los verdugos, los que actúan en la oscuridad, dis-

[15] De Chergé, *Dieu*, 544.

[16] De Chergé, *Dieu*, 545, 542.

[17] De Chergé, *Dieu*, 546.

[18] De Chergé, *L'invincible*, 228-229.

[19] De Chergé, *L'invincible*, 229.

[20] De Chergé, *Dieu*, 547.

> puestos a tratarte como a un animal que debe ser sacrificado (Sal 49) o a torturarte hasta la muerte porque uno de los tuyos se convirtió en uno de los suyos[21].

Cuando el emir Sayah Attiyah llegó al monasterio en la víspera de Navidad de 1993 armado y exigiendo dinero, medicinas y que el hermano Luc regresara con él a su campamento, De Chergé se negó, pero posteriormente reflexionó: «Si he dado mi vida a todos los argelinos, entonces se la he dado también al "emir" S.A. Él no me la quita»[22]. Cuando más tarde se enteró de que habían asesinado al emir, De Chergé escribió:

> Sé que ha degollado a ciento cuarenta y cinco personas... pero trato de imaginar su llegada al paraíso después de su muerte. Me parece que bajo la mirada de nuestro amado Señor tengo derecho a presentar tres hechos atenuantes. Primero: de hecho, no nos cortó la garganta; segundo: se marchó cuando se lo pedí; y tercero: después de nuestra conversación nocturna, le dije: «Estamos en medio de los preparativos para celebrar la Navidad, que para nosotros es el nacimiento del Príncipe de la Paz, ¡y entráis aquí con armas!». Él respondió: «Lo siento, no lo sabía»[23].

Un martirio de amor exige un juicio de liberación y la seguridad psicológica de odiar al enemigo en lugar de querer su bien.

II. Diálogo islamo-cristiano

En el contexto específico de Tibhirine, un martirio de amor significaba en primer lugar adoptar lo que Stephanie Saldaña llama una «teología de quedarse quieto»[24]. Muchos les aconsejaron irse, pero los monjes finalmente siguieron el consejo del cardenal Duval, que predicaba «CONSTANCIA» y que veía la misión argelina de la Iglesia como una de «presencia, oración y compartir» en medio del su-

[21] De Chergé, *L'invincible*, 227.

[22] De Chergé, *L'invincible*, 229.

[23] Salenson, *Theology*, 173.

[24] Stephanie Saldaña, «An Impossible Hope», *Plough Quarterly Magazine* 13 (2017).

frimiento del pueblo[25]. También significaba negarse a tomar partido en un conflicto entre diferentes grupos de musulmanes, «no para refugiarse en la neutralidad para poder lavarse las manos de las cosas —lo cual es imposible— sino para permanecer libres de *amar* a todos, porque esa es nuestra elección, en nombre de Jesús y con su gracia»[26]. De ahí que los monjes se refirieran a los soldados del gobierno como «hermanos de la llanura» y a los rebeldes islamistas, a los que otros llamaban «terroristas», como «hermanos de la montaña»[27].

Sin embargo, como dijimos anteriormente, el martirio de los monjes no comenzó con su decisión de quedarse. Comenzó con su compromiso original con lo que De Chergé llama el «cuasisacramento» de una «larga vida conjunta» entre cristianos y musulmanes[28]. Su martirio implicaba participar en el diálogo formal, como las reuniones semestrales musulmano-cristianas, llamadas *ribat as-salam* (vínculo de paz), y pasar muchas horas de diálogo informal entre los monjes y sus amigos y vecinos musulmanes mientras trabajaban, oraban, celebraban y lloraban juntos, ya que en esos contextos los monjes se vieron obligados a renunciar a las caricaturas y estereotipos de los musulmanes que podían tener. De Chergé insistió en que los que dialogaban mantuvieran «los pies en el suelo (e incluso en el estiércol) pero la cabeza buscando arriba»[29]. Su imagen preferida para el diálogo es la escalera mística, donde las barandillas representan el cristianismo y el islam, y los peldaños representan diversas prácticas y virtudes espirituales. La escalera «está fija en la tierra, en la diversidad religiosa en la que estamos inmersos. Tiene sus puntos de contacto en Dios y en la comunión de los santos»[30]. Debido a que es posible viajar en cualquier dirección, a medida que los miembros suben los escalones, se acercan a una comunión esca-

[25] De Chergé, *Dieu*, 536; Kiser, *Monks*, 168.

[26] De Chergé, *L'invincible*, 229, cursiva en el original.

[27] De Chergé, *L'invincible*, 316.

[28] Salenson, *Theology*, 107.

[29] Christian Salenson, *L'Échelle mystique du dialogue de Christian de Chergé* (Montrouge: Bayard Éditions, 2016), 22.

[30] Salenson, *Theology*, 63.

tológica de santos, pero a medida que descienden, juntos dan a luz a través de «dolores de parto» una comunión de santos musulmanes-cristianos aquí y ahora.

Un martirio de amor exige un estudio serio del islam. De Chergé leyó el Corán según la práctica monástica de la *lectio divina*, reconociendo las resonancias entre los pasajes coránicos y bíblicos y descubriendo en ellos un «atajo al Evangelio». Renunció a las afirmaciones acríticas de superioridad y creía que los cristianos debían aprender en el islam algo sobre Dios. Cuando leyó la encíclica de Juan Pablo II *Dives in Misericordia* en conversación con pasajes coránicos sobre la misericordia, se preguntó:

> ¿Es posible hablar de manera cristiana sobre la misericordia sin hacer justicia a todas las «claves» que juegan en los corazones y las tradiciones religiosas de la humanidad? ¿Son conscientes en Roma de que ningún musulmán puede leer la encíclica sin sentirse profundamente ignorado?[31]

Si un lector cristiano pudiera acercarse al Corán con «un corazón pobre y desarmado, listo para escuchar cada palabra que sale de la boca del Altísimo», entonces podría incluso reconocer en Jesús al «verdadero musulmán», al que es todo un «sí» al Padre[32].

Finalmente, en el contexto cotidiano del diálogo musulmán-cristiano, un corazón desarmado reconoce que los cristianos no ejercen el monopolio del martirio de amor:

> Sabemos por experiencia que el martirio de amor no es el dominio exclusivo de los cristianos. Podemos recibir este testimonio como un regalo del Espíritu de cualquiera. Detrás de todas las víctimas que el drama argelino ya ha amasado, ¿quién puede saber cuántos auténticos «mártires» hay de un amor sencillo? Uno piensa en ese hombre que el otro día salvó la vida de un policía herido cerca de Nuestra Señora de África. Unos días después pagó con su propia vida. Y el musulmán bosnio que salvó a sus compañeros de la construcción; también arriesgó su propia vida. Desde hace mucho tiempo, no puedo olvidar a Mohammed, que un día protegió

[31] Salenson, *Theology*, 43.

[32] Salenson, *L'Échelle*, 51, 53.

> mi vida exponiendo la suya [...] y que murió asesinado por sus hermanos porque se negó a entregarles a su amigo. No podía elegir entre uno u otro. *Ubi caritas…Deus ibi est*[33].

Para aquellos con ojos para ver, el martirio de amor de Cristo infunde cada aspecto de la vida humana con una dimensión pascual de la que apropiarse, ya sea a sabiendas o no.

III. ¿Martirio de esperanza?

En una de sus últimas charlas capitulares grabadas, de Chergé señala que

> nuestro «martirio» debe ser un «martirio de amor» e igualmente un «martirio de ESPERANZA», ya que todo se está moviendo [...] hacia el Reino del cual la comunidad es la imagen, aunque todavía no la realidad completa[34].

Preguntar si el martirio es un signo de esperanza en relación con el diálogo musulmán-cristiano es preguntarse si el martirio en cuestión proporciona en ese contexto una experiencia del Reino, cuyos elementos fundamentales (las Bienaventuranzas) son el amor, la aceptación, el perdón y el compartir. De Chergé argumenta:

> A la broma de nuestro abad general de que nuestra Orden necesita más a los monjes que a los mártires, hay que responder diciendo que somos verdaderamente monjes viviendo aquí el misterio mismo de la Navidad, de DIOS CONVIVIENDO con los hombres... y así exponiéndonos, desde la cuna, a la masacre de los inocentes[35].

¿Es tal exposición a la muerte una señal de que Dios vive entre nosotros? ¿Puede el «amor abnegado», que según Bernard Lonergan tiene el poder de «liberar la racionalidad humana de sus prisiones ideológicas», resistir y revertir el declive histórico?[36] Si, según Ser-

[33] De Chergé, *L'Invincible*, 230.

[34] De Chergé, *Dieu*, 550.

[35] De Chergé, *Dieu*, 539.

[36] Bernard Lonergan, *Method in Theology* (Nueva York: Seabury, 1979), 117 (trad. esp.: *Método en teología* [Salamanca: Sígueme, 2001]).

vais Pinckaers, hay una «espiritualidad del martirio» que participa en el «patrón por el que la propia muerte de Cristo transformó el mundo», este patrón incluirá no solo la muerte física de Cristo, sino el don de sí mismo en amor desde su nacimiento[37]. ¿Detectamos el patrón no solo en las muertes sino también en las vidas de nuestros mártires? En la medida en que lo hacemos, también detectamos la encarnación continua de Dios, que es ciertamente un signo de esperanza.

Tras el secuestro y la ejecución de los monjes, «miles de musulmanes comunes respondieron a su muerte con cartas de condolencia y expresiones de vergüenza»[38]. John Kiser concluye que

> En retrospectiva, hubo muchas señales de que la muerte de los monjes había sido un punto de inflexión. Para un país que parecía embriagado de violencia, su asesinato en nombre de Dios fue, para muchos argelinos, como tocar fondo. Fue el último y muy publicitado insulto a un islam ya abusado[39].

Solo un martirio de amor hace posible la llamada de *Nostra aetate* 3, que exhorta a que cristianos y musulmanes «procuren y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres».

Más allá de la muerte hay resurrección, quizá incluso una resurrección diaria. La violencia no ha cesado, pero tampoco los martirios de amor. En el contexto de la guerra civil siria, por ejemplo, pensamos en Paolo Dall'Oglio, que fundó una comunidad religiosa dedicada a dialogar con los musulmanes, y fue secuestrado por el Estado Islámico en 2013; en Frans Van der Lugt, que se ocupó de cristianos y musulmanes discapacitados, llevó a los jóvenes por caminos de amistad, y fue asesinado en Homs durante el asedio de 2014, y en Jacques Murad que acompañó a Dall'Oglio desde el principio, y fue secuestrado y torturado en 2015, pero escapó con la ayuda de amigos musulmanes solo para

[37] Patrick Clark, «Translator's Preface» en Servais Pinckaers, *The Spirituality of Martyrdom…To the Limits of Love*, trad. de Patrick Clark y Annie Hounsokou (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2016), xviii.

[38] Kiser, *Monks*, 246.

[39] Kiser, *Monks*, 258.

volver a su actividad[40]. Sin duda, los siete de Tibhirine les inspiraron a entregarse y a permanecer con sus amigos cristianos y musulmanes, no a pesar de, sino debido al peligro. Como de Chergé, cada uno desearía que «asociáramos [su] muerte [o captura] con tantos otros igualmente sometidos a la violencia [...] olvidados por la indiferencia o el anonimato»[41]. Si entendemos que la muerte incluye el martirio de amor ordinario, cotidiano, continuo y a menudo anónimo, ya sea en un monasterio cristiano o en una familia musulmana, ¿no hemos detectado la presencia de Dios entre nosotros y por lo tanto un motivo de esperanza?

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[40] Para un estudio inicial de estas tres vidas, véase Saldaña, «Impossible».

[41] Salenson, *Theology*, 199.

Albertus Bagus Laksana *

SIGNOS DE ESPERANZA PARA LAS RELACIONES CRISTIANO-MUSULMANAS EN INDONESIA

La sociedad indonesia contemporánea está marcada por un giro conservador entre los musulmanes, tanto en la esfera privada como en la pública que incluye políticas de identidad. Este desarrollo ha afectado las relaciones cristiano-musulmanas. En ciertos círculos hay un creciente sentido de alienación mutua entre las dos comunidades. Sin embargo, esta tensión angustiosa también genera un esfuerzo intenso y concertado entre las principales organizaciones musulmanas para impulsar una visión programática de un islam inclusivo en el marco del nacionalismo indonesio como plataforma para el bien común. Por su parte, las comunidades cristianas también han respondido desarrollando un compromiso más inclusivo y contextual con los musulmanes y otras tradiciones religiosas en el marco del bien común y el nacionalismo inclusivo.

* Albertus Bagus Laksana, S.J., es actualmente el decano de la Facultad de Teología de la Universidad Sanata Dharma en Yogyakarta (Indonesia). Se doctoró en Teología Comparada por el Boston College (2011) con una tesis sobre las relaciones cristiano-musulmanas. Previamente, fue docente en la Universidad Loyola Marymount, Los Ángeles. Investiga en teología sistemática católica y en intersecciones entre teología y cultura, teologías asiáticas, teología comparada y teología de las religiones. Sus publicaciones incluyen *Muslim and Catholic Pilgrimage Practices: Explorations through Java* (Routledge 2014) y artículos en diferentes revistas como *The International Journal of Asian Christianity* y *Kritika Kultura*.

Dirección: Dean of the School of Theology, Sanata Dharma University, Jl. Kaliurang, Kayen, Condongcatur, Kec. Depok, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta 55281 (Indonesia). Correo electrónico: bagus.laksana@gmail.com

Religión, identidad y vida pública

La esperanza nace a menudo en tiempos difíciles y de prueba. Durante la pasada década, Indonesia se ha encontrado una situación muy difícil y desafiante. Aproximadamente después de la caída del régimen del Nuevo Orden (1998), Indonesia ha venido presenciando un cambio drástico del panorama islámico del país en relación con la tendencia mundial más amplia. Tras un período en que el islam político fue suprimido bajo el autoritario Nuevo Orden, diversas agrupaciones islámicas han entrado en la política con un sentido de propósito renovado, a menudo con el programa de transformar la sociedad según los ideales purificados del islam. Desde entonces, la presencia pública del islam político se ha vuelto más dominante en el marco de la política de identidad sectaria.

En política, el atractivo y el crecimiento de las ideologías islámicas conservadoras y transnacionales son bastante reales. Los nuevos partidos políticos se fundan en este tipo de ideología, o se inclinan hacia ella, como se expresa en el Partido Justicia Próspera (PKS), así como otras organizaciones de masas que han ganado influencia política. En este contexto, vemos un fenómeno curioso desde la elección del gobernador de Yakarta en 2017, a saber, la metamorfosis de un movimiento de masas, formado inicialmente solo para la defensa de la identidad musulmana y los intereses políticos islámicos, en una organización de masas. Este nuevo tipo de organización ha ganado poder político debido a su conexión con la vigorosa defensa del islam conservador y político. Hasta ahora, han sido instrumentalizadas por los grandes partidos políticos y oligarcas, pero su poder simbólico es quizás más significativo que su poder político real.

Como parte de esta tendencia más amplia, la sociedad indonesia también ha sido testigo de una mayor segregación en la escolarización, ya que las escuelas estatales se perciben en gran medida solo para los estudiantes musulmanes. Los no musulmanes, especialmente los cristianos, no son bienvenidos en algunos barrios. También ha habido propuestas para un turismo basado en la sharía. Los cementerios públicos están cerrados a los muertos

no musulmanes en ciertas áreas donde los símbolos funerarios cristianos son considerados ofensivos y por lo tanto prohibidos o destrozados. El conservadurismo religioso también se manifiesta en esferas más privadas y personales, como lo demuestra el fenómeno del *hijrah* (una especie de renacimiento religioso) entre las celebridades musulmanas, donde adoptan un estilo de vida piadoso y basado en la sharía. Hasta cierto punto, esto se ha convertido en «la nueva moda» que se opone al estilo de vida occidental secularizado.

En general, vemos un «giro conservador» en el islam indonesio, que fue posible gracias al espacio democrático que se ha abierto desde la caída del Nuevo Orden, así como por la presencia de la influencia y las redes de Oriente Medio. Este tipo de ideologías islámicas conservadoras está siendo propagado por varias organizaciones pequeñas pero ágiles[1].

¿Cómo de profundo y real es este fenómeno? Mun'im Sirry opina que la intolerancia religiosa ha echado raíces más profundas en la imaginación política y social de los musulmanes indonesios de lo que comúnmente se supone[2]. Este punto podría ilustrarse con las opiniones intolerantes de varios estratos de la sociedad musulmana indonesia. Estudios recientes del Instituto Setara y del Instituto Alvara han encontrado una pauta constante de conservadurismo e incluso de radicalismo en el sector de la educación, entre los maestros de escuela, los estudiantes de secundaria y los universitarios, así como entre los profesores de universidad. Existe una situación alarmante en los campus universitarios en que el discurso religioso está dominado por grupos conservadores con la correspondiente falta de compromiso riguroso con la principal organización islámica.

[1] Leonard C. Sebastian y Andar Nubowo, «The 'Conservative Turn' in Indonesian Islam: Implications for the 2019 Presidential Elections», *Asie Visions*, 106, marzo de 2019, https://www.ifri.org/en/publications/notes-de-lifri/asie-visions/conservative-turn-indonesian-islam-implications-2019.

[2] Mun'im Sirry, «Religious Intolerance in Contemporary Indonesia», en Syafa'atun Almirzanah (ed.), *Kitab Suci dan Para Pembacanya* (Yogyakarta: UIN Sunan Kaligaja, 2019), 202-203.

I. Movimiento musulmán inclusivo y teología

El desarrollo mencionado, de nuevo, ha afectado las relaciones cristiano-musulmanas. Es evidente que la sabiduría y las habilidades que surgen naturalmente de la práctica del diálogo de la vida ya no son suficientes para abordar estos nuevos y más complejos desafíos. La práctica del diálogo de la vida en sí no puede darse por sentada en ciertas áreas debido a la segregación y a las políticas de identidad mencionadas anteriormente. Ciertas áreas están cerradas a los cristianos debido al endurecimiento de la identidad islámica. Muchas comunidades cristianas pueden sentirse amenazadas. Sin embargo, el desafío aún más difícil lo afronta la propia comunidad musulmana. El giro conservador anterior muestra una intensa lucha interna de autocomprensión entre los musulmanes de diferentes tendencias para hacer frente a la situación actual. Esta contienda ha dado lugar a un movimiento más fuerte del islam inclusivo que toma en serio una visión de humanismo universal y el nacionalismo ético indonesio como un movimiento contrario al giro conservador. En términos de relaciones musulmanas-cristianas, este frente musulmán inclusivo es el socio más prometedor del diálogo cristiano-musulmán.

En esta línea, la formulación programática del «islam nusantara», o «islam archipielágico» (islam contextualizado) por la mayor organización musulmana, la Nahdlatul Ulama (NU), en 2015, es uno de los signos más visibles de esperanza para las relaciones entre musulmanes y cristianos. En resumen, se trata de un islam tradicional *(al-sunnah wa al-jamaah)* que se practica, propaga y desarrolla de acuerdo con las características distintivas de la sociedad y la cultura de Indonesia, incluidos su pluralismo e hibridez. En palabras de Said Agil Siraj, actual presidente de la Nahdlatul Ulama, «el islam nusantara» es la expresión más reciente de esta cultura híbrida. El islam nusantara tiene un carácter inclusivo, ya que se basa en el verdadero espíritu de la religiosidad *(ruh al-diniyyah)*, que se expresa en el carácter noble *(aklaqul karimah)*, en el verdadero espíritu de patriotismo y nacionalismo *(al-ruh al-wathaniyah)*, en un espíritu de pluralismo *(al-ruh al-ta'addudiyyah)* y en el espíritu del humanismo *(al-ruh al-insaniyyah)*[3].

[3] https://nasional.tempo.co/read/1180695/munas-alim-ulama-nu-sepakati-pengertian-islam-nusantara; véase también Akhmad Sahal y Munawir Aziz

El islam indonesio ha conocido personajes de diálogo en el pasado, como Abdurrachman Wahid, un estudioso musulmán y expresidente de la NU, que llegó a ejercer brevemente como presidente del país (1999-2001), y Nurcholish Madjid, un pensador neomodernista musulmán cuyo proyecto era elaborar una síntesis entre el islam y las ideas modernas de democracia, secularidad, pluralismo e igualdad de género. Debido en gran medida a la influencia de estos pensadores, el diálogo con otras religiones fue apoyado por las principales organizaciones musulmanas del país. Esta corriente de pensamiento islámico progresista e inclusivo es llevada adelante por la generación joven, formada, por ejemplo, por Zuhairi Misrawi con su teología inclusiva de la misericordia de Dios (teología de *basmalah*), Sumanto al-Qurtubi, Mun'im Sirry y Budhy Munawar-Rahman con su pensamiento crítico y teología del pluralismo religioso[4].

A este respecto, es importante señalar que alrededor del año 2005 el pensamiento musulmán progresista estaba sufriendo en realidad un golpe tanto en la Nahdlatul Ulama como en la Muhammadiyah, las mayores organizaciones musulmanas del país. En estos dos pilares del islam inclusivo en Indonesia se infiltraron movimientos islamistas radicales, como el Hizbut Tahrir y el Tarbiyah con conexión con la Hermandad Musulmana, y por lo tanto estaban experimentando también un giro conservador[5]. Con este telón de fondo, la formulación del islam nusantara no puede darse por sentada. Es una audaz y programática reformulación de la visión del islam inclusivo que se ha practicado en Indonesia. Proporciona un marco y una plataforma común para este renovado movimiento de diálogo. También representa una declaración colectiva y programática contra la ideología religiosa rival, es decir, un marco más

(eds.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2016).

[4] Cf. Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Yakarta: Penerbit Fitrah, 2007); Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Paramadina: Srigunting, 2001).

[5] Martin van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the 'Conservative Turn'* (Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, 2013), 9.

estrecho del islam que se distingue de la cultura y está marcado por un sentimiento iconoclasta y contrario a todos los demás. También es un movimiento visionario de inclusión, que abarca diversas formas de «otredad», a saber, la cultura local, una identidad colectiva común como el nacionalismo y la presencia de otras tradiciones religiosas, todo ello dentro de un énfasis muy fuerte en el humanismo universal.

Hay que destacar que este islam programático es el fruto de un esfuerzo concertado de negociación. En este marco, el diálogo se ha convertido en una opción y una preferencia que la comunidad musulmana debe tomar más en serio porque forma parte de su autodefinición. Dado que la controversia religiosa se ha convertido en una nueva normalidad en la sociedad pluralista indonesia, el diálogo de la vida ya no es suficiente y es urgente la necesidad de vías más creativas. Esto se lleva a cabo y se hace de diferentes maneras. Entre las más importantes está la construcción de teologías inclusivas musulmanas que se expresan tanto en conversaciones públicas (periódicos, etc.) como en la academia.

Como se ha mencionado, esta teología inclusiva musulmana se desarrolla en el marco de un enfoque compartido del bien común y un nacionalismo ético basado en el humanismo. También se basa en el humanismo teológico, es decir, en la condición de la persona humana ante Dios, como «criatura espiritual» destinada a volver a Dios[6]. En este marco de la teología de la unidad de la humanidad, Achmad Siddiq (1926-1991), un destacado teólogo musulmán de Indonesia, ofrece una trilogía de la hermandad *(ukhuwwah)* con la hermandad humana *(ukhuwwah insaniyyah)* como la corona de las otras dos formas de hermandad, a saber, la hermandad de los correligionarios *(ukhuwwah diniyyah)* y la hermandad de los conciudadanos *(ukhuwwah wathanniyah)*. Las palabras de Ali ibn Abi Thalib se citan a menudo en apoyo de esta visión: «Aquellos que no son tus hermanos en la fe son tus hermanos en la humanidad»[7].

[6] Komaruddin Hidayat, «Peziarah Spiritual», *Kompas* 28 de mayo de 2019.

[7] Citado en Komaruddin Hidayat, «Peziarah Spiritual», *Kompas* 28 de mayo de 2019.

En este humanismo religioso, la persona humana es entendida como peregrina, *homo religiosus et viator*. La religión se comprende como una realidad dinámica que desarrolla una relación simbiótica con la cultura y una hibridación con otras religiones[8]. En medio de la alta tensión política, Helmy Faishal Zaini, el secretario general de la Nahdlatul Ulama, propuso una práctica religioso-cultural específica en la sociedad indonesia llamada *halal bihalal*, un ritual colectivo de reconciliación que forma parte de la fiesta del final del mes de ayuno. La palabra *halal bihalal* significa hacerse el bien mutualmente y perdonarse recíprocamente. Es interesante notar que esta palabra no se encuentra en el árabe original y no constituye una práctica entre los árabes. Se trata de una expresión de la sabiduría local que procede de una simbiosis entre la cultura local y el islam[9].

Tal vez el aspecto más contextualmente sensible pero altamente controvertido de esta visión es la reinterpretación de la palabra *kafir*. Esta palabra se traduce comúnmente como infiel, es decir, los que rechazan a Dios; y en el contexto indonesio se utiliza a menudo para referirse a los no musulmanes, en particular los cristianos. La NU piensa que este uso no es apropiado, y prefiere usar la palabra «no musulmán» para referirse a los conciudadanos que pertenecen a otras religiones. Así pues, la base es la idea de la igualdad de ciudadanía *(ukhuwah wathaniyah)* en la que las personas son conciudadanas *(muwathinun)*. A este respecto, el presidente de la NU, Said Aqil Siradj, cita el ejemplo del profeta Mahoma, que, al establecerse en Medina, dejó de utilizar la palabra «kafir» para referirse a otros ciudadanos de Medina que eran creyentes de otras tradiciones religiosas y utilizó en su lugar la palabra más neutral «no musulmán». Y Siradj declara además: «En el marco de la ciudadanía, no hay lugar para etiquetar a otros como infieles porque todos los ciudadanos tienen el mismo estatus y derechos ante la Constitución»[10]. Este punto es relevante con respecto a aquello a lo que se opone, a saber, al islam transnacional que rechaza la validez de los estados nacionales.

[8] Ibídem.

[9] Helmy Faishal Zaini, «Halalbihalal Kebangsaan», *Kompas* 4 de junio de 2019.

[10] https://nasional.tempo.co/read/1180816/said-aqil-di-madinah-nabi-muhammad-tidak-gunakan-istilah-kafir/full&view=ok.

Esta idea inclusiva puede haber sido propuesta por diferentes teólogos musulmanes indonesios en el pasado, pero está adquiriendo un impulso mucho más fuerte y público en la actualidad precisamente porque es una respuesta a un desafío muy urgente en un momento crítico. Durante muchas décadas, este tipo de inclusividad ha formado parte de la actitud del islam cultural, pero carecía de un fundamento religioso y teológico explícito. A este respecto, la visión del islam nusantara forma parte de este esfuerzo más consciente de autocomprensión que tiene ramificaciones políticas y sociales más profundas y serias.

II. Signos de esperanza en las comunidades cristianas

Con la politización del islam y su giro conservador, hay señales de que las comunidades cristianas de todo el país están lidiando con ansiedades, especialmente en tiempos de tensión política. En ciertos círculos y áreas, esta ansiedad o miedo es particularmente fuerte. Las comunidades cristianas se sienten vulnerables como minoría y (posibles) víctimas de cualquier revuelta política. Como resultado, la seducción está siempre presente para que se preocupen por los asuntos internos y también para que jueguen la carta de la identidad sectaria como minoría. Sin embargo, las iglesias mayoritarias, a saber, el Consejo de Iglesias de Indonesia (PGI) y la Conferencia de Obispos Católicos de Indonesia (KWI), han renovado su compromiso por el bien común y el nacionalismo ético, como se ha reflejado más recientemente en su mensaje conjunto de Navidad (2019). En este marco, fomentan un diálogo cada vez más estrecho con sus homólogos musulmanes.

En el seno de la Iglesia católica se ha revitalizado el legado del primer obispo nativo, Albertus Soegijapranata (1896-1963), que contemplaba la identidad católica como «auténticamente católica y verdaderamente indonesia». El amor a la religión y el amor a la nación se combinan de maneras que son éticas e inclusivas, libres de chovinismo[11]. En la misma línea, la Comisión Teológica de la Conferencia de Obispos Católicos, instituciones protestantes y varios

[11] Sobre este tema véanse mis artículos «The Pain of Being Hybrid: Catholic Writers and Political Islam in Postcolonial Indonesia», *International Journal of Asian Christianity* 1 (2018) 225-249; y «Love of Religion, Love of Nation: Ca-

teólogos indonesios han impulsado el desarrollo de una teología contextual de nacionalismo inclusivo.

Hay muchas otras iniciativas a nivel diocesano. La archidiócesis de Semarang, en Java Central, ha iniciado un movimiento de «salida», de facilitar encuentros inclusivos entre ciudadanos y miembros de la sociedad pluralista indonesia (en javanés *srawung*) que implica un diálogo interreligioso. En esta línea, el cardenal Julius Darmaatmadja, cardenal emérito de Indonesia, también ha impulsado a la comunidad católica a un compromiso más profundo en el difícil proceso de construcción de la nación. Fundamenta este compromiso en una fuerte teología pneumatológica inclusiva de la religión, reconociendo la labor del Espíritu Santo fuera de la Iglesia, inspirándose en *Lumen gentium* y *Redemptoris missio*, así como en la teología de la oración del papa Juan Pablo II (que toda oración auténtica es impulsada por el Espíritu Santo)[12]. El cardenal concibió esta teología como una respuesta al desarrollo de teologías musulmanas inclusivas y contextuales de la Nahdlatul Ulama y la Muhammadiyah. En esta línea, he tratado de desarrollar una teología cristiano-musulmana contextual del nombre de Dios como Amor y Misericordia como respuesta a la situación actual, así como al nuevo desarrollo de la reflexión teológica cristiana sobre la misericordia del papa Francisco y a la concepción musulmana del nombre de Dios como el Misericordioso[13].

Conclusión

Fomentar unas buenas y fructíferas relaciones cristiano-musulmanas es sin duda un desafío en la Indonesia contemporánea, pero no es insuperable. De manera especial, hay que estar atento a la dinámica política, pero tampoco hay que preocuparse demasiado por

tholic Mission and the Idea of Indonesian Nationalism», *Kritika Kultura* 25 (2015) 91-112.

[12] Julius Kardinal Darmaatmadja, *Umat Katolik Dipanggil Membangun NKRI* (Yogyakarta: Kanisius, 2019).

[13] Albertus Bagus Laksana, «Naming God Together: Muslim-Christian Theology of Mercy in the Indonesian Context», *Journal of Asian Orientation in Theology* 1 (2019) 1-30.

ella. Por ejemplo, las recientes tensiones político-religiosas han demostrado la resistencia de la sociedad indonesia y su compromiso con el pluralismo y el diálogo. En general, la dirección que están tomando actualmente las relaciones cristiano-musulmanas en Indonesia está en consonancia con el espíritu del documento sobre la *Fraternidad Humana* firmado por el papa Francisco y el gran imán de al-Azhar, Al-Thayeb, en 2019, que se centra en la fe común en Dios que da origen a la fraternidad humana orientada al bien común mediante el trabajo conjunto en problemas concretos. El marco de la construcción de la nación indonesia parece ser una plataforma prometedora para la acción común entre las comunidades musulmana y cristiana.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Klaus von Stosch *

COLABORACIÓN ACADÉMICA EN ALEMANIA

En Alemania, la teología islámica se incluye cada vez más en los programas académicos de las universidades públicas. El autor trata de mostrar cómo este desarrollo desafía a la teología cristiana y cómo remodela la comunidad musulmana en el país. Además, este desarrollo abre nuevas posibilidades para las relaciones cristiano-musulmanas, incluyendo algunas nuevas formas de teología comparada.

Hace ocho años las universidades alemanas comenzaron a contratar profesores musulmanes para enseñar teología islámica. Hoy en día hay ocho universidades en Alemania, financiadas por el Gobierno alemán, que cuentan con programas de teología islámica. En Alemania no hay una separación estricta entre el Estado y la religión, sino una cooperación en la que el primero trata de apoyar a las religiones siempre y cuando actúen de acuerdo con la Constitución. Esto permite al Gobierno financiar no solo la teología cristiana —como en el pasado—, sino también la teología islámica y judía, como es el caso ahora.

Este nuevo desarrollo es en sí mismo un gran signo de esperanza para las relaciones musulmano-cristianas en Alemania. Cambia radi-

* Klaus von Stosch es profesor de Teología Sistemática y director del centro de Teología Comparada y Estudios Culturales en la Universidad de Paderborn (Alemania). Publicaciones recientes: *The other Prophet. Jesus in the Qur'an* (con Mouhanad Khorchide; Londres: Gingko, 2019), *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, [3]2018), *Einführung in die Systematische Theologie* (Paderborn: utb, [4]2018).

Dirección: Universität Paderborn, Fakultät für Kulturwissenschaften, Warburger Str. 100/ N3.146, D – 33098 Paderborn (Alemania). Correo electrónico: Klaus.von.stosch@uni-paderborn.de

calmente la situación del diálogo. Ahora es posible tener teólogos bien formados en ambas partes que utilicen métodos comunes y compartan valores académicos comunes. Por lo tanto, ambas comunidades de fe están ahora capacitadas para alcanzar un nuevo nivel de entendimiento mutuo. Por supuesto, necesitamos paciencia y también hay muchos desafíos que implica el establecimiento de la teología islámica en Alemania. Pero es una enorme oportunidad y da mucha esperanza. Centrémonos en esta dimensión en el artículo y hablemos de los nuevos horizontes que se abren a través de esta nueva situación de la investigación académica en la teología alemana.

I. Nuevos horizontes en el trabajo exegético e histórico

La teología islámica siempre se ha dedicado a la labor exegética e histórica. Existe una enorme tradición de *tafsīr* en el islam, y también existe la importante tradición de *asbāb an-nuzūl* que trata de identificar la razón de la aparición de ciertos versos del Corán. Así, la forma moderna de hacer exégesis puede basarse en una larga e importante tradición dentro del islam. Sin embargo, todavía no se ha practicado una aplicación sistemática de los métodos de la crítica histórica. Hay varios movimientos que intentan dar los primeros pasos en esta dirección, como por ejemplo la escuela de Ankara[1]. Pero, hasta el presente, la lectura exhaustiva del Corán a la luz de la investigación histórica moderna no forma parte de la teología islámica.

En Alemania es el proyecto Corpus Coranicum de Berlín el que ha comenzado a leer el Corán como un texto de la Antigüedad tardía y a aplicar los métodos modernos de filología y crítica histórica para la comprensión del texto[2]. Como esta investigación está dirigida por Angelika Neuwirth, se ha hecho hasta ahora con un espíritu de apreciación del islam y su rico patrimonio intelectual. Puede ser considerado como uno de los más importantes movimientos occidentales contra las nuevas tendencias revisionistas en la investigación occi-

[1] Felix Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology* (Wurzburgo: Ergon, 2005).

[2] Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* (Berlín: Verlag der Weltreligionen, 2010).

dental sobre el islam. El carisma de Angelika Neuwirth y sus grandes logros en los estudios árabes e islámicos son una de las principales razones por las que existe cierta confianza en la labor histórica sobre el islam en la comunidad científica musulmana de Alemania. Su proyecto tiene también estrechas y buenas conexiones con centros de investigación en países musulmanes.

Uno de sus estudiantes, Zishan Ghaffar, puede servir de gran ejemplo para ilustrar las posibilidades de las relaciones musulmano-cristianas que pueden surgir de este nuevo desarrollo en la academia. Ghaffar estudió filosofía, estudios islámicos y teología protestante en Kiel y luego recibió su doctorado en uno de los nuevos centros de teología islámica en Alemania —en estrecha cooperación con Angelika Neuwirth—. Por lo tanto, puede ser visto como uno de los primeros frutos de los nuevos programas alemanes para financiar la teología islámica, mostrando qué tipo de investigación se hace posible a través de tal financiación y cooperación.

Publicó su tesis doctoral en 2018 con el título *El Mahoma histórico en la teología islámica. Sobre los métodos y los criterios para investigar la vida de Mahoma*[3]. La tesis tiene el ambicioso objetivo de comparar la investigación occidental sobre Mahoma con la investigación occidental sobre Jesús y muestra que las innovaciones metodológicas de la tercera búsqueda *(third quest)* que han tenido tanto éxito en la investigación occidental sobre Jesús no se han aplicado plenamente a la investigación sobre Mahoma. Así, como Ghaffar muestra convincentemente, es la deficiencia de la investigación occidental la razón de las tendencias puramente revisionistas en algunas escuelas de investigación occidentales. Por lo tanto, si algunos revisionistas sostienen que Mahoma probablemente nunca ha vivido —una idea que fue defendida de manera célebre por el primer profesor musulmán de teología islámica de Münster, Muhammad Sven Kalisch—, la respuesta de Ghaffar es que este tipo de resultados solo son posibles porque estos eruditos (como Kalisch o la escuela de Saarbrücken) simplemente no están al día en sus métodos de investigación. Por lo

[3] Zishan Ghaffar, *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung* (Paderborn: Ferdinand Schöningh/Brill Deutschland, 2018).

tanto, para Ghaffar, el antídoto contra la crítica occidental y moderna del islam no es una retirada musulmana de los métodos modernos de investigación, sino una forma más precisa de utilizar estos métodos. Ghaffar invita a los musulmanes a hacer su trabajo simplemente con más precisión que sus colegas occidentales y a golpearlos con sus propias armas: el análisis exhaustivo, la erudición y la crítica histórica.

Este motivo más apologético de Ghaffar no significa que sea apologético contra el judaísmo y el cristianismo. Aprendió de Angelika Neuwirth que el Corán solo puede ser entendido junto con sus relaciones intertextuales. Y estas relaciones obligan a los musulmanes no solo a leer la Biblia, sino también a aprender siríaco y a leer los Padres de la Iglesia y los intertextos rabínicos. Por lo tanto, la investigación de Ghaffar depende en gran medida de una estrecha cooperación con teólogos cristianos y judíos. Cuando uno de mis estudiantes de doctorado le preguntó a Ghaffar si pensaba que era posible una teología comparada musulmana, simplemente respondió que era la única manera de hacer teología islámica. Si no es comparativa, no es capaz de entender el Corán. Al mismo tiempo, está lo suficientemente seguro de sí mismo como para desafiar no solo la investigación occidental, sino también la teología cristiana con los resultados de su investigación.

Incluso más estimulante que su tesis es el segundo libro que Ghaffar acaba de publicar con el título *El Corán en su contexto histórico. Motivos escatológicos y apocalípticos en las suras del período mecano medio*[4]. Hace visible a Ghaffar como un erudito maduro que lee el Corán junto con los intertextos del cristianismo y el judaísmo a la luz de la historia antigua tardía. Similar a los eruditos occidentales como Sidney Shoemaker[5], él es consciente de los motivos apocalípticos y mesiánicos del Corán. En un meticuloso trabajo filológico identifica a los interlocutores cristianos y judíos del Corán y —con todos los

[4] Zishan Ghaffar, *Der Koran in seinem religions– und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren* (Paderborn: Ferdinand Schöningh/Brill Deutschland, 2020).

[5] Sidney Shoemaker, *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2018).

respetos a Shoemaker—muestra cómo el Corán critica cualquier tipo de discurso apocalíptico porque fue utilizado por la teología del Imperio bizantino de su tiempo. Esto hace que el Corán sea visible como un texto antiapocalíptico, antimesiánico y anti-imperial que trata de liberar a la teología de las exigencias políticas. Por supuesto, este tipo de análisis no puede ser simplemente repetido para la época de Medina. Pero ya es excepcional mostrar este tipo de tendencia para el período de la Meca del Corán y es literalmente hablando una investigación innovadora sobre el Corán.

Especialmente en nuestro tiempo, en el que algunos políticos en Occidente tratan de desarrollar nuevamente mensajes apocalípticos cristianos, puede ser instructivo no solo para los musulmanes ver como el Corán reacciona a este tipo de agenda política. En resumen, el Corán reacciona con poderosos argumentos teológicos, completamente pacíficos y sin violencia. Si este tipo de análisis se extiende entre nuestros colegas musulmanes, será una señal de esperanza muy útil contra los profetas modernos que anuncian el choque de civilizaciones y el declive del Occidente cristiano.

II. Nuevos horizontes en la labor sistemática y filosófica

La situación de la teología cristiana en Alemania es muy especial. Tanto la teología protestante como la católica han sido profundamente influidas por el pensamiento de la Ilustración y el idealismo alemán. En cierto sentido, no Aquino o Lutero, sino Kant y Hegel son los Padres de la Iglesia alemana más influyentes. Esto es un desafío para las iglesias en Alemania, pero al mismo tiempo es útil y productivo para la participación del cristianismo en la vida intelectual del país. Tanto los protestantes como los católicos han creado una forma especial de teísmo del libre albedrío alemán que da forma a los debates públicos, y que también ha influido en las comunidades religiosas. Sin duda, hay algunos colegas más conservadores que no creen que este desarrollo haya sido particularmente útil. Y también hay algunos teólogos postmodernos y postliberales que quieren cambiar el estilo de la teología alemana. Pero aun así la herencia de

la crítica trascendental y la teología del libre albedrío es muy influyente dentro del cristianismo alemán.

Para la teología sistemática islámica, este desafío puede llegar a ser muy fecundo y promete provocar un montón de nuevas formas de pensamiento entre los musulmanes. Podemos ver cómo eruditos como Ahmad Milad Karimi tratan de usar a Hegel y Heidegger para reconstruir el *kalām* de una manera muy fructífera y altamente original[6]. Y especialistas como Mouhanad Khorchide llegan a tener influencia con sus ideas sobre el uso de la teología del libre albedrío para renovar el islam como la religión de la misericordia[7]. Es verdad que este desarrollo ha recibido una crítica considerable. Pero incluso un estudioso como Muna Tatari, que defiende la centralidad de la justicia como categoría decisiva del islam contra el excesivo énfasis cristiano en la misericordia, sitúa sus ideas en el marco de la filosofía trascendental y con la ayuda de las ideas de Kant[8]. Por lo tanto, ya hay un debate en curso sobre el uso de la filosofía del libre albedrío dentro de la comunidad académica musulmana, y la cuestión no es tanto si puede ser aceptada, sino de qué manera debe ser utilizada. Esto ayuda a los musulmanes de Alemania a participar de manera productiva en el desarrollo intelectual del país, y tiene sentido que uno de los intelectuales públicos más importantes de Alemania en la actualidad sea musulmán, Navid Kermani, un pensador muy influyente en política, literatura y teología[9].

Sin embargo, también hay tendencias importantes que critican el exceso de innovación sistemática dentro del islam. Algunos estudiosos prefieren volver a sus fuentes medievales y desarrollar algunos tipos aristotélicos o neoplatónicos de *kalām*. Pero el punto intere-

[6] Milad Karimi, *Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie* (Friburgo-Berlín-Viena [2]2015).

[7] Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Konturen einer modernen Religion* (Friburgo-Basilea-Viena: Herder, [2]2016).

[8] Muna Tatari, *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung* (Münster: Waxmann, 2016).

[9] Michael Hofmann, Klaus von Stosch y Swen Schulte Eickholt, *Navid Kermani* (Wurzburgo: Königshausen & Neumann, 2019).

sante es que todos los eruditos tratan de encontrar coaliciones con los cristianos y los judíos en su forma de hacer teología. Aunque al principio hubo cierta sospecha de que la teología era un proyecto cristiano, hoy en día la mayoría de los intelectuales musulmanes acogen con agrado el desarrollo de la teología islámica sistemática y la entienden como una forma de pensamiento que ayuda a los musulmanes a interactuar como iguales en la sociedad y con las teologías cristianas.

Para la teología cristiana este desarrollo es desafiante y fructífero al mismo tiempo. Cuando Karimi desarrolla una teología hegeliana sin un marco trinitario o cuando Kermani utiliza escritores y filósofos judíos para reformular el papel del musulmán en la sociedad alemana, esto crea nuevas ideas y necesidades para repensar el cristianismo y su papel en nuestra sociedad. Así, el nuevo poder de la teología islámica en Alemania desafía también a los cristianos a tener más confianza en su propio papel teológico. Y permite una nueva forma de teología comparada.

III. Nuevos horizontes mediante la teología comparada, dialógica e interactiva

El desarrollo de la teología islámica en Alemania es un signo de esperanza no solo para las sociedades occidentales, sino también para las relaciones entre musulmanes y cristianos. También permite una nueva forma de teología comparada que se realiza en gran medida como teología colaborativa, dialógica e interactiva. Las teologías islámicas se desarrollan siempre en estrecha relación con las teologías cristianas. A veces los teólogos cristianos no saben realmente qué hacer con esos nuevos colegas, especialmente porque la mayoría de ellos nunca han tratado de responder al islam en su trabajo académico. Pero cada vez más teólogos jóvenes están desarrollando interés en el trabajo comparativo. Normalmente la teología comparada necesita una considerable experiencia en al menos dos religiones. Hoy en día en Alemania la estrecha cooperación entre cristianos, musulmanes y judíos en los nuevos centros teológicos de la academia alemana hace posible desarrollar la teología comparada

como un proyecto de colaboración. Hasta ahora solo la Universidad de Paderborn sigue este camino programáticamente. Pero cada vez más otras universidades se están dando cuenta de las ricas posibilidades de investigación que pueden dar forma a la teología alemana. Como la teología está organizada en diferentes facultades e institutos confesionales en Alemania, este desarrollo no conduce simplemente a la teología interreligiosa, sino a la cooperación, el diálogo y las interacciones. Me gustaría resumir todos estos tipos de teologías bajo la categoría de teología comparada. Y es un signo de esperanza que muchos jóvenes estudiosos de muchas naciones utilicen el contexto académico alemán para contribuir a este campo de investigación emergente.

Permítanme concluir con un ejemplo de uno de mis estudiantes de doctorado iraníes que desarrolla su propia teología chiita en este tipo de atmósfera colaborativa, dialógica e interactiva. Él forma parte de mi actual proyecto de investigación sobre María en el Corán que reúne a estudiosos de diferentes religiones y confesiones para una mejor comprensión de María en la tradición musulmana. Después de nuestra última reunión, que fue una lectura intertextual de algunas partes de la sura de Maryam con algunos versículos de los Padres de la Iglesia siria, dijo: «Bueno, al leer el Corán a la luz de esos debates cristianos y al escuchar a todos los cristianos que responden a esos versículos, tengo la sensación de que esta parte del Corán no es para mí —al menos no solo para mí—». Entendió que la palabra de Dios no es una palabra para una cierta tribu o nación y que nunca podemos poseerla. Tenemos que aprender cómo nos desafía a todos. Y en cooperación más allá de las fronteras de nuestras religiones y denominaciones podemos ser sensibles en nuestras diferentes teologías también a esas voces proféticas que hemos ignorado hasta ahora. Para mí esto es un gran signo de esperanza para todos nosotros.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Laurie Johnston *

ESCUELA DE DIÁLOGO EN BÉLGICA

Más allá de las reuniones de alto nivel de clérigos o académicos, ¿dónde tiene lugar hoy en día el verdadero diálogo musulmán-cristiano? A pesar de las tensiones y prejuicios en la sociedad belga, también hay espacios donde los musulmanes y católicos comunes pueden reunirse y hablar de la fe de manera significativa. A menudo, las escuelas católicas proporcionan estos espacios. Impulsados por el creciente número de estudiantes musulmanes en su medio, las escuelas y universidades católicas en Bélgica han respondido reexaminando su misión y adoptando nuevos modos de educación religiosa, en particular, el modelo de escuela de diálogo en Flandes. Si bien esos cambios son difíciles y a menudo han provocado reacciones, podrían conducir a una comprensión más auténtica de la identidad y la misión católicas en una sociedad diversa.

En la última década más o menos, ha habido un cambio en la forma en que los belgas hablan de las minorías en su sociedad. Mientras que en el pasado la mayoría de los belgas se referían a los «turcos» o «marroquíes» (dos de los grupos de inmigrantes más grandes del país), ahora hay una tendencia a referirse a estos grupos colectivamente como «musulmanes». Este nuevo enfoque sobre la identidad religiosa, más que étnica o nacional,

* Laurie Johnston es profesora asociada en el Emmanuel College, Boston. Es licenciada por la Harvard Divinity School y el Boston College. Es editora, con Jay Carney, de *The Surprise of Reconciliation in the Catholic Tradition* (2018), y editora, con Tobias Winright, de *Can War Be Just in the Twenty-first Century* (2015). Durante 2018 fue profesora visitante (Programa Fulbright) en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Dirección: Department of Theology and Religious Studies, Emmanuel College, 400 Fenway, Boston, MA 02115 (Estados Unidos). Correo electrónico: johnsla@emmanuel.edu

emerge en parte del crecimiento de la imagen del «choque de civilizaciones» —una imagen que ganó poder después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos—. Más tarde, los ataques de 2015 en París, en los que estuvieron implicados varios ciudadanos belgas, y los atentados de 2016 en el aeropuerto y el metro de Bruselas aumentaron la sensación de muchos belgas de que tienen un «problema musulmán».

Esta referencia colectiva a los «musulmanes» es problemática; puede ser un medio de «extranjerizar» y marginar a los grupos que siguen siendo desfavorecidos en la sociedad belga. Las referencias al islam son a menudo utilizadas como un garrote por los políticos nacionalistas que afirman la incompatibilidad del islam con la cultura belga. Además, referirse a turcos y marroquíes colectivamente es bastante extraño, dado que los dos grupos no se perciben como grupos que tengan mucho en común, dadas sus diferencias culturales, lingüísticas y teológicas.

Al mismo tiempo, este creciente debate sobre el islam en la sociedad belga también presenta importantes oportunidades para el diálogo. Lieven Boeve, teólogo y director general de la Secretaría Flamenca de Educación Católica, ha escrito sobre la forma en que la atención al islam está creando un espacio para una mayor discusión sobre la religión. Dice:

> El islam está recordando a los occidentales que hay algo llamado religión. La secularización fue lo primero, ahora nos enfrentamos a la pluralización. La pluralización puede alimentar la secularización, pero también interrumpe la secularización[1].

Como ejemplo de ello, él y otros han observado que la creciente conciencia sobre el Ramadán también ha impulsado a muchos en Bélgica a sentir más curiosidad por la Cuaresma. En cierto modo, la Iglesia católica de Bélgica está en deuda con los musulmanes por rechazar la secularización y revelar la imposibilidad de un espacio público «neutral» libre de identidades religiosas. Por supuesto, no todos los católicos ven las cosas de esta manera, y, como Boeve también señala, la pluralización presenta muchos desafíos propios. A

[1] Entrevista con Lieven Boeve, Bruselas, 20 de marzo de 2018.

menudo, dice, la reaparición de la religión en la esfera pública tiene lugar «de manera polarizada»[2]. En un país que quizás se describe mejor como poscatólico, hay opiniones contradictorias sobre el papel que la religión debe desempeñar en la sociedad.

Sin embargo, para muchos católicos en Bélgica, ahora es una oportunidad para reexaminar su fe, vocación e identidades institucionales —y este reexamen a menudo se lleva a cabo a través del diálogo con los musulmanes—. Un sitio clave para este diálogo es el sistema escolar católico, que juega un papel importante en Bélgica. Casi el 70 % de todos los niños asisten a escuelas católicas —aunque los católicos practicantes son pocos, y la asistencia semanal a la misa está por debajo del 10 % de la población total—. Muchos padres eligen las escuelas católicas para sus hijos por su reputación de calidad educativa. Algunos padres musulmanes optan por la escolarización católica porque creen que su fe religiosa puede ser mejor acogida y apoyada en una escuela católica que en una escuela estatal. Como me dijo el director de una escuela en Bélgica, estos padres piensan que «Es mejor para mi hijo estar en un lugar donde se respeta a Dios»[3]. Es algo sorprendente ver a los padres musulmanes elegir una escuela católica en lugar de una escuela estatal, porque en las escuelas estatales los estudiantes tienen derecho a la educación en sus propias religiones —los musulmanes pueden asistir a clases sobre el islam, los católicos sobre el catolicismo, etc.—. Sin embargo, la mayoría de los estudiantes en las escuelas estatales asisten a un curso alternativo que se conoce como «Ética no confesional». Algunas familias musulmanas eligen las escuelas estatales para que sus hijos puedan asistir a clases sobre el islam, aunque a menudo tienen sentimientos encontrados sobre la calidad de estas clases. Pero, en general, una proporción significativa de niños musulmanes en Bélgica asisten a escuelas católicas. Debido a que las poblaciones musulmanas en Bélgica tienden a concentrarse en ciertas áreas geográficas (especialmente Bruselas y otros centros urbanos), las escuelas católicas en estas áreas a veces

[2] Ibídem.

[3] Entrevista B, Bruselas, 19 de abril de 2018. (La mayoría de los sujetos entrevistados son identificados solo por una letra para preservar la confidencialidad del entrevistado y su escuela.)

tienen poblaciones de estudiantes que son completamente musulmanes de ascendencia turca o marroquí.

¿Qué significa para una escuela ser católica cuando la mayoría —o incluso la totalidad— de los estudiantes son musulmanes? ¿Y cómo deberían enseñarse las clases de teología católica a los estudiantes musulmanes? Estas preguntas no son exclusivas de Bélgica. Pero es realmente notable ver cómo los teólogos católicos y los administradores de las escuelas han aceptado estos desafíos teológicos y prácticos. Este es uno de los signos de esperanza en Bélgica hoy en día: las clases de Religión en las escuelas católicas se han convertido, en muchos casos, en importantes espacios de diálogo interreligioso. A diferencia de las escuelas estatales, que segregan a los estudiantes para las clases de Religión, los estudiantes de las escuelas católicas asisten todos juntos a cursos de Religión. Por lo tanto, estas clases proporcionan algunos de los únicos espacios en la sociedad belga donde los musulmanes, católicos y otros tienen la oportunidad de participar en un diálogo serio sobre cuestiones de fe. Los que diseñan el plan de estudios han aprovechado la oportunidad que esto ofrece. Tanto en la parte flamenca como en la francófona de Bélgica, los cursos de Religión invitan explícitamente a los estudiantes a un diálogo sobre el sentido, la creencia y la fe.

En Flandes, el sistema escolar católico adoptó un nuevo currículo de educación religiosa en 2014 llamado Escuela de Diálogo Católico. Uno de los arquitectos del currículo ha descrito sus esfuerzos:

> ¿Cómo puede la educación religiosa preparar a los alumnos para una sociedad cultural y religiosamente diversa y aun así mantener su identidad confesional (especialmente la cristiana)? En el modelo hermenéutico-comunicativo de la educación religiosa, la diferencia en sí misma se convierte en el asunto, no solo por circunstancias externas, como un creciente contexto multicultural y multirreligioso, sino en nombre de la identidad de la propia educación cristiana. En este enfoque, la tensión entre la diferencia y la identidad se convierte en el lugar de la educación religiosa. Estar en esta tensión es preparar a las próximas generaciones para la vida y es también el lugar donde... Dios se revela. La formación de los profesores debe ante todo ayudar a los futuros maestros a tratar esta tensión y

> a movilizarla como el motor del proceso de aprendizaje religioso comunicativo[4].

El plan de estudios, en última instancia, tiene como objetivo ayudar a los estudiantes a avanzar hacia lo que Paul Ricoeur llamó «creencia post-crítica». Si bien algunos esfuerzos para enseñar la educación religiosa en diversas comunidades han hecho hincapié en la «educación en valores», este plan de estudios es notable por su énfasis en compartir los detalles de las creencias y las historias, pero de un modo que es dialógico y abierto. Un joven estudiante musulmán explicó esto con fuerza:

> Las historias son importantes para enseñar a los niños algo... contribuyen a la formación de la identidad. Al menos ese fue mi caso. En casa pude escuchar las historias islámicas, en la escuela las cristianas. Esto resultó ser un importante valor añadido para mi desarrollo personal. Ambos lados de la historia me hicieron el musulmán practicante que soy hoy. Por eso no estoy a favor de una amplia «filosofía de vida» en la escuela. Carece de historias que refuercen la identidad[5].

A pesar de las respuestas positivas de muchos estudiantes como este joven, la adopción de este nuevo plan de estudios ha producido una reacción de algunos católicos destacados. Algunos argumentan que las escuelas católicas deberían ser «monológicas» y contar solo la historia católica. Para ellos, permitir que la historia islámica sea contada en una escuela católica compromete su identidad. Pero, irónicamente, asistir a la escuela con los musulmanes y escuchar sus historias puede ser la mejor manera de frenar la rápida pérdida de la identidad católica entre los jóvenes belgas. Los datos del Xaveriuscollege, una escuela secundaria jesuita en Amberes con un número significativo de estudiantes musulmanes, lo confirman.

---

[4] Didier Pollefeyt, «Difference Matters: A Hermeneutic-Communicative Concept of Didactics of Religion in a European Multi-Religious Context», *Journal of Religion Education* 56 (2008) 9-17.

[5] Bertrand Goethals y Jozefien Van Huffel, «Dossier. Als je op school je eigen geloof verkent vanuit een ander standpunt», *Kerk & leven*, 80 nn. 29-30-31 (2019).

En los datos de la encuesta, está claro que los estudiantes musulmanes del Xaveriuscollege, para cuando se gradúan, describen abrumadoramente sus propias creencias como pertenecientes a la categoría de «creencias post-críticas», un objetivo clave del plan de estudios de la Escuela de Diálogo[6]. Con respecto a los estudiantes «blancos» encontramos un patrón similar al de muchas otras escuelas católicas —un dramático declive de los niveles de creencia religiosa y de afiliación católica durante la escuela—. Al terminar su graduación, la mayoría de estos estudiantes se han convertido en relativistas secularizados con pocas convicciones personal. Un pequeño número se describe también como hostil a todo tipo de religión. Pero mientras que este patrón general se mantiene en el Xaveriuscollege, este declive es menos severo. Como dice un investigador, «A pesar de —o gracias a (?)— la población musulmana en el Xaveriuscollege, hay relativamente más creyentes post-críticos entre los estudiantes no musulmanes allí, en comparación con la media flamenca». Además, los estudiantes no musulmanes tienen una menor tasa de hostilidad hacia la religión en general[7]. Aunque sigue siendo cierto que la escuela está nadando contra una abrumadora marea de desafiliación del catolicismo, parece que los estudiantes musulmanes están ayudando a la escuela a retroceder un poco con respecto a esa tendencia.

Este hallazgo es significativo en parte porque muchos líderes de escuelas católicas expresan mucha ansiedad por tener muchos estudiantes musulmanes en sus escuelas. Una profesora de Teología me dijo que su escuela no puede permitir que las niñas musulmanas usen el velo porque entonces más musulmanas querrán asistir, y su escuela será conocida como una «escuela musulmana» y tal vez incluso una de *les écoles poubelles* [escuelas basura][8]. Claramente hay una significativa ansiedad de clase y raza en juego, y no solo un asunto religioso. Algunos directores perciben cualquier acomodación para los estudiantes musulmanes como una pendiente resbaladiza que aleja tanto de la identidad católica como de la calidad educativa.

[6] Didier Pollefeyt y Jan Bouwens, Enhancing Catholic School Identity (ECSI) project, Katholieke Universiteit Leuven (Bélgica). Investigación «Theologie, Religie en Onderwijs» en Xaveriuscollege, Borgerhout, 2011-2012.

[7] Ibíd.

[8] Entrevista H, con un profesora de Teología, Bruselas, 26 de marzo de 2018.

La cuestión de la identidad católica en relación con el islam se vuelve particularmente tensa en las escuelas donde la identidad católica en sí misma está bastante empobrecida. Una profesora observó tristemente que en su escuela algunos profesores solo se refieren a la identidad católica de la escuela cuando están disciplinando a los estudiantes desordenados en el pasillo: «¡No puedes comportarte de esa manera! Esta es una escuela CATÓLICA»[9]. En algunos contextos, el término «católico» es prácticamente virtualmente un sinónimo de «civilizado» o «normal» —un uso que claramente margina a otros—.

Sin embargo, algunos líderes católicos están respondiendo a la presencia de los musulmanes profundizando en su propia comprensión de la identidad y misión católica. De hecho, en algunos casos los católicos están articulando su vocación como una que involucra particularmente a los musulmanes. A veces esto está implícito. Un profesor de una escuela católica llena totalmente de musulmanes dijo simplemente: «Cuando se trata de la identidad católica, lo más importante es vivir cristianamente, responder a los niños necesitados»[10]. Sin embargo, un director de escuela lo dijo de manera aún más explícita:

> El mensaje del Evangelio es atender a los marginados de la sociedad. La «opción por los pobres» significa que para ser católicos debemos prestar atención a las necesidades de los musulmanes primero porque están marginados en Bélgica[11].

Incluso los arquitectos del plan de estudios de la Escuela de Diálogo Católico reconocen que, como parece ser demasiado tarde para detener el declive del catolicismo entre los jóvenes de Bélgica, la misión más importante de la Escuela de Diálogo Católico puede ser en realidad ayudar a crear un islam bien formado e «ilustrado»[12].

Más ampliamente, la situación en Bélgica ofrece una oportunidad para preguntar qué deberes tienen los católicos hacia la fe de los mu-

[9] Entrevista B, Bruselas, 19 de abril de 2018.

[10] Ibíd.

[11] Entrevista G, con un director de escuela, Flandes, 26 de abril de 2018.

[12] Entrevista con Didier Pollefeyt y Jan Bouwens, Lovaina, 16 de febrero de 2018.

sulmanes. Más allá de los diálogos teológicos sobre el Dios abrahámico, ¿cómo debemos relacionarnos con las prácticas espirituales de los demás en la vida diaria? Particularmente en una situación en la que los católicos disfrutan de un poder institucional significativo, ¿qué podría significar para estas instituciones vivir la advertencia de *Ex Corde Ecclesiae* de que «Una Universidad católica debe promover el cuidado pastoral de todos los miembros de la comunidad universitaria»?[13] Con esa advertencia en mente, pregunté a varios directores de escuelas católicas en Bélgica: «¿Cree que es bueno que sus estudiantes musulmanes recen? ¿Ayunen?». Esta pregunta fue un intento de recabar sus supuestos teológicos sobre la naturaleza de la oración, el propósito del ayuno, la naturaleza de la fe de los musulmanes en Dios, etc. En varios casos, estaba claro que los sujetos de mi entrevista se sentían bastante incómodos con esta pregunta. Un director respondió rápidamente: «No es asunto mío»[14]. Otro director, en cambio, dijo que esto estaba mal: «Creemos en la *cura personalis*», señaló. Y continuó diciendo: «Cuando nadie en el mundo reza, es un desastre para el mundo»[15]. De hecho, es un desastre para el mundo cuando nadie reza. Y a veces son los musulmanes en Bélgica los que recuerdan esto a los católicos. Sin embargo, este recordatorio no siempre es cómodo; un director de escuela describió a los musulmanes como un espejo para los católicos en Bélgica hoy en día. En un espejo «puedo ver cosas de mí mismo que no quiero ver»[16].

Hay muchos factores que plantean desafíos para el diálogo musulmán-católico en Bélgica hoy en día: los debates políticos sobre el papel del islam en la sociedad belga, las opiniones polarizadas sobre la religión y la identidad nacional, la salida de jóvenes musulmanes belgas para unirse al Estado Islámico, la migración, el populismo. Sin embargo, a nivel de los problemas cotidianos de la convivencia se produce un verdadero diálogo. Por ejemplo, la cuestión de si se permite a las niñas musulmanas usar el hiyab en la escuela es una cuestión neurálgica en Bélgica, pero también es una apertura a la

[13] *Ex Corde Ecclesiae,* art. 6.

[14] Entrevista I, con un director de escuela, Valonia, 8 de febrero de 2018.

[15] Entrevista J, con un director de escuela, Flandes, 5 de junio de 2018.

[16] Entrevista E, con un exdirector de escuela, Bruselas, 26 de abril de 2018.

conversación. La administración de la escuela católica en Flandes tiene, de hecho, un miembro del personal cuyo trabajo a tiempo completo es visitar las escuelas católicas en Flandes y facilitar las conversaciones sobre sus políticas del velo. En cierto sentido, su trabajo está enteramente dedicado a ayudar a las escuelas católicas a examinar sus actitudes sobre el papel de los musulmanes en la escuela católica, y, por lo tanto, el papel de los musulmanes en la sociedad belga en su conjunto. En lugar de conversaciones estridentes en los medios, estas escuelas se comprometen en un diálogo genuino —sobre, pero también, *con* sus estudiantes musulmanes—. En la medida en que están dispuestos a aceptarlo, los católicos tienen un importante papel mediador en la sociedad belga, en particular proporcionando un espacio para el diálogo en las escuelas. Y si están dispuestos a aceptarlo, los musulmanes también tienen un importante papel que desempeñar invitando a los católicos a vivir su misión e identidad de manera más auténtica. Juntos, su diálogo puede ayudar a construir puentes a través de las muchas fracturas de la sociedad belga.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Claudio Monge *

INICIATIVAS DE BASE EN TURQUÍA

El diálogo interreligioso en Turquía ha experimentado, desde la década de 1980, un curioso y a veces un tanto esquizofrénico alternarse de iniciativas originales y, en ocasiones, bastante singulares en su género, y periodos de gran estancamiento debido a las peripecias de la vida política, que a menudo e intencionadamente han condicionado y orientado, instrumentalizándolas, las relaciones interreligiosas. A raíz del fallido golpe de Estado de 2016, la deportación de los miembros del movimiento islámico *Hizmet* (Servicio), que desde finales de 1970 catalizaba el 80 % de las iniciativas y plataformas de diálogo interreligioso en Turquía y fuera de ella, marca un golpe al corazón dado a la dimensión más institucional del diálogo interreligioso, favoreciendo, en cambio, la germinación de iniciativas quizá menos espectaculares, pero más capilares.

* Claudio Monge es responsable del DoSt-I (Dominican Study – Istanbul), el centro cultural de los padres dominicos en Estambul. Doctor en Teología de las Religiones y profesor invitado en la Universidad de Friburgo (Suiza) y en el ISE de Venecia. Es autor de *Dieu hôte. Enquête sur l'hospitalité en histoire et en théologie comparées des religions à la lumière de Gn. 18* (Bucarest: Zetabooks, 2008), *Stranieri con Dio* (Milán: Terrasanta, 2013), y de un número importante de artículos sobre la teología del diálogo y de la hospitalidad interreligiosa. Los más recientes son: «Le risque fou de l'hospitalité. De l'étrangéité ontologique à l'étrangéité théologique», *Théologiques* 25 (2017) 37-60, y «Nominare l'Ineffabile: il problema del nome di dio nei testi sacri delle religioni abramitiche», *Sacra Doctrina* 64 (2019) 184-213.

Dirección: DoSt-I (Dominican Study – Istanbul), Sen Piyer Kilisesi, Galata Kulesi sok. 26 Bereketzade mah. TK – 34420 Karaköy – Istanbul (Turquía).

El 25 de abril de 2002, la Santa Sede firmó un acuerdo de intenciones con el presidente de la Dirección General de Asuntos Religiosos de Turquía (Diyanet) para promover el diálogo interreligioso[1]. La agencias de noticias católica *Zenit* define esta iniciativa, que en el mundo cristiano parece más bien extraña, sin precedentes, pero, en realidad, es una modalidad no tan inédita dada la naturaleza especial de las relaciones entre autoridades religiosas y autoridades gubernamentales en países con tradición musulmana. A falta de una autoridad religiosa central en el mundo islámico y de una jerarquía reconocida, se está en cierto modo obligado a poner en marcha el diálogo con los diversos gobiernos.

Durante décadas, sin embargo, se ha tratado de un diálogo demasiado vinculado a las peripecias de la vida política, que a menudo e intencionadamente condicionan u orientan, instrumentalizándolas, las relaciones interreligiosas, a veces atribuyéndoles mezquinamente objetivos ocultos e inconfesados: la famosa tendencia a crear teorías «de la conspiración» en la cultura de los países al sur del Mediterráneo. En las décadas de 1980 y 1990, las iniciativas del diálogo también estuvieron muy vinculadas a destacadas figuras carismáticas y sus iniciativas personales: el Vicario Apostólico Latino de Estambul, mons. Dubois (antiguo colaborador de mons. Roncalli, legado apostólico en Turquía durante los años de la Segunda Guerra Mundial) y el patriarca ortodoxo griego Bartolomé (que se instaló en el Fanar en 1991) sobre todo. Se inician además en aquellos años también colaboraciones interuniversitarias, como entre la Universidad de Ankara y la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma (1986), con el objetivo de aumentar el conocimiento recíproco entre el universo islámico y cristiano (poniendo de relieve su misma diversidad y complejidad interna), y favorecer el intercambio concreto de estudiantes, pero también de profesores para proyectos de enseñanza y de investigación compartida. Este acuerdo oficial ha favorecido, hasta nuestros días, el desarrollo de una intensa red de intercambios más informa-

[1] El acuerdo fue firmado por el presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, el cardenal Francis Arinze, y por el presidente de la Diyanet. Mehmet Nuri Yilmaz (cf. Pisai, *Islamochristiana*, Roma, 28 /2002, p. 234).

les: visitas, asociaciones, asesoramiento didáctico. Turquía, encrucijada de historia y tierra santa de religiones, atrae simposios y congresos internacionales (Mira, Harran, Antioquía, Sanliurfa, Mardin, Konya, Éfeso, Tarso, Estambul), donde se intentan crear nuevas vías de colaboración para el diálogo y la fraternidad entre los hijos de Abrahán (referencia explícita a los creyentes de las grandes religiones monoteístas).

En aquellos años prosiguen también las relaciones bilaterales entre la Santa Sede y Diyanet. En septiembre de 2012, el secretario del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, el padre Miguel Ángel Ayuso Guixot, se reunió en Turquía con el presidente de la Diyanet, el dr. Mehmet Görmez, y compartieron la idea de reactivar el antiguo acuerdo de 2002. Así pues, en mayo de 2013, el padre Ayuso y monseñor Akasheh, jefe de la Oficina para el Islam del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, viajaron a Turquía para realizar una visita de cortesía al presidente de la Diyanet, a fin de definir los términos de una colaboración formal entre los dos organismos[2]. Estos contactos, que muestran cierta buena voluntad mutua, nunca van seguidos de cambios sustanciales en las relaciones más bien formales y genéricas. Por el contrario, existe también el riesgo de que el diálogo interreligioso se transforme en un acontecimiento a veces un poco espectacular y en un fin en sí mismo, cada vez más distante de la vida cotidiana, en un país en el que, sobre todo en los grandes centros urbanos, la diversidad cultural y religiosa aumenta exponencialmente, alimentada por los grandes fenómenos migratorios, consecuencia de sangrientas guerras regionales (Afganistán, Kuwait, Iraq, hasta la muy reciente crisis de Siria), sin olvidar las constantes migraciones del Lejano Oriente (especialmente de filipinos y coreanos).

De hecho, el diálogo y la equidistancia interreligiosa no siempre están en el centro de la agenda política turca. En septiembre de 2013, una reforma escolar abre una nueva fase en Turquía bajo la presidencia de Tayyip Erdogan. En particular, la enseñanza y la educación religiosa, la coránica, se extiende a todos los tipos de escuelas

[2] Cf. Redazione, «Papa e Santa Sede», *Zenit*, 8 de mayo de 2014, en https://it.zenit.org/articles/a-roma-dialogo-interreligioso-tra-santa-sede-e-turchia-2/.

de todos los niveles y órdenes. Hasta entonces, se limitaba únicamente a los Iman Hatip Lisesi, las escuelas secundarias religiosas destinadas a formar a los futuros profesores de Religión y a los empleados de la Diyanet; solo se podía acceder a ellas después de la finalización de la escolaridad obligatoria (la reforma en cuestión hace posible este acceso desde la escuela primaria). El temor concreto es el de un aumento de la discriminación contra los estudiantes no musulmanes o los estudiantes musulmanes pertenecientes a corrientes minoritarias del islam que no quieren ser enseñados en la religión del movimiento suní hanefí. Otra novedad significativa de la reforma en cuestión es que también los diplomados de las escuelas religiosas, al contrario de lo sucedía hasta entonces, pueden acceder a todas las facultades universitarias que dan derecho a puestos clave de la administración pública.

La segunda mitad de la primera década del tercer milenio se caracteriza por una inquietante concentración de ataques letales contra sujetos cristianos de diversas confesiones, que ocupan las crónicas mediáticas también internacionalmente: el padre Andrea Santoro, el sacerdote católico asesinado en 2006; dos protestantes de etnia turca, Necati Aydin y Ugur Yuksel, y el alemán Tilmann Geske, asesinados en Malatya en 2007. Después, en julio de 2009 el empresario católico alemán Gregor Kerkeling fue asesinado por un joven desequilibrado mientras paseaba con su novia turca, aparentemente debido a su fe cristiana. En fin, recordemos el trágico homicidio de mons. Luigi Padovese, vicario apostólico de Anatolia, asesinado el 3 de mayo de 2010 por su conductor Murat Altun. Entre las causas de tal violencia se encuentra un extremismo fruto de una fuerte desinformación asociada a una difamación transmitida por ciertos órganos de información en detrimento de los cristianos, así como una cierta intolerancia más o menos explícitamente alentada en el ámbito de los programas escolares.

La fácil asociación de la presencia cristiana con proyectos neocruzados, no bien definidos, o la total ignorancia de la compleja diversidad entre iglesias cristianas históricas y neomovimientos cristianos sectarios, alientan a que se multipliquen las iniciativas de encuentro centrado en el conocimiento y el respeto recíproco, por parte de grupos de trabajo cristianos y musulmanes que asumen la tare de abrir

itinerarios nuevos y alternativos contra una genérica opinión pública. Los simposios que se celebraron en Yeşilköy, un barrio de Estambul, entre 2003 y 2008, organizados inicialmente por los frailes capuchinos de la Custodia de Turquía, y después continuados entre 2010 y 2014 como proyecto intercongregacional franciscano, en colaboración con los dominicos y los jesuitas, tienen el objetivo de acentuar una reflexión que nunca pierda de vista la dimensión de la experiencia, en el seno de una sociedad concebida como una red de relaciones de ciudadanía inclusiva (una anticipación de temas que será relanzada en febrero de 2019 por el famoso *Documento sobre la Hermandad Humana para la Paz Mundial*, firmado en Abu Dabi).

Esta intuición se hace especialmente urgente en julio de 2016, año del fallido golpe de Estado contra el presidente Erdogan, cuando se abre una fase extremadamente delicada y tensa en una sociedad turca dramáticamente polarizada. Sin embargo, también es un golpe al corazón de la dimensión institucional y representativa del diálogo interreligioso, ya que marca el comienzo de una guerra gubernamental sin fronteras contra los miembros del movimiento islámico Hizmet (Servicio) y su líder Fethullah Gülen, de quien el fundador del partido AKP es originalmente su criatura. Desde finales de la década de 1970, Hizmet ha catalizado el 80 % de las iniciativas y plataformas de diálogo interreligioso turcas, tanto en Turquía como en el extranjero, con oficinas dispersas en las principales ciudades europeas, norteamericanas y asiáticas y una amplia red de centros educativos islámicos en los cuatro continentes. Con su prohibición, falta sustancialmente un cierto diálogo interreligioso «oficial» a un alto nivel institucional. Ahora, unos años después de este «terremoto», vuelven a florecer iniciativas, ciertamente más discretas y locales, pero a veces aún más profundas y deseosas de no ser simplemente ocasionales: iniciativas en el sentido de una mayor escucha, de un conocimiento mutuo y, también, de un estudio comparativo de las diferentes tradiciones religiosas, en relación con las urgencias existenciales en el seno de las sociedades complejas y multirreligiosas.

La necesidad de reconstruir con paciencia un ambiente de confianza y de respeto mutuo en un contexto caracterizado, en cambio, por la sospecha y por el perverso aliento a la delación del hipotético enemigo, pone de relieve nuevas exigencias metodológicas en la

práctica de un verdadero diálogo interreligioso e islamo-cristiano en particular. Los encuentros promovidos por el DoSt-I (*Dominican Study – Istanbul*), el centro cultural animado por los padres dominicos en pleno centro histórico de Estambul, tratan, desde 2004, de implementar sobre todo un método de trabajo con estilo de seminario; están destinados a grupos pequeños cuyos participantes tienen una preparación bastante homogénea y de cierto nivel, y han desarrollado ya un conocimiento recíproco para poder ofrecer una aportación verdaderamente compartida al trabajo de investigación, de estudio y de lectura de textos, aun siendo, al mismo tiempo, alentados a no descuidar la dimensión existencial de su profesión de fe. El área de interacción no se limita a la teología, sino que se extiende a la historia, la arqueología, la filosofía, el arte y la arquitectura.

La fuerza de los gestos (como la atención y la presencia en los momentos fuertes de la fe de cada tradición), el descubrimiento de símbolos comunes (como el agua, símbolo de purificación, o el fuego, referencia a la inspiración trascendente) y los propios de nuestras respectivas tradiciones, en un relato en el que elegimos cuidadosamente los *términos* para que puedan ser de alguna manera significativos en el horizonte cultural del otro. Finalmente, el compartir el *espacio*. La tradicional acogida turca siempre ha favorecido un acceso muy natural a los lugares de culto de las diferentes confesiones, y a lo largo de los años el cuidado de la acogida se ha ido perfeccionando desarrollando una didáctica de la historia, y ello en un contexto cristiano, católico en particular (dada la importancia arquitectónica de sus lugares históricos de culto), como en el musulmán, en las grandes mezquitas de la ciudad histórica, que son también importantes lugares de atracción turística (no en vano la Diyanet en los últimos años ha organizado un servicio de recepción religiosa, para ilustrar los pilares del islam con la ayuda, en general, de jóvenes universitarios, capaces de expresarse al menos en inglés).

Imposible aquí, a propósito de la fuerza de los gestos y de la compartición de los espacios, no evocar la importancia sobre todo de las dos últimas visitas papales a Turquía: Benedicto XVI en 2006 y Francisco en 2014. El recogimiento de los dos pontífices en la mezquita del sultán Ahmed en Estambul (más conocida como la Mezquita Azul) representa mucho más que una artimaña mediática. Benedicto

XVI, que nunca había ocultado sus reticencias a seguir a su predecesor en el «camino de Asís», declarando, con ocasión del vigésimo aniversario de la histórica oración interreligiosa[3], que, incluso cuando uno se reúne para rezar por la paz, es necesario que la oración se realice según los ritos distintos propios de las diversas religiosas, al entrar en la más famosa mezquita de Estambul, parece dejar espacio en el silencio a un acercamiento más espiritual, casi íntimo. En Turquía la distancia abismal que se había creado entre Asís y Ratisbona[4] parece reducirse nuevamente. Si la intervención en tierra alemana parecía, a los observadores atentos, más que un simple error de comunicación, este giro simbólico en tierra turca (que algunos definieron, audazmente, como una auténtica «conversión») no puede reducirse ni siquiera a una simple operación mediática. Cruzar el umbral del lugar de culto islámico descalzo, no para reclamar sino para estar en consonancia con un clima espiritual que se refiere a un más allá, a un Dios que convoca a la humanidad más allá de las estrategias y juegos de influencia que con mucha más frecuencia animan la intención de los gobiernos y los líderes religiosos, representó un cambio de registro extremadamente significativo (y más en continuidad con ciertos gestos de Juan Pablo II). En 2014, el papa Francisco, con la franqueza que lo distingue, cerrará definitivamente el ocioso debate sobre el tema: «¿Puede un Papa rezar en un lugar de culto islámico?», reconociendo abiertamente, durante el vuelo de regreso de Estambul a Roma, que realmente rezó en la Mezquita Azul cuando el gran muftí le invitó a unirse a los versos de la sura 19 del Corán, relativos a la Virgen María.

[3] Benedicto XVI, Lettera al Vescovo di Assisi-Nocera Umbra-Gualdo Tadino in occasione del XX anniversario dell'Incontro Interreligioso di Preghiera per la Pace (2 de septiembre de 2006), en http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/letters/2006/documents/hf_ben xvi_let_20060902_xx-incontro-assisi.html

[4] Ratisbona es la universidad de la histórica lección magistral del papa Ratzinger, el 12 de septiembre de 2006, sobre el tema *Fe, razón y universidad*, durante el cual, queriendo introducir la tesis crucial de que no actuar de acuerdo a la razón es contrario a la naturaleza de Dios, el orador se refirió a la postura de un emperador bizantino en guerra con los turcos que despreciaba el mensaje de Mahoma. La elección desencadenó meses de reacción planetaria islámica indignada y a veces violenta.

Hoy en día, esos acontecimientos singulares se convierten en una práctica cotidiana, como cuando los estudiantes de Imam Hatip (escuelas religiosas turcas, masculinas y femeninas por separado) preparan visitas a la iglesia anexa al DoSt-I, dejando por una vez el horizonte exclusivamente islámico de sus estudios cotidianos, tratando de escuchar e impregnarse de un horizonte simbólico muy diferente del que están acostumbrados a tratar (basta pensar en la dimensión icónica del arte cristiano, en comparación con el aniconismo islámico total).

Esta es la premisa indispensable y simbólica para entrar en un espacio común formado también por valores compartidos, para la construcción de una convivencia en la comunidad civil. El verdadero desafío es una vez más la capacidad de proponer una «fe vivida», incluso antes de que se confiese y se celebre, para poder dar un peso específico también a la experiencia de quienes creen de forma diferente pero sincera y coherente.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

Marinus Chijioke Iwuchukwu *

COLABORACIÓN PARA LA PAZ EN NIGERIA

Después de décadas de conflictos entre musulmanes y cristianos, hoy en día hay cada vez más colaboraciones entre ambos que abogan por la coexistencia pacífica. Este artículo examinará algunas de estas nuevas organizaciones, así como otras similares creadas por el gobierno o que sirven como ONG en diferentes partes de Nigeria para mejorar o poner fin a los incidentes de conflictos violentos entre musulmanes y cristianos. ¿Cómo han abordado estas organizaciones y el creciente fenómeno de la defensa y la promoción de relaciones cristiano-musulmanas sanas los prejuicios y el antagonismo existentes entre cristianos y musulmanes? ¿Y de qué manera pueden aprovecharse y promoverse más beneficios de las relaciones saludables entre musulmanes y cristianos? Estas son algunas de las preguntas que este artículo trata de abordar.

Tras la independencia de Nigeria en 1960, la tensión política y el conflicto entre los diferentes componentes étnicos de Nigeria (especialmente entre el sudeste y el norte) se convirtió en una guerra civil (1967-1970) y en un intento de separarse de la nación por el sudeste. Al final de la guerra civil hubo algunos esfuerzos concertados para sofocar o incluso eliminar las rivalidades étnicas existentes. Sin embargo, las marcadas diferencias religiosas entre las distintas etnias sirvieron de salida para la tensión,

* Marinus Chijioke Iwuchukwu es profesor asociado y jefe del Departamento de Teología en la Universidad Duquesne. El título de su último libro es *Muslim-Christian Dialogue in Postcolonial Northern Nigeria: The Challenges of Inclusive Cultural and Religious Pluralism*. Es también el director actual del Consortium for Christian-Muslim Dialogue en la Universidad Duquesne.

Dirección: Duquesne University, Theology Department – Fisher Hall 602, 600 Forbes Ave, Pittsburgh, PA 15282, 1 Thorncrest Dr., Pittsburgh, PA 15235 (Estados Unidos). Correo electrónico: iwuchukwum@duq.edu

la rivalidad y el conflicto continuos. Si bien la mayoría de los miembros de los hausa-fulani dominantes en Nigeria septentrional se consideran musulmanes por definición, la mayoría de las etnias del sur se identifican como cristianos. Las etnias minoritarias del cinturón medio y del norte de Nigeria están, según algunas estimaciones, divididas por igual entre el cristianismo y el islam. Por lo tanto, la antigua división y rivalidad política entre el norte y el sur utilizaba la religión para marcar aún más sus diferencias. Una creciente rivalidad cristiano-musulmana devino en violentos conflictos a partir de 1978 con el pretexto de la implementación de la sharía y su constitucionalidad. Los epicentros de esa violencia han sido en su mayor parte varias ciudades del cinturón norte y medio, y prácticamente todas las grandes ciudades del norte de Nigeria tienen cicatrices de esa devastadora violencia de motivación religiosa.

Con el nacimiento de Boko Haram alrededor de 2002 y el aumento de su militancia a partir de 2009, el conflicto de motivación religiosa en el norte de Nigeria tomó un giro y un tono diferentes. Esto se debe a que los militantes de Boko Haram atacaron cruelmente tanto a musulmanes como a cristianos, así como a instituciones públicas. Como facción fundamentalista y militarista del islam, se opuso con vehemencia a cualquier forma de religión (incluido el islam) que no cumpliera con su comprensión y práctica del islam. Boko Haram invadió escuelas y diferentes comunidades, secuestrando a hombres y mujeres jóvenes, así como saqueando propiedades. Según el informe de la UNICEF de 2018, ha constancia de que Boko Haram ha secuestrado más de 1000 niños, incluyendo 276 escolares de Chibok, desde 2013[1]. Desde 2009, distintos dirigentes políticos de Nigeria han declarado que su máxima prioridad era poner fin a la insurgencia de Boko Haram. Sin embargo, en lugar de ser contenida, esta organización terrorista de motivación religiosa desarrolló una organización escindida que se ha alineado con una extensión del Estado Islámico en África occidental. Dado que las hostilidades de estas organizaciones terroristas se centran tanto en los cristianos co-

[1] Stephanie Busari, «UNICEF: Boko Haram has kidnapped more 1000 children in Nigeria», *CNN*, en https://www.cnn.com/2018/04/13/africa/boko-haram-children-abduction-intl/index.html (consulta: 2-11-2019).

mo en los musulmanes, los miembros de ambas religiones se ven impulsados a trabajar juntos para poner fin o disminuir el antagonismo existente entre ellas. Se ha informado de que los musulmanes y los cristianos de las zonas nororientales de Nigeria (los lugares más afectados por la militancia de Boko Haram) han colaborado para apoyar las necesidades de los cristianos y los musulmanes afectados por las devastaciones y los horrores de los ataques de Boko Haram[2]. Como resultado, después de décadas de conflictos islamo-cristianos, hay en la actualidad un creciente número de colaboraciones entre ambas religiones en todo el país que abogan por una coexistencia pacífica entre cristianos y musulmanes en Nigeria. Está emergiendo así un nuevo cambio de paradigma.

I. Organizaciones que trabajan por unas relaciones estables entre cristianos y musulmanes

El creciente número de organizaciones cuya misión es mejorar o poner fin a los incidentes de conflictos violentos entre musulmanes y cristianos son establecidas por el Gobierno, las organizaciones religiosas, las ONG o son el resultado de la colaboración de los tres en diferentes partes de Nigeria[3].

Con la errática búsqueda y la consiguiente respuesta tumultuosa a la adopción del sistema jurídico de la sharía en varios estados septentrionales, el gobierno del presidente Olusegun Obasanjo respaldó en 1999 un consejo cristiano-musulmán patrocinado por el gobierno, el Consejo Interreligioso de Nigeria (NIREC, siglas en inglés [como todas las siguientes]). Constaba de 50 miembros procedentes

[2] Patrick Eqwu, «Nigeria's Interfaith Council Fosters Peaceful Christian-Muslim Relations», *National Catholic Reporter*, 11 de noviembre de 2019, par. 12, en https://www.ncronline.org/news/people/nigerias-interfaith-council-fosters-peaceful-christian-muslim-relations (consulta: 16-11-2019).

[3] Chidiebere Ogbonna, «The Role of the Church in Supporting Community Resilience Preventing and Countering Violent Extremism: The case of Nigeria», en Elias O. Opongo (ed.), *Religious Extremism and Violence in Africa – Reviewing the Practice of Intervention and Inter-Religious Dialogue* (Nairobi, Kenia: Hekima Institute of Peace Studies and International Relations Research Series, 2019), 36.

a partes iguales de la Asociación Cristiana de Nigeria (CAN) y del Consejo Supremo de Nigeria para Asuntos Islámicos (NSCIA). Entre los objetivos de la organización enunciados en el artículo 3 de su constitución figuran:

> Comprender de manera honesta y sincera las verdaderas enseñanzas de las dos religiones; promover el diálogo entre cristianos y musulmanes; inculcar los valores morales, éticos, sociales y culturales de las dos religiones para el renacimiento y la reconstrucción de una sociedad mejor; proporcionar un foro para la cooperación mutua y la promoción del bienestar de todos los ciudadanos de la nación[4].

El patrocinio gubernamental del NIREC jugó a su favor y en su contra. Su carga política se manifestó en los intentos fallidos del NIREC de identificar y abordar algunas de las raíces fundamentales de los conflictos entre cristianos y musulmanes en Nigeria. En consecuencia, surgieron nuevas organizaciones. El IDFP (Foro de Diálogo Interconfesional para la Paz), que es una de las organizaciones recientemente creadas[5], en un grupo de apoyo. Es una filial del Centro Internacional para el Diálogo Interreligioso e Intercultural Rey Abdullah Bin Abdulaziz (KAICIID) de Viena (Austria). Se ha centrado en los siguientes proyectos: establecimiento de un foro común para que los representantes cristianos y musulmanes aborden cuestiones interreligiosas; apoyo continuo a la creación de un código de conducta para regular la predicación musulmana/cristiana mediante talleres y seminarios; establecimiento de redes de alerta temprana en zonas determinadas en colaboración con la Comisión Nacional de Derechos Humanos; programas de desarrollo social a nivel comunitario mediante pequeñas subvenciones a las organizaciones miembros del FIDC[6].

[4] Cornelius Afebu Omonokhua, «In search of One Nation Through NIREC», Catholic Secretariat of Nigeria. https://www.csnigeria.org/articledetail.php?tab=111. par. 5 (consulta: 16-11-2019).

[5] El IDFP fue creado en febrero de 2016 y financiado por el KAICIID Dialogue Center de Viena. Véase Interfaith Dialogue Forum for Peace (IDFP), *Best Practice of Peace*, en https://www.idfpnigeria.org/about-us/

[6] Interfaith Dialogue Forum for Peace, 14 de junio de 2019 post. Facebook. https://www.facebook.com/IDFPNIGERIA/ (consulta: 16-11-2019). Véase tam-

El Centro de Diálogo, Reconciliación y Paz (DREP) en Jos, estado de Plateau, es un buen ejemplo de una organización religiosa que trabaja por un diálogo saludable y sostenible entre cristianos y musulmanes. Aunque es propiedad de la archidiócesis católica de Jos, trabaja con musulmanes y cristianos en Plateau. Forma parte de una red mundial de la Iniciativa de Religiones Unidas (URI) con sede en San Francisco, California, EE. UU.

El Centro de Mediación Interconfesional está dirigido por el imán Muhammad Ashafa y el pastor James Wuye, de renombre mundial no solo por las convincentes historias de su pasado como fanáticos religiosos, sino también por la transformación que ambos sufrieron tras años de antagonismo interreligioso activo y los efectos positivos de sus experiencias transformadoras en sus seguidores y admiradores. Estas dos personas se han convertido en faros de paz y colaboración interreligiosa entre musulmanes y cristianos no solo en el norte de Nigeria, sino en todo el mundo[7].

El Centro Kukah es una ONG fundada por el obispo Matthew Hassan Kukah, que ha pasado la mayor parte de su vida como clérigo abogando por una mejor apreciación de las minorías étnicas del norte, así como del orden civil en el norte de Nigeria entre musulmanes y cristianos. El Centro Kukah afirma que el diálogo interreligioso «está en el centro de la labor del Centro e implica la promoción activa de conversaciones entre las comunidades religiosas de Nigeria, así como entre los líderes religiosos y la política pública»[8]. También promueve el discurso civil, así como la «ciudadanía activa y comprometida»[9].

bién Interfaith Dialogue Forum for Peace, *2018 Annual Report*, en https://www.idfpnigeria.org/wp-content/uploads/2019/04/IDFP-REPORT.pdf.

[7] Charles M. Sennott, «A Pastor and an Imam Once Tried Kill Each Other – Now They Try to Heal Nigeria», Lifestyle & Belief of PRI. https://www.pri.org/stories/2014-03-10/pastor-and-imam-once-tried-kill-each-other-now-they-work-heal-nigeria, 10 de marzo de 2014 (consulta: 16-11-2019).

[8] Vease «About Us», The Kukah Centre. https://thekukahcentre.org/. Par. 2 (consulta: 16-11-2019).

[9] The Kukah Centre, par. 2.

II. Un nuevo orden de las relaciones musulmano-cristianas

De la lista anterior de organizaciones que se dedican activamente a promover y fomentar la continuación de los compromisos interreligiosos e interculturales en diferentes partes de Nigeria, especialmente en las zonas que han sufrido una serie de conflictos y violencia interreligiosos, es alentador saber que los nigerianos han adoptado de manera significativa enfoques sostenibles para lograr una coexistencia y colaboración más pacífica entre musulmanes y cristianos, y de hecho entre todos las personas de fe. El padre Cornelius Afebu Omonokhua, secretario ejecutivo del NIREC, cree que «En gran medida, estos diálogos e interacciones han funcionado para nosotros»[10]. Además, los registros han demostrado que, con excepción de la insurgencia de Boko Haram y la amenaza de los pastores fulani, la frecuencia y la devastación de los conflictos entre musulmanes y cristianos han disminuido considerablemente en Nigeria. También se informa de que hoy en día existen colaboraciones activas entre musulmanes y cristianos para hacer frente a la insurgencia de Boko Haram. Diferentes organizaciones islámicas y cristianas están incluyendo la formación y la sensibilización de sus miembros con respecto a las relaciones interreligiosas sanas y sostenibles[11].

Los gobiernos, tanto estatales como el federal, se centran ahora más activamente en la mitigación de nuevos casos de conflictos interreligiosos, sin duda también para mitigar los efectos económicos negativos de esa violencia y sus desventajas políticas concomitantes. Tanto el Gobierno federal como los estatales han dado prioridad a la seguridad de las vidas y los bienes, medidas que han mejorado aún más la labor y las actividades de las personas, los grupos y las organizaciones que se han

[10] Patrick Eqwu, «Nigeria's Interfaith Council Fosters Peaceful Christian-Muslim Relations», *National Catholic Reporter*, 11 de noviembre de 2019, par. 6. https://www.ncronline.org/news/people/nigerias-interfaith-council-fosters-peaceful-christian-muslim-relations (consulta: 16-11-2019).

[11] Un buen ejemplo es la Nasrulahi-l-Fatih Society (NASFAT), que realiza programas de formación para sus miembros orientados a promover relaciones interreligiosas sanas. Véase «NASFAT Trains Muslims on Good Inter-faith Relations», *The Nation*, 25 de diciembre de 2018. https://thenationonlineng.net/nasfat-trains-muslims-good-inter-faith-relations/ (consulta: 19-11-2019).

comprometido a promover un diálogo interreligioso eficaz. En el Informe sobre la libertad religiosa internacional en Nigeria de 2018 se menciona que «varios estados tienen leyes que exigen licencias para los predicadores, los lugares de culto y las escuelas religiosas de los grupos religiosos inscritos»[12]. Una de las consecuencias de algunas de las medidas de los gobiernos puede ser la de limitar la libertad de religión de las personas cuyas actividades puedan interpretarse como fomento o incitación de un conflicto religioso. Se informa de que los organismos de seguridad federal han suprimido violentamente las manifestaciones pacíficas de los miembros del Movimiento Islámico de Nigeria (IMN) en 2018. La razón dada por el gobierno para su severa represión de la protesta pacífica de esos musulmanes chiitas fue que la organización estaba incitando a un conflicto violento[13]. El «Nigeria 2018 International Religious Freedom Report» proporciona datos de las estructuras gubernamentales como las comisiones para la paz creadas para facilitar el diálogo continuo entre cristianos y musulmanes, así como intervenciones para resolver los conflictos existentes entre cristianos y musulmanes en diferentes partes del país. Estos acontecimientos promueven y sostienen de manera significativa una relación saludable entre los ciudadanos de diversas afiliaciones religiosas y étnicas.

Un clérigo musulmán nigeriano, el imán Abubakar Abdullahi, fue uno de los galardonados con el Premio Internacional a la Libertad Religiosa 2019 del Departamento de Estado de Estados Unidos. Fue premiado junto con otros cuatro líderes religiosos de Brasil, Sudán, Iraq y Chipre por defender activamente la libertad religiosa[14]. El imán Abdullahi, coherente con su creencia en la libertad de religión y el respeto por todas las vidas, protegió las vidas de 262 cristianos que huían de los ataques de los pastores musulmanes fulani en la zona de

[12] Véase International Religious Freedom Report for 2018, «Nigeria 2018 International Religious Freedom Report», United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor. https://www.state.gov/wp-content/uploads/2019/05/NIGERIA-2018-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf, 4 (consulta: 16-11-2019).

[13] International Religious Freedom Report for 2018, 5.

[14] 2019 Awardees, International Religious Freedom Award Winners», U.S. Department of State. 16 de julio de 2019. «https://www.state.gov/international-religious-freedom-award-winners/ (consulta: 16-11-2019).

Barkin Ladi del estado de Plateau[15]. El imán Abdullahi estaba convencido de que era imperativo y obligatorio para él y su comunidad proteger a los cristianos que huían e incluso se ofreció a morir en su nombre si los pastores insistían en matarlos. El terreno en el que se construyó su mezquita y su casa fue entregado a él y a su comunidad musulmana por los cristianos propietarios de las tierras[16].

En la conferencia del Parlamento de las Religiones del Mundo de 2018, celebrada en Toronto (Canadá), el liderazgo y la promoción del diálogo interreligioso del reverendo Abare Kallah en Gombe fue reconocido con el Premio Paul Carus. El rvdo. Kallah es el fundador de la Iniciativa Comunitaria de Diálogo y Paz Interreligiosa, que ha sido responsable de la creación de 58 Equipos Interreligiosos de Establecimiento de la Paz (IPT) de 2015 a 2018 en la ciudad de Gombe y sus alrededores[17].

Conclusión

Desde 1999, con la formación del NIREC y el largo período de conflictos violentos entre cristianos y musulmanes en diferentes ciudades de Nigeria, ha aumentado el número de grupos y personas que trabajan activamente por la paz, la colaboración, el civismo y el diálogo efectivo entre cristianos y musulmanes. Es justo concluir que, aunque los nigerianos llevan las cicatrices de los conflictos entre cristianos

[15] Bukola Adebayo, «Muslim Cleric Who Hid Christians During Attacks Honored in the US», *CNN*, 18 de julio de 2019. https://edition.cnn.com/2019/07/18/africa/nigeria-cleric-honored-intl/index.html (consulta: 16-11-2019).

[16] Véase 2019 Awardees, «International Religious Freedom Award Winners», par. 3.

[17] Véase «2018 Parliament Awards: Rev. Abare Kallah, the Paul Carus Award, and the Path Toward Peace in Nigeria», Parliament of the World's Religions. Parliament Blog posted 04/08/2019. https://parliamentofreligions.org/blog/2019-09-13-1201/2018-parliament-awards-rev-abare-kallah-paul-carus-award-and-path-toward-peace?utm_source=Email%20Updates&utm_campaign=98330637eb-EMAIL_CAMPAIGN_2019_04_09_05_38_COPY_01&utm_medium=email&utm_term=0_5516d1b278-98330637eb-87813193&mc_cid=98330637eb&mc_eid=a684e1ee21 (consulta: 8-12-2019).

y musulmanes, así como el horror de la insurgencia de Boko Haram y, más recientemente, los violentos ataques de los pastores musulmanes fulani, las colaboraciones mutuas y las actividades eficaces de diálogo interreligioso entre musulmanes y cristianos han aumentado realmente con repercusiones y efectos sociales positivos, especialmente en las zonas del país más afectadas por los conflictos y la violencia de motivación religiosa. Hay programas y estructuras establecidos por los diferentes gobiernos estatales para frustrar los posibles indicadores de violencia por motivos religiosos y conflicto interreligioso. Por lo tanto, son dignas de elogio las energías colectivas de los gobiernos, las organizaciones religiosas, las ONG y las personas interesadas para abordar y prevenir los incidentes de violencia por motivos religiosos y los incesantes conflictos entre musulmanes y cristianos. Necesitan más apoyo público y un compromiso sincero con sus objetivos declarados.

Debería haber un número cada vez mayor de personas como el imán Abdullahi y el rvdo. Kallah en diferentes partes de Nigeria, especialmente en aquellas partes del país que han experimentado de primera mano la oscuridad y el horror de los conflictos interreligiosos. Por lo tanto, es imperativo para un diálogo interreligioso duradero y eficaz, para las relaciones y una mejor sociedad civil, para una mayor educación y comprensión del otro religioso y para la eficacia de las auténticas obras de diálogo. Esa educación debería pasar a formar parte del programa básico de todos los niveles de la enseñanza en Nigeria. Lamentablemente, los programas de educación religiosa que se utilizan actualmente tienen una orientación confesional y un enfoque catequístico. Esos planes de estudios deberían centrarse más en la educación religiosa con la intención de hacer hincapié en el panorama multirreligioso de Nigeria y en la actual libertad constitucional de religión, así como de subrayar una visión del mundo pluralista e inclusiva de la religión y una sana coexistencia y colaboración intercultural e interreligiosa[18].

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[18] Más detalles sobre el pluralismo cultural y religioso inclusivo en Marinus C. Iwuchukwu, *Muslim-Christian Dialogue in Postcolonial Northern Nigeria: The Challenges of Inclusive Cultural and Religious Pluralism* (Nueva York: Palgrave Macmillan Publishers, 2013).

Jean Druel *

HOSPITALIDAD Y RECIPROCIDAD EN EGIPTO

Este artículo es una reflexión sobre mis observaciones de campo y mis interacciones con los estudiantes y académicos egipcios, tanto en el IDEO (Instituto Dominicano de Estudios Orientales) como en nuestras instituciones asociadas de El Cairo (dos facultades de la Universidad de al-Azhar, la Oficina del Gran Imán, la Asociación Mundial de Graduados de al-Azhar, el Instituto de Manuscritos de la Liga Árabe y la Universidad Americana). Tras las atrocidades perpetradas por Daesh[1], el autodenominado Estado Islámico establecido a finales de 2006, los jóvenes estudiantes musulmanes instruidos de El Cairo que no quieren abandonar el islam por completo están llegando a las minorías religiosas y recurren a las ciencias humanas contemporáneas como medio para reapropiarse del islam. Esta tendencia doble se observa claramente en El Cairo desde 2014.

* Jean Druel es un fraile dominico francés. Desde octubre de 2014, es director del Instituto Dominicano de Estudios Orientales (IDEO). Después de obtener una maestría en teología y patrología copta (*L'expérience spirituelle de saint Pachôme...*, Instituto Católico de París, 2002), obtuvo una licenciatura en la enseñanza del árabe como lengua extranjera (*Emphatic sounds in educated Cairene Arabic*, American University in Cairo, 2006). En 2012, realizó una tesis doctoral sobre la historia de la gramática árabe bajo la supervisión de Kees Versteegh (*Numerals in Arabic grammatical theory*, Universidad de Nimega). En la actualidad estudia un manuscrito inédito de *al-Kitāb* sobre gramática árabe de Sībawayh (m. ¿180/796?).

Dirección: Dominican Institute for Oriental Studies, 1, al-Tarabishi Street, 11831 Cairo (Egipto). Correo electrónico: jean.druel@ideo-cairo.org

[1] «Daesh», o *Dā'ish* en árabe, es la sigla de *al-Dawla al-Islāmiyya fī al-'Irāq wa-l-Shām*, el «Estado Islámico en Iraq y el Levante». Establecido por primera vez en 2006 en Iraq en oposición al Estado existente, fue finalmente declarado «califato» en 2014.

En los últimos años he sido testigo de una nueva tendencia entre las instituciones islámicas que buscan colaborar con IDEO. Si nuestra actividad siempre ha sido respetada, hasta hace poco teníamos la sensación de que las instituciones islámicas eran reacias a colaborar con nosotros. La primera institución islámica en contactarnos oficialmente fue el Centro Tafseer en Ryad, Arabia Saudita, un centro especializado en Estudios Coránicos, que nos visitó en julio de 2017. Su director, el jeque Abdulrahman Al Shehri, vino al IDEO y nos dijo que tenía dos problemas. El primero es que ninguno de los profesores de su centro domina un idioma extranjero, por lo que prácticamente no tienen acceso a la investigación no árabe sobre el Corán, y el segundo problema es que siempre que se ponen en contacto con los estudiosos occidentales estos suelen ser menos cooperativos debido a su nacionalidad saudí y a su aspecto salafista. El jeque Al Shehri nos pidió que les ayudáramos a servir de enlace entre los académicos occidentales y ellos. Esta interesante reunión fue seguida de contactos de otras instituciones islámicas: la Fundación del Patrimonio Islámico Al-Furqan (un centro de investigación de Londres financiado por Arabia Saudita), el Laboratorio de Estudios Islámicos del IFAN (Institut fondamental d'Afrique noire, Dakar), el Instituto de Manuscritos Árabes de la Liga Árabe en El Cairo y la Asociación Mundial de Graduados de al-Azhar.

El caso de al-Azhar es diferente pero interesante. Siempre hemos tenido excelentes relaciones con la oficina del Gran Imán, pero ningún proyecto conjunto real, ni con él ni con la universidad o cualquier otra institución hermana, hasta que un grupo de estudiantes se puso en contacto con nosotros en 2015. Expresaron su necesidad de recibir clases de metodología en el campo de las ciencias humanas. Comenzamos a organizar pequeños talleres en la biblioteca del IDEO, hasta que el decano de su facultad (la Facultad de Lenguas y Traducción de los varones) nos pidió formalmente que paráramos hasta que hubiéramos firmado un acuerdo formal. Nos llevó un año lograrlo, principalmente porque el decano de esta facultad y el rector de la universidad estaban bloqueando el proceso. Solo después de la intervención del Gran Imán pudimos firmar formalmente el acuerdo en 2016 y reanudar nuestros talleres.

Gracias a una subvención de 500 000 euros de la UE en 2018, ahora podemos financiar actividades tanto con la Universidad de al-Azhar como con el Instituto Árabe de Manuscritos. En cuanto a las demás instituciones, las conversaciones siguen en curso. Evidentemente, las instituciones avanzan más lentamente que los individuos.

También he sido testigo de dos dinámicas interesantes entre los estudiantes y académicos musulmanes más jóvenes de El Cairo. No puedo generalizar con respecto a otras ciudades de Egipto, ni con todos los sectores de la sociedad egipcia, porque no tengo una experiencia de primera mano de estos medios. Pero si lo que presencio actualmente es una premisa de lo que se va a difundir en otros sectores de la sociedad, entonces es un verdadero signo de esperanza.

El primero es la actitud de los jóvenes profesores de la Universidad de El Cairo hacia la diversidad religiosa. Hace quince años, muchos estudiantes y eruditos musulmanes se sentían bastante incómodos hablando con sacerdotes cristianos, o simplemente entrando en un priorato o una iglesia. No pensaban hacerlo o tenían miedo, ni siquiera pensaban en preguntar si era posible. Algunos que eran más atrevidos o simplemente mayores, venían al Instituto Dominicano que se encuentra dentro de un priorato, y compartían su interés por entrar en una iglesia, solo para ver cómo era su interior.

El caso de Amr Abdelaty Saleh, entonces estudiante de inglés en la Universidad de al-Azhar, es significativo. Mi predecesor Jean Jacques Pérennès lo conoció por casualidad en 2003 en la mezquita de al-Azhar. Empezaron a hablar y finalmente organizaron una reunión en el Instituto. Cuando Amr llegó, recordó que se asustó cuando vio la palabra «monasterio» *(dayr)* en la pared exterior (el IDEO se encuentra en el convento dominico). Simplemente se dio la vuelta y llamó a Jean Jacques para disculparse por estar ocupado y acordaron una nueva cita. Esta vez, les dijo a sus amigos a dónde iba y les pidió que llamaran a la policía si no sabían nada de él antes de una hora determinada. Lo que sabía de los «monasterios» es que son lugares donde se hace magia negra. El caso de Amr es anecdótico, pero probablemente no es un caso aislado. Después de terminar su doctorado en la Universidad de al-Azhar, Amr está realizando un segundo doctorado en una Universidad Pontificia de Roma, sobre la imagen

de Jesús en las obras del famoso erudito musulmán al-Ghazali (m. 505/1111).

Diez años más tarde, después de 2014, los musulmanes vendrían y asistirían a la misa por curiosidad, hojearían nuestros libros litúrgicos, se inscribirían en una jornada de puertas abiertas en convento, compartirían su experiencia en nuestra página de Facebook (exponiéndose a sus amigos). Con motivo de una jornada de puertas abiertas en el convento de los dominicos en El Cairo en diciembre de 2017, conocí un instituto de estudios coptos en Alejandría. Me impresionó saber que la mayoría de sus estudiosos son musulmanes que estudian la lengua, la historia y la arqueología copta. Hace años, los musulmanes temían que su islam estuviera «contaminado» por una excesiva proximidad con los cristianos. Esto claramente ya no es el caso hoy en día. Al contrario, muchos vienen a nosotros para enriquecer su visión del mundo, y para expandir su experiencia.

Del mismo modo, hace quince años hubo un programa de televisión dedicado a los bahá'ís. El tono era dramático: el presentador era muy consciente de que estaba rompiendo un tabú. Por el contrario, cuando uno de los líderes de la comunidad egipcia bahá'í nos visitó en 2018; estaba claro que ya no se escondía, incluso organizaban eventos bahá'í en la Universidad Americana y nos invitaron a asistir a una de sus celebraciones.

Recientemente, los cineastas egipcios han hecho películas sobre los judíos egipcios[2], sobre los coptos del Alto Egipto[3], sobre la comunidad armenia egipcia[4] y sobre los coptos afectados de lepra[5]. Es verdad que no han sido un éxito de taquilla, pero se proyectaron en El Cairo y encontraron su público.

Mi impresión es que hoy en día, en los medios educados más jóvenes de El Cairo, la diversidad religiosa se considera una característica positiva de la sociedad egipcia y cada vez más gente quiere des-

[2] *Jews of Egypt*, 2012, de Amir Ramses.

[3] *The Virgin, the Copts and me*, 2012, de Namir Abdel Messeeh.

[4] *We are Egyptian Armenians*, 2016, de Waheed Sobhi, Eva Dadrian y Hanan Ezzat.

[5] *Yomeddine*, 2018, de Abu Bakr Shawky.

tacarla. Aún más, la diversidad se ve como una forma de enriquecer la propia experiencia religiosa y humana.

El segundo signo de esperanza que veo hoy en día entre los jóvenes estudiosos de la Universidad de El Cairo es su voluntad de estudiar las ciencias humanas contemporáneas y aplicarlas a la religión. Las generaciones mayores todavía tienen fuertes reservas sobre el análisis del Corán, la tradición y los ritos islámicos a través de las ciencias humanas contemporáneas (filosofía, sociología, historia crítica, psicología, hermenéutica) en parte porque no dominan estas ciencias y en parte por razones ideológicas. Hasta hace poco, era casi imposible leer la literatura académica de ciencias humanas en árabe. Había muy pocas traducciones disponibles y una producción muy limitada en árabe. En los últimos años se ha producido un aumento espectacular del número de buenas traducciones, publicadas en el Magreb y en el Líbano.

En el pasado, la falta de acceso a las ciencias humanas se reforzaba a menudo con argumentos ideológicos. Los opositores argumentan que el islam no es un fenómeno humano: nunca puede ser analizado con herramientas humanas, y las ciencias humanas solo pueden traer engaños y malentendidos. En la visión de muchos musulmanes, tanto formados como no, lo que llaman «islam» es un concepto teórico que fue revelado por Dios al profeta junto con el Corán. El muy celebrado *What is Islam?* de Shahab Ahmed (Princeton University Press, 2016) señala el hecho de que no hay un acuerdo general sobre el significado del término «islam». Lejos de la visión de Ahmed del islam que abarca todo lo que ha visto la luz a la sombra del Corán, para muchos creyentes, sea lo que sea el islam, es perfecto y completamente divino. Si llevamos la reflexión un paso más allá, probablemente podemos inferir que muchos eruditos musulmanes en Egipto hoy en día tienen una comprensión no empírica pre-baconiana de lo que es la verdad. Para ellos, la verdad es un simple juicio binario sobre hechos y declaraciones. Su simplicidad la hace absoluta. El islam o es absolutamente verdadero o falso, y sus realizaciones históricas no son más que ruido humano o instrumentalización, y estudiar estas realizaciones es una pérdida de tiempo que no dice nada de lo que es el islam.

Son dos las consecuencias de esta comprensión popular de la verdad. La primera es que el islam no es cuestionable con instrumentos humanos, y, la segunda, que el islam es inocente con respecto a cualquier realización histórica que se implemente en su nombre. Esta visión tradicional es altamente dominante en las universidades y centros de investigación de Egipto, no solo entre los creyentes sin formación. Para decirlo de manera simple, muchos piensan que Daesh no es islámico de ninguna manera. Es solo el subproducto de los continuos esfuerzos de Occidente e Israel por desestabilizar los países árabes e islámicos.

Sin embargo, en 2017, a petición insistente de un grupo de estudiantes de la Universidad de al-Azhar, organizamos un seminario dedicado a las ciencias humanas aplicadas a la religión. Planeamos cinco sesiones, cada una dedicada a un enfoque diferente de la religión: psicología, filosofía, derecho, sociología y lógica. Quedamos absolutamente sorprendidos por la cálida acogida que este seminario tuvo entre los usuarios de nuestra biblioteca. Tuvimos que organizar una selección minuciosa y finalmente solo pudimos acoger a cuarenta estudiantes de los ochenta que se presentaron, debido a la capacidad de nuestra sala de seminarios.

El Ministerio del Interior francés ofrece cada año becas de doctorado en ciencias religiosas. En los últimos cinco años, siempre ha habido tres o cuatro candidatos egipcios de la Universidad de al-Azhar que expresan su deseo de aprender a aplicar las ciencias humanas a la religión.

Las preguntas que algunos de estos jóvenes eruditos musulmanes nos hacen se pueden resumir de la siguiente manera: ¿cómo se puede ser totalmente liberal en la educación y estar profundamente comprometido con la propia religión? Me di cuenta de que esta es la forma en que la mayoría de estos eruditos de la Universidad de al-Azhar nos ven, liberales y religiosos al mismo tiempo, lo que para ellos suena como un oxímoron. Creo que aquí hay claramente un efecto contra-Daesh. Para muchos jóvenes musulmanes, si el Daesh representa el islam, entonces prefieren declararse no musulmanes, y el «ateísmo» está claramente creciendo en los medios educados egipcios. Lo pongo entre comillas porque lo que realmente significa es más bien una religiosidad no observante, no el ateísmo en sí mis-

mo. Otros que no quieren llegar a declararse no creyentes, buscan una respuesta en la diversidad, que el Daesh condena claramente, y en las ciencias humanas contemporáneas, que la erudición tradicional ignora. La uniformidad islámica que el Daesh predica literalmente mata a la gente, y los jóvenes musulmanes cultivados de El Cairo que no quieren abandonar el islam se refugian en la diversidad religiosa y en las ciencias humanas contemporáneas.

Reflexionando sobre los años pasados, parece que el año 2014 fue un punto de inflexión en las relaciones entre el IDEO y las instituciones islámicas y los académicos musulmanes. Ese año fue testigo de un pico en las atrocidades cometidas por el Daesh, que probablemente empujó a muchos musulmanes a hablar y condenar más expresamente lo que se estaba cometiendo en nombre del islam. Ese mismo año, los días 3 y 4 de diciembre, el Gran Imán Ahmad al-Tayyib celebró un simposio internacional sobre «La lucha contra el extremismo y el terrorismo» en el que reconoció que el Daesh era un problema islámico (en contra de las presiones internacionales para declararlo apóstata), y que los eruditos musulmanes deberían ser responsables de la educación de «nuestros hijos que se descarriaron». No estoy sugiriendo que este discurso provocó que los estudiantes, académicos e instituciones buscaran ayuda en el IDEO, sino solo que el año 2014 correspondió a un punto de inflexión en el que los musulmanes, tanto individual como colectivamente, comenzaron a explorar nuevas soluciones a sus problemas, incluyendo colaboraciones con académicos e instituciones no musulmanas. Y eso es ciertamente un signo de esperanza para las relaciones musulmano-cristianas en Egipto.

Epílogo

Antes de enviar este artículo para su publicación, le pregunté al mencionado Amr Abdelaty Saleh si estaba de acuerdo en que su nombre apareciera aquí. Leyó el artículo y no estuvo de acuerdo con casi ninguna de las líneas. No sobre su historia con el IDEO, sino sobre mi interpretación de lo que pasó en 2014 y la razón por la que más personas e instituciones musulmanas buscaban ahora la colaboración con nosotros. Era extremadamente importante para mí que un artículo que

trata del diálogo diera voz a los mismos de los que habla. La primera preocupación de Amr era que mi artículo podía implicar que los musulmanes vendrían al IDEO por un sentimiento de culpa ante las atrocidades del Daesh, no por un deseo genuino de conocer al otro, que no es lo que yo pretendía, aunque entiendo que podría estar implícito. Su segundo punto es que nosotros, en el IDEO, también hemos cambiado. No solo la nueva generación de hermanos de habla árabe con más fluidez a nivel académico, sino que muchos de nuestros prejuicios han desaparecido. Amr recordó que en 2003 los hermanos, incluido yo, a menudo mostraban agresividad hacia el islam y pedían sin rodeos a los recién llegados al Instituto que explicaran el problema de las jóvenes esposas del profeta o de las campañas militares. También me recordó que fui nombrado precisamente como director en 2014, lo que significa que ahora estaba a cargo alguien que hablaba árabe con total fluidez, lo que también podría explicar por qué las instituciones islámicas podían buscar más fácilmente la colaboración. Por último, añadió que puede haber muchos factores que expliquen el deseo de los estudiantes y las instituciones de buscar colaboración, desde un deseo genuino de los estudiantes de aprender una metodología de investigación actualizada hasta una búsqueda más interesada de un escalón para llegar a las universidades occidentales; y para las instituciones, desde una verdadera voluntad de colaborar hasta un mero programa político para lucirse como «de mente abierta» en sus propios países. Todas razones muy pragmáticas que no tienen nada que ver con una conciencia renovada causada por el Daesh.

Leyendo de nuevo este artículo desde el principio, decidí no modificarlo sino añadir este epílogo y dejar que el lector lo juzgue. Como es habitual en el diálogo interreligioso, el proceso detrás del texto es más importante que el texto en sí mismo, y cuando Amr dejó el Instituto después de esta apasionante discusión me dijo lo conmovido que estaba de que ambos tuviéramos la suficiente confianza en el otro para compartir nuestras ideas y estar en desacuerdo. Esto es, creo, una señal de esperanza. Requiere dos cosas que normalmente faltan en el mundo actual entre creyentes de diferentes religiones: tiempo y amistad.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Daniel A. Madigan *

DESEO COMPARTIDO DE UNA VISIÓN UNIVERSAL

El islam y el cristianismo son lo que Miroslav Volf llama «universalismos particulares en conflicto». Para escapar de esa disputa inherente tendemos a descartar las demandas universales de cada uno, o a pasar por alto nuestras particularidades y afirmar que todas las religiones son «realmente» iguales. Ninguna de las dos estrategias tiene éxito y nos desesperamos por salir de nuestras confrontaciones. Los signos de esperanza surgen cuando reconocemos tanto las particularidades de nuestras tradiciones como el profundo deseo compartido de una visión universal. La lucha contra el otro puede transformarse en una lucha conjunta por las grandes cuestiones de Dios y de la humanidad.

Buscar signos de esperanza en el diálogo cristiano-musulmán podría parecer una misión imposible. Podemos encontrar causas de desesperación que llegan diariamente a nuestras puertas y cada hora a nuestras pantallas en titulares a todo volumen con ilustraciones a todo color, no solo noticias de ataques a los demás, sino afirmaciones cada vez más estridentes

* Daniel A. Madigan, S.J., es profesor en la Universidad de Georgetown, director de Estudios de Posgrado del Departamento de Teología y Estudios Religiosos, miembro principal del Centro Al-Waleed para el Entendimiento Musulmán-Cristiano, y miembro de la Facultad del Centro Berkley para la Religión, la Paz y los Asuntos Mundiales. También es profesor honorario de la Universidad Católica Australiana. En 2012 se convirtió en presidente del Seminario «Construyendo puentes», que se reúne anualmente durante cinco días y que está destinado a académicos musulmanes y cristianos invitados de todo el mundo.

Dirección: Ruesch Family Associate Professor, Director of Graduate Studies, Dept. of Theology and Religious Studies, 139 New North, Georgetown University, Washington DC 20057 (Estados Unidos). Correo electrónico: dam76@georgetown.edu

de la imposibilidad de reconciliarnos, o incluso de poder llegar a una comprensión compartida de la vida humana bajo la experiencia de Dios. Discernir los signos de esperanza en este contexto será como reconocer los signos del Reino: brotan como pequeñas semillas, son demasiado fáciles de aplastar, necesitan cuidados y cultivo. De hecho, todo signo de esperanza *es* un signo del Reino.

El islam y el cristianismo son, por usar una expresión de Miroslav Volf, «universalismos particulares en conflicto»[1]. Son dos de las muchas visiones del florecimiento humano que se entienden a sí mismas como aplicables a todos los seres humanos —de ahí el «universalismo»—. Sin embargo, se basan en apelaciones a orígenes históricos y textuales muy específicos, y se viven en varias situaciones sociales y culturales concretas —por lo tanto, son «particulares»—. Debido a que hacen afirmaciones universales, a que no son idénticas y a que tienen que ser vividas en tiempos y lugares particulares, inevitablemente existirán en alguna disputa entre ellas. Pero ¿debe esta disputa ser motivo de desesperación? ¿Podemos encontrar esperanza en ella? El concepto de Volf puede ayudarnos a trazar los contornos de nuestros miedos y decepciones, pero también nos permite señalar las oportunidades que nos ofrecen esperanza.

Los signos de esperanza no son solo eventos positivos aislados. Algo nos da esperanza porque reconocemos que ha surgido de una oportunidad que es constante o al menos repetible. Si una persona o grupo puede capitalizar tal oportunidad, también lo harán otros. Los signos de esperanza no son una garantía de logros futuros, por supuesto, y pueden seguir siendo superados durante mucho tiempo por las muchas oportunidades perdidas. Sin embargo, a pesar de su fragilidad, siguen remitiéndonos hacia la oportunidad.

Desde su surgimiento en el siglo VII d.C., el islam se ha visto a sí mismo como un correctivo del cristianismo, como una reiteración del plan divino universal para el florecimiento humano. No se presenta como una nueva religión, sino más bien como el restablecimiento de la religión original que ha existido desde el principio, y de

[1] Miroslav Volf y Matthew Croasmun, *For the Life of the World: Theology that Makes a Difference* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2019), 95-107.

la cual el judaísmo y el cristianismo son ejemplos —aunque el islam sostiene que han necesitado ser purificados de ciertos elementos espurios—. El islam podría verse como un movimiento de reforma dentro del mundo religioso de la Antigüedad tardía, conformado como ese mundo por el cristianismo y el judaísmo entre otras tradiciones. Como movimiento, el islam propone una relectura sustancial de la tradición abrahámica, mosaica y cristiana que se había desarrollado en la literatura y práctica bíblica y posbíblica. Para los musulmanes creyentes, no se trata simplemente de un movimiento de reforma humana, por supuesto, sino de la reforma de Dios —primero como una restauración de lo que la religión árabe había desfigurado del culto abrahámico; y segundo como una advertencia a los cristianos y judíos de que su comprensión y adhesión a la revelación que Dios les había dado era muy deficiente—. Por lo tanto, la controversia es un aspecto fundamental de la relación entre musulmanes y cristianos, en el sentido de que podría decirse que cada uno ve al otro como hereje: cada uno afirma tener la comprensión verdadera y correcta de quién es Jesús y lo que Dios pretendía hacer a través de él. No nos encontramos como, por ejemplo, el budismo y el cristianismo, como tradiciones que crecieron aisladas una de otra y no tienen un conocimiento específico del otro consagrado en sus textos y tradiciones sagradas.

Resulta, por tanto, difícil ver cómo podemos esperar superar la conflictividad fundamental de nuestra relación. Hemos tratado de disolverla de varias maneras, primero negando la universalidad, luego negando la particularidad.

I. Negación de la universalidad

En un tema clásico de la polémica medieval, los escritores cristianos afirmaban que estaba claro en el propio Corán que Mahoma fue enviado solo a los árabes paganos a quienes Dios no se había dirigido previamente. Dado que el Corán se enorgullece de estar escrito en árabe, observó Pablo de Antioquía, un obispo melquita que escribió en el siglo XIII, y dado que el árabe no es el idioma de los cristianos, está claro que, incluso admitiendo que Mahoma hubiera sido

inspirado por Dios, no fue enviado a ellos[2]. Los musulmanes a su vez afirmaban que, según el Corán, Jesús fue enviado al pueblo de Israel (Q 43,59). Más tarde, cuando los textos evangélicos se conocieron más ampliamente, los musulmanes también podrían señalar los propios dichos de Jesús en este sentido (por ejemplo, Mt 15,24). Mahoma, por otra parte, fue claramente enviado a todas las personas, según los críticos de Pablo, como Ibn Taymiyya (m. 1328): «Todos los grupos religiosos han sabido que Mahoma convocó a judíos y cristianos a la fe en él y declaró que Dios lo envió a ellos»[3]. Incluso si la misión de Jesús hubiera sido para toda la humanidad, sigue la crítica, claramente habría fallado. Sus seguidores habían cambiado su religión, y por lo tanto era necesario que Dios enviara un nuevo profeta que tuviera éxito en la tarea de restablecer la prístina adoración a Dios y el imperio de la justicia que se desprende de la obediencia de la fe. La misión de ese profeta abarcaría tanto al pueblo de las Escrituras, de las que se habían alejado, como al pueblo que aún no había recibido un mensajero profético.

Este tipo de negación de que una tradición *anterior* es realmente universal es una táctica supersesionista. Cuando se niega la universalidad a una tradición *posterior*, es un intento de marginarla. De cualquier manera, la controversia no se resuelve, ya que ninguna tradición con pretensión de universalidad puede aceptar ser superada o marginada de esta manera. La universalidad podría ser negada a *ambas* tradiciones, por supuesto, como tienden a hacer las teologías pluralistas. Cualquier visión universalista se identifica como una forma de absolutismo —una especie de juego de poder— que luego se denuncia. Sin embargo, esa visión universal no es tan fácilmente desplazable, porque no es solo un elemento reemplazable en un sistema de pensamiento. Es más bien el horizonte contra el que todo se per-

[2] El texto de la carta de Pablo, junto con una versión posterior más desarrollada, que suscitó amplias respuestas de algunos de los más importantes eruditos musulmanes del período, se puede encontrar en Rifaar Ebied y David Thomas (eds.), *Muslim-Christian Polemic During the Crusades: the Letter from the People of Cyprus and Ibn Abī Ṭālib al-Dimashqī's Response* (Leiden: Brill, 2005).

[3] Ibn Taymiyya (m. 1328), *A Muslim Theologian's Response to Christianity*, traducción e introducción de Thomas F. Michel (Ann Arbor: Caravan Books, 1984), 154.

cibe, y como tal para los creyentes conlleva una ultimidad existencial que no puede simplemente cederse a una crítica de los absolutos por parte de la Ilustración. Al negar la universalidad a cualquier visión religiosa, muchas teologías pluralistas ejercen lo que podríamos llamar una tendencia de «balcanización». A las diferentes visiones particulares de lo que constituye la correcta relación entre Dios y la humanidad se les permite, por así decirlo, esculpir sus propias esferas de influencia, siempre y cuando respeten los límites de otras visiones y no promuevan pretensiones expansionistas. Incluso si esa política fuera funcional a nivel de las ideas, cuando se trata de la particularidad de los contextos sociales y las estructuras políticas, la balcanización religiosa no tiene más éxito en la resolución de las controversias que el que tuvo en los Balcanes homónimos.

II. Negación de la particularidad

Si se niega la universalidad al otro para reclamar la victoria, o al menos para negociar una tregua, también se puede negar la particularidad en un intento de reducir la controversia. La idea de que todas las religiones en el fondo enseñan lo mismo es el tema esencial de libros populares y series de televisión sobre religiones[4]. Las particularidades de las afirmaciones y prácticas religiosas son eliminadas como algo tan insignificante como las diferencias de lenguajes. El «estudioso objetivo» de la religión sostiene que, por diferentes que puedan parecer las palabras usadas en las tradiciones particulares, todas ellas remiten «de hecho» a la misma fe universal de los seres humanos. Este tipo de homogeneización podría ser tranquilizador para la persona no religiosa que se siente nerviosa por la variedad a veces extraña de la práctica religiosa humana y las afirmaciones aparentemente incompatibles de los creyentes. Sin embargo, el propio creyente podría objetar razonablemente que se le diga que no quiere decir realmente lo que dice, y que lo que «realmente quiere decir»

[4] Sobre una de estas series véase el perspicaz análisis que hace Sigal Samuel en «Reza Aslan and the Risks of Making Religion Relatable», *The Atlantic*, 12 de marzo de 2017. https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/03/reza-aslan-cnn-believer-make-religion-relatable/519147/

es lo mismo que lo que todos los demás «quieren decir». El «estudioso objetivo» está en efecto tratando de reemplazar los otros universalismos particulares con lo que podría parecerle un universalismo universal, pero que al final resulta ser tan particular como los otros, tan moldeado por el momento histórico, la cultura prevaleciente, la aprehensión contemporánea del bien.

III. Ceder a la realidad y cosechar los frutos

Estas estrategias de negar la universalidad y negar la particularidad parecen ofrecer pocas esperanzas de reducir la discordia entre los «universalismos particulares en conflicto» del islam y el cristianismo. Tendremos que vivir con los tres elementos: universalismo, particularidad y conflictividad. La cuestión que tenemos ante nosotros es si, al reconocer y respetar la universalidad y la particularidad en lugar de negarlas, la discordia puede hacerse fructífera en lugar de destructiva. No se encontrarán signos de esperanza cuando hayamos acordado abandonar la universalidad de nuestras respectivas visiones de la humanidad, o cuando hayamos acordado pasar por alto la particularidad histórica y cultural de la forma en que surgieron y se vivieron. Por el contrario, la esperanza surge donde nuestra conflictividad consiste en explorar e interrogar juntos nuestras particularidades, y en aprender a reconocer en el otro el deseo y el compromiso con el mismo tipo de visión universal positiva que tenemos.

Después de esta introducción bastante extensa, propongo algunos ejemplos en los que la capacidad de mantener unidos el universalismo y la particularidad constituye un tipo de controversia productiva y esperanzadora. Sin embargo, hay que tener en cuenta que cada momento de oportunidad también puede ser mal aprovechado. Por ejemplo, el hecho de que los musulmanes de los Estados Unidos sean una pequeña minoría hace posible un tipo de relación islamo-cristiana que no esté distorsionada por las consideraciones de poder que están en juego en Pakistán. Al mismo tiempo, esa misma condición de minoría puede ser explotada por el partido cristiano para exigir una exacta «retribución» por las injusticias percibidas que se han hecho a los cristianos en Pakistán.

IV. Reconocimiento de la particularidad

1. Ideales y realidades

Cuando las visiones universalistas compiten entre sí, son propensas a centrarse en sus ideales prístinos en lugar de en el registro más mixto de sus vacilantes intentos de encarnar esos ideales en circunstancias particulares, y de darles forma cultural y política en el mundo real. Vivimos en un momento histórico en el que es cada vez más difícil para los cristianos alimentar la ilusión de superioridad moral a través de la cual Occidente ha considerado habitualmente a los musulmanes. Los desvergonzados abusos de poder, la pura ambición, los compromisos cobardes y la corrupción egoísta en nuestra política están a la vista todos los días. Las revelaciones del movimiento #MeToo y las investigaciones sobre el abuso clerical y de otras instituciones hacia los vulnerables han destrozado la fachada de virtud desde la que solemos lanzar nuestros ataques morales a los demás. El descarado resurgimiento de los nacionalismos chovinistas y el supremacismo racista reavivan la amarga historia de los males que esperábamos que hubieran alcanzado su punto más bajo en el siglo XX.

También para los musulmanes, este momento histórico es un momento de ajuste de cuentas: con la bancarrota moral del terrorismo y las depredaciones salvajes del llamado Estado Islámico; con la incapacidad de poner fin a los odios sectarios, el tribalismo, la autocracia y la represión militar, y así establecer sociedades equitativas. Luego están los males de los que somos cómplices: el despojo de nuestro medio ambiente, el comercio de armas, la injusticia aplastante de los sistemas financieros mundiales, el tráfico de seres humanos y la explotación de la mano de obra migrante, el comercio de drogas, el vergonzoso abandono de los pobres del mundo.

Irónicamente, tal vez, este momento sombrío nos presenta una gran oportunidad: nuestras pretensiones de superioridad moral se han mostrado vacías. Si cada comunidad puede admitir honestamente sus fracasos en lugar de tratar de mantener que solo tiene una mota en su ojo en comparación con la viga del otro, entonces hay esperanza de que algo nuevo suceda en las relaciones musulma-

nas-cristianas[5]. Cada vez que dejamos caer la máscara y admitimos la verdad recíprocamente es un pequeño signo de esperanza.

2. Nuevas posibilidades académicas

Se nos ofrece otra oportunidad de dar un paso esperanzador en el creciente número de musulmanes que ahora están activos en el mundo académico occidental, no solo en las ciencias y profesiones, como ha sido el caso durante mucho tiempo, sino en las humanidades, y en particular en el estudio del islam. En parte por las protestas de las instituciones orientalistas, los estudios islámicos en partes de Europa y los Estados Unidos están encontrando la manera de ser tanto científicos como confesionales, funcionando en conjunto con las facultades tradicionales de teología cristiana. Los investigadores musulmanes que se han formado intelectualmente en escuelas y universidades occidentales reconocen la particularidad de, por ejemplo, la tradición intelectual árabe-islámica, y son capaces, sin ningún tipo de defensas, de encontrar formas de expresar su visión universal dentro de la diferente particularidad de los nuevos paradigmas[6].

Los estudios bíblicos han tenido que volver a aprender a enfocar la escritura no solo como un artefacto cultural complejo sino como el texto sagrado de una comunidad creyente. Así también los estudios coránicos occidentales se están formando para ir más allá de la obsesión histórico-crítica con los orígenes, los préstamos y las redacciones y para ver el Corán no como un mero documento derivado sino como una voz consciente y segura de sí misma en la polifonía de la religión de la Antigüedad. Uno puede ver esta transformación más claramente, quizás, en el desarrollo de la Asociación Internacional de

[5] Véase Daniel Madigan, «Our Next Word in Common: Mea Culpa?», en Yazid Said and Lejla Demiri (eds.), *The Future of Interfaith Dialogue: Muslim-Christian Encounters through «A Common Word»*, Cambridge: CUP, 2018, 177-191.

[6] Pienso particularmente en los lugares de los que tengo experiencia directa: Paderborn, Tubinga y Edimburgo. Un pequeño ejemplo de este trabajo se encuentra en Abdul Rahman Mustafa, «Ibn Taymiyyah & Wittgenstein on Language», *The Muslim World* 108 (2018) 465-491.

Estudios Coránicos (IQSA, siglas en inglés), formada por un grupo de estudiosos musulmanes, cristianos y judíos del Corán en 2014[7]. El nivel de erudición de la IQSA y su alcance internacional son sorprendentes, pero también lo es su capacidad para tomar el Corán en serio como escritura, y por lo tanto también como fuente de teología. Mi propio trabajo sobre el Corán es al menos en parte un ejercicio teológico, y ha sido alentador ver que los eruditos musulmanes emergentes se comprometen positivamente con él en ese sentido[8].

3. La Escritura o la Palabra

La presunción de la universalidad de la categoría de las escrituras ha sido durante mucho tiempo un obstáculo importante para la comprensión fructífera entre musulmanes y cristianos, y se ha gastado demasiada energía en argumentos sobre la autenticidad textual. Poco a poco se va comprendiendo que la diferencia entre nuestras tradiciones no radica en los textos de prueba que podemos citar, sino más fundamentalmente en lo que identificamos como el momento histórico definitorio del discurso de Dios a la humanidad. Compartimos casi universalmente la creencia de que el discurso es un atributo esencial de Dios; nuestra particularidad radica en el lugar de la historia en que vemos el momento decisivo de ese discurso: el acontecimiento del Corán (el discurso de Dios en árabe claro, transmitido e interpretado por el Profeta), o el acontecimiento de Jesús (la Palabra de Dios expresada en carne y hueso, en una vida humana, en su muerte y resurrección). Para la comprensión teológica mutua, este paralelismo un tanto inesperado es una idea esencial, y poco a poco está ganando más terreno, abriendo el camino a una

[7] https://iqsaweb.wordpress.com. La asociación surgió a partir de un proyecto de un año de duración de 25 especialistas convocados por Gabriel Said Reynolds en Notre Dame para comentar una selección de 50 pasajes del Corán, utilizando todos los métodos —literarios, filológicos, teológicos, epigráficos— apropiados para el estudio de las escrituras. Mehdi Azaiez et ál. (eds.), *The Qur'an Seminar Commentary: A Collaborative Study of 50 Qur'anic Passages* (Berlín: De Gruyter, 2016), acceso libre.

[8] Véase, particularmente, Daniel Madigan, *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton: PUP, 2001).

comprensión más compleja del otro[9]. En cierto sentido, los compromisos teológicos son controvertidos. Sin embargo, no son una lucha por la superioridad, sino más bien un sondeo mutuo y un desafío al servicio de nuestra búsqueda de la verdad.

Uno de los diálogos teológicos más sostenidos de los eruditos musulmanes y cristianos ha sido la serie de reuniones anuales de cuatro o cinco días denominada The Building Bridges Seminar (Seminario Construyendo Puentes) —utilizamos el singular, ya que tratamos de mantener una continuidad de participación a lo largo de los años— establecido y desarrollado por los arzobispos de Canterbury de 2002 hasta 2012 y dirigido desde entonces por la Universidad de Georgetown[10]. Vale la pena considerar la trayectoria de este seminario bajo nuestra rúbrica de «universalismos particulares en conflicto». Desde su inicio, a raíz de los atentados de septiembre de 2001, el seminario se ha reunido bajo la sombra de una controversia constante, a menudo violenta, entre musulmanes y cristianos: todavía no hemos visto el final de la guerra en Iraq, que apenas comenzaba cuando se celebró la segunda reunión del seminario en Qatar en 2003; nos hemos reunido dos veces en la torturada ciudad de Sarajevo; nuestra elección del lugar de celebración ha estado determinada no solo positivamente por la generosidad de los anfitriones, sino también negativamente en ocasiones por la política de sospecha y exclusión.

Ha sido un acto de esperanza para sostener nuestro estudio juntos durante estas décadas, y también un acto de amor, porque la comunidad de eruditos que ha formado el seminario se nutre de la amistad que se desarrolla cuando la gente explora sus textos sagrados en compañía de otros. De una temprana preocupación por encontrar puntos comunes y minimizar las diferencias, hemos desarrollado una mayor capacidad para explorar las particularidades de cada tra-

[9] Véase Daniel Madigan, «The Gospel of John as a Structure for Muslim-Christian Understanding», en Daniel Crowther et ál. (eds.), *Reading the Bible in Islamic Context: Qur'anic Conversations* (Nueva York: Routledge, 2018), 253-270.

[10] Los informes, vídeos y publicaciones de los seminarios están disponibles en https://buildingbridges.georgetown.edu.

dición. A partir de cuestiones algo externas —ley y derechos, tradición y modernidad, religión y ciencia— hemos desarrollado suficiente confianza en cada uno para poder explorar las cuestiones fundamentales de nuestra fe y de los desacuerdos de nuestras tradiciones —pecado y salvación, oración, nombrar a Dios—. Abordamos explícitamente la cuestión de la unidad de Dios solo después de quince años. Valió la pena la espera. Conseguimos resistir un movimiento para reconcebir la Trinidad de «la única manera islámicamente aceptable» —es decir, disolver nuestra particularidad— y perseveramos en explorar cómo ambas tradiciones habían lidiado con preguntas similares sobre Dios que se derivan necesariamente de nuestra creencia no solo en la unidad de Dios sino en el compromiso de Dios con lo que no es Dios. Salimos de esa reunión con una nueva apreciación de la seriedad con la que ambas tradiciones habían afrontado esta cuestión fundamental.

Aunque el seminario es abiertamente académico, su método se basa en el estudio en pequeños grupos, en la medida de lo posible de los textos de las escrituras. Para evitar la tendencia a pasar por alto las diferencias, cada día se dedica al estudio de los textos de una sola tradición sobre una cuestión. De este modo se respetan las particularidades, pero en una conversación de cuatro días se llega a comprender cómo esas particularidades encajan en una visión universal que abarca el conjunto. Nos enfrentamos, ciertamente, pero en el sentido de que nos encontramos luchando juntos con las grandes cuestiones de Dios y la humanidad y la creación más amplia.

IV. Reconocimiento del universalismo

El reconocimiento de la particularidad de nuestras visiones no tiene por qué descartar el reconocimiento de su naturaleza universal. Esa misma universalidad significa que probablemente habrá alguna superposición entre ellas. Sin embargo, más importante que el simple reconocimiento de los elementos compartidos de la visión es el reconocimiento de su alcance universal, de su sentido de unidad cohesiva y de preocupación por todos. Contender entre sí sobre las particularidades de nuestras visiones desde el interior de un recono-

cimiento de una preocupación humana universal compartida conduce a un compromiso más fructífero y esperanzador, aunque no sea menos complejo. Vemos en el trabajo conjunto de las estudiosas feministas musulmanas y cristianas, por ejemplo, un deseo fundamentalmente compartido de justicia de género, incluso en medio de visiones culturales y políticas particulares muy diversas. El reconocimiento de esa pasión fundacional compartida abre esperanzadoras fecundaciones cruzadas. Un buen ejemplo sería la «teología de la muslima» de Jerusha Tanner Lamptey (ahora Rhodes) del Union Theological Seminary, Nueva York, sobre el pluralismo religioso y la teología feminista comparada[11]. Hacer teología en colaboración de esta manera y como el Building Bridges Seminar ofrece la esperanza de que, con un compromiso a largo plazo de estudiar juntos con paciencia, existe una posibilidad real, no de que negociemos un acuerdo entre el islam y el cristianismo, sino de que al tomarnos en serio las preguntas y los retos del otro nos dejemos llevar más cerca de la verdad.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[11] Jerusha Tanner Lamptey, *Never Wholly Other: a Muslima Theology of Religious Pluralism* (Nueva York: OUP, 2014); y *Divine words, female voices: Muslima Explorations in Comparative Feminist Theology* (Nueva York: OUP, 2018).

Asma Afsaruddin *

UNA CULTURA COMPARTIDA DE JUSTICIA Y RECONCILIACIÓN

En la superficie de las cosas, hay razones considerables para ser pesimistas sobre la futura trayectoria de las relaciones entre cristianos y musulmanes. La retórica y el comportamiento extremista en partes del mundo de mayoría musulmana, manifestado por grupos militantes como el ISIS y los talibanes, siguen siendo motivo de preocupación. En las sociedades de herencia cristiana de Occidente, poderosos grupos extremistas siguen incitando el sentimiento contrario a la inmigración y la flagrante islamofobia en partes significativas de Europa y los Estados Unidos. Estos no son augurios positivos. Sin embargo, en este artículo se argumenta que un panorama tan sombrío no tiene en cuenta a las personas de buena voluntad de esas sociedades que subvierten esos patrones mediante sus esfuerzos diarios concertados para promover una mejor comprensión y comunicación con «el otro». Se niegan a ceder al odio y cultivan en su lugar una cultura de justicia y reconciliación. Nos dan esperanza, un desiderátum tanto en la tradición musulmana como en la cristiana.

* Asma Afsaruddin es profesora de Estudios Islámicos en la Universidad de Indiana, Bloomington (Estados Unidos). Es autora o editora de siete libros, entre ellos *Contemporary Issues in Islam* (Edinburgh University Press, 2015) y *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought* (Oxford University Press, 2013), para los que recibió subvenciones de la Harry Frank Guggenheim Foundation y la Carnegie Corporation of New York. Es actualmente miembro del consejo académico del Alwaleed Center for Muslim-Christian Understanding en la Universidad de Georgetown y ha sido miembro del equipo de directores de la American Academy of Religion.

Dirección: Hamilton Lugar School 3041, Indiana University, 355 N. Jordan Avenue, Bloomington, IN 47405 (Estados Unidos), Correo electrónico: aafsarud@indiana.edu

Las actuales circunstancias mundiales parecen oscuras y sombrías —el auge de los grupos políticos de derecha; el aumento del fanatismo religioso y el extremismo violento en muchas partes del mundo; el continuo cambio climático y la degradación del medio ambiente; y el desgaste del civismo en los discursos públicos, entre otros— y son casi suficientes para hacer que uno pierda la esperanza en la humanidad. Ciertamente, esta es la conclusión inevitable a la que se llegaría si uno se centrara únicamente en los medios de comunicación y en su representación de los acontecimientos actuales. Pero lo que a menudo queda fuera de esa cobertura, frecuentemente sensacionalista, de los acontecimientos actuales son los esfuerzos tenaces de muchas personas de buena voluntad que desafían esas narrativas dominantes y establecen un paradigma opuesto de reconciliación y optimismo. Muchas de ellas se inspiran en las profundas reservas de sus tradiciones religiosas.

Aquí me centro en las iniciativas musulmanas contemporáneas para modelar y nutrir las relaciones pacíficas en un mundo fraccionado que nos permite imaginar un futuro diferente y esperanzador para la humanidad, especialmente en el contexto de las relaciones musulmanas-cristianas. Estas iniciativas se agrupan bajo tres categorías principales: justicia, hermenéutica coránica y activismo interreligioso.

I. ¡Justicia, justicia y justicia!

Si hay una virtud cardinal que se espera que los musulmanes promuevan y a la que se adhieran sin falta es la justicia. La importancia de la justicia está firmemente establecida en el Corán y el hadiz, las dos fuentes principales de la ética, la moral y la ley islámicas. Se espera que los musulmanes ordenen lo que es bueno y prevengan lo que es malo. Por lo tanto, sus textos religiosos fundacionales los exhortan a comprometerse siempre en el plano social y comunitario, porque esta lucha —*yihad* en árabe— para combatir el mal y establecer en este mundo la justicia en todas sus facetas, es un deber religioso fundamental.

Este deber está además en el Corán estrechamente relacionado con ser una comunidad moderada y «equilibrada». En el Corán 2,143, el término árabe *umma wasat* (literalmente: «una comunidad/nación media») se aplica a los musulmanes justos como colectividad. Si observamos una muestra representativa de exégesis musulmanas clásicas de este término esencial, encontramos que la abrumadora mayoría de los exégetas entendió la «moderación» como la aspiración a ser justo y evitar los extremos en el comportamiento y las creencias de uno. Así, conocidos comentaristas clásicos del Corán clásico como Muqatil b. Sulayman (m. 767), al-Tabari (m. 923) y al-Razi (m. 1210) dicen que la moderación *(wasat)* implica sobre todo la adhesión a la justicia y la templanza *('adl)*[1].

La moderación (y, por tanto, ser justo) como característica esencial de toda persona justa es además indicada en el Corán 5,66. En este versículo encontramos el término árabe *umma muqtasida*, que se refiere igualmente a una «comunidad moderada y equilibrada», aquí en relación con las comunidades de fe abrahámicas. Basándose en este versículo, los exégetas musulmanes ecuménicos o más inclusivos del período premoderno reconocían la moderación de todos los practicantes justos de la fe abrahámica, que reconocían su parentesco espiritual común, se ayudaban mutuamente y eran generalmente amables y respetuosos en sus interacciones mutuas[2]. Por consiguiente, el Corán expone lo que hoy en día podemos reconocer como pluralismo religioso dentro de un contexto abrahámico, según el cual el judaísmo y el cristianismo se consideran religiones afines, en particular sobre la base de valores y praxis compartidos. Esas opiniones inclusivas parecen haber sido más comunes en los dos primeros siglos del islam. Sin embargo, se atenuaron en los siglos posteriores debido a los encuentros conflictivos con la Europa cristiana en el período premoderno, que culminaron con la colonización europea de gran parte del mundo musulmán. No obstante, esta primera vertiente histórica existe como un claro recordatorio para

[1] Asma Afsaruddin, «The Hermeneutics of Inter-Faith Relations: Retrieving Moderation and Pluralism as Universal Principles in Qur'anic Exegeses», *Journal of Religious Ethics* 37 (2009) 331-354.

[2] Ibíd.

los musulmanes de que su tradición religiosa contiene los elementos básicos para crear en nuestros tiempos sociedades pluralistas, pacíficas y, sobre todo, justas que respeten los compromisos religiosos de todos.

La palabra *yihad*, como sabemos, ha sido y sigue siendo terriblemente mal utilizada en el mundo contemporáneo por grupos militantes en sociedades de mayoría musulmana. La razón por la que la retórica de estos grupos militantes desafortunadamente resuena en algunos segmentos de la población musulmana mundial es porque muchas de estas personas viven en circunstancias política y socialmente degradadas. La retórica de la liberación y la autodeterminación, que los grupos militantes les prometen, parece ofrecerles una alternativa atractiva a su situación actual. Unos pocos también se ven inducidos a recurrir a la violencia armada para corregir los males que se les han infligido, ya sean reales o percibidos. La adopción de tácticas de terror por estos grupos equivocados ha llegado a definir el significado de la *yihad* para la mayoría de los occidentales. Pero la *yihad* divorciada de los objetivos y los medios justos para lograrlos no es una *yihad* en absoluto y representa una parodia de los más altos ideales islámicos. El Corán (5,8) dice: «No permitas que el odio de los demás hacia ti te haga desviarte de la justicia. Compórtate con justicia —eso está más cerca de la verdadera piedad—». Tal consejo coránico se pierde en estos grupos militantes, consumidos como están por el rencor y el deseo de venganza.

La justicia también se reconoce como un valor esencial dentro del cristianismo. Dentro del catolicismo, en particular, la lucha por la justicia social recibió un especial énfasis durante el Vaticano II y se consagró como uno de los siete principios básicos de la Doctrina Social de la Iglesia católica después de la década de 1960. Este desarrollo acercó a cristianos y musulmanes en términos de sus compromisos morales con la sociedad en general y, de hecho, con el mundo. El renovado énfasis en el valor universal de la justicia permite hoy en día la formación de coaliciones interreligiosas que pueden desafiar eficazmente las graves infracciones a la dignidad humana en forma de empobrecimiento continuo, opresión política y denegación del acceso a las oportunidades socioeconómicas, entre otras. Este tipo de activismo social es la *yihad* en su forma más elevada, en

la que todos los seres humanos de buena voluntad pueden participar para promover la coexistencia pacífica y el bienestar mundial, especialmente frente a la intolerancia y las manifestaciones violentas del fanatismo.

II. El desarrollo de una hermenéutica coránica de las relaciones interreligiosas

En un número de lugares académicos y populares actuales se está evidenciando claramente una nueva hermenéutica de las relaciones interreligiosas que se basa a menudo en la exégesis pasada del Corán para imponer un nuevo giro sobre ellas. De acuerdo con esta moderna tendencia hermenéutica, muchos versículos del Corán que tienen que ver con las relaciones interreligiosas pueden ser leídos con nuevos ojos hoy en día en el contexto de nuestras propias circunstancias sociohistóricas, sin dejar de ser fieles a su auténtica redacción y paisaje semántico.

Por ejemplo, un mandato general para comprometerse con todos los pueblos de todas partes, independientemente de su fe, etnia y cultura, a fin de generar un conocimiento y comprensión mutuos, puede extrapolarse del Corán 49,13. En el nivel semántico básico, este versículo puede entenderse como una defensa de que los seres humanos deben «conocerse» proactivamente independientemente de sus antecedentes, y para recordarnos que los individuos encuentran la estima ante Dios solo sobre la base de la piedad. En nuestros tiempos, este verso se entiende como altamente significativo dentro de una discusión holística de las perspectivas coránicas sobre los encuentros dialógicos. Sin embargo, debido a las circunstancias más provincianas de su época, el exégeta medieval tendía habitualmente a glosar el verbo árabe *ta'arafu*, contenido en este versículo, con el significado de aprender los antecedentes tribales y afiliaciones similares de cada uno a fin de establecer vínculos de parentesco y afecto. Al explicar *ta'arafu*, al-Tabari, por ejemplo, lo glosa como una orden para que las personas se conozcan entre sí para que puedan descubrir sus vínculos de parentesco. Advierte que el conocimiento de tal parentesco no tiene como objetivo inducir ningún sentido de supe-

rioridad, sino más bien «acercaros a Dios, ya que de hecho solo los más piadosos de entre vosotros son los más honorables»[3].

Hoy podemos ampliar el alcance exegético del verbo *ta'arafu* en este versículo para que se extienda más allá de nuestros parientes de sangre e incluir a todos los residentes de la aldea global que ahora estamos empezando a considerar como nuestro hogar compartido, realizando así más plenamente el potencial pluralista de este versículo. En nuestras circunstancias contemporáneas, puede entenderse que el Corán 49,13 representa el objetivo general de las conversaciones interreligiosas e interculturales: ampliar el terreno común que habitamos como seres humanos y aprender unos de otros como habitantes de diferentes países, culturas y comunidades religiosas, con una apreciación de estas diferencias que enriquecen nuestras vidas.

Otro ejemplo es la reinterpretación de la frase coránica *kalimat sawa'* del Corán 3,64 que se ofrece en lo que ahora se conoce ampliamente como *Una palabra común*, una declaración emitida por 138 eruditos y clérigos musulmanes en 2007[4]. Se dirigió a los dirigentes religiosos cristianos y a las comunidades que representan a diversas denominaciones (con la exclusión inicialmente de los protestantes evangélicos) en 2007 y ha recibido una acogida considerable en los círculos religiosos de todo el mundo por llamar la atención sobre el terreno teológico común entre musulmanes y cristianos. El título «Una palabra común entre nosotros y vosotros» dado a la declaración refleja una traducción contemporánea de la frase árabe *kalimat sawa'* en el Corán 3,64. La frase a su vez fue ampliada por los firmantes musulmanes para referirse al «amor a Dios y al prójimo» como el mandamiento común con los cristianos. En la introducción se dice:

> Los musulmanes y los cristianos juntos constituyen más de la mitad de la población mundial. Sin paz y justicia entre estas dos comunidades religiosas, no puede haber una paz significativa en el mundo. El futuro del mundo depende de la paz entre musulmanes

[3] Al-Tabari, *Jami' al-bayan fi ta'wil al-qur'an* (Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1997), 11:398.

[4] El texto completo de *A Common Word between Us and You* está disponible en https://www.acommonword.com/downloads/CW-Booklet-Final-v6_8-1-09.pdf

> y cristianos. La base para esta paz y entendimiento ya existe. Es parte de los principios fundamentales de ambas religiones: el amor al Dios único y el amor al prójimo. Estos principios se encuentran una y otra vez en los textos sagrados del islam y el cristianismo. La unidad de Dios, la necesidad de amarlo, y la necesidad de amor al prójimo es, por lo tanto, la base común entre el islam y el cristianismo.

Los exégetas premodernos entendían habitualmente la frase *kalimat sawa'* como una amplia referencia a un «mundo de justicia», una locución que en sí misma está abierta a la interpretación. La justicia se interpreta de diversas maneras: como «sinceridad» por Muqatil, como «rectitud» y una afirmación de la unicidad de Dios por al-Tabari y al-Zamakhshari (m. 1144); como «justo» y «equitativo» por al-Razi, Ibn Kathir (m. 1373) y Muhammad 'Abduh (m. 1905)[5]. Con creatividad interpretativa, se puede considerar que los firmantes modernos de la declaración de *Una palabra común* han destilado estos diversos significados de justicia en el conciso mandamiento «Ama a Dios y a tu prójimo». ¿Qué podría ser más recto, sincero, justo y común que este mandamiento que resuena inmediatamente en las comunidades abrahámicas, y que llega aún más lejos, a todas las personas religiosas y éticas?

Tras su proclamación en 2007, la declaración de *Una palabra común* ha dado lugar a varias reuniones de alto nivel entre líderes religiosos musulmanes y cristianos, académicos y activistas interreligiosos. La primera se celebró en la Yale Divinity School en julio de 2008, en la que teólogos musulmanes y principalmente protestantes debatieron ampliamente los dos temas de la declaración. Una carta muy significativa que expresaba una respuesta muy favorable a la declaración después de esta reunión fue firmada por trescientos prominentes teólogos y académicos protestantes y posteriormente publicada en el *New York Times*[6]. La segunda reunión se celebró en la

[5] Para un estudio, véase Asma Afsaruddin, «Discerning a Qur'anic Mandate for Mutually Transformational Dialogue», en Catherine Cornille (ed.), *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue* (Eugene: Wipf & Stock, 2009), 101-121.

[6] «Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to 'A Common Word between Us and You'», *New York Times*, 18 de noviembre de 2007.

Universidad de Cambridge en octubre de 2008 y culminó con una reunión con el entonces arzobispo de Canterbury Rowan Williams en Londres. La tercera reunión de alto nivel tuvo lugar en el Vaticano, en Roma, del 4 al 6 de noviembre de 2008, entre sesenta eruditos y líderes religiosos musulmanes y católicos, que dio origen al primer Seminario del Foro Católico-Musulmán que continúa hasta hoy. Desde 2008, se han celebrado varias reuniones de seguimiento en la Universidad de Georgetown en Washington DC, así como reuniones derivadas en la Universidad de Oxford, en el Heythrop College de Londres y en la Universidad Mater Dei de Dublín (Irlanda). Por consiguiente, la declaración de *Una palabra común* puede considerarse como un documento seminal interreligioso de nuestra época que ha podido galvanizar una nueva era de relaciones islamo-cristianas fundadas en un terreno común arraigado en las escrituras de las dos comunidades. También han surgido otras iniciativas interconfesionales a raíz del 11 de septiembre que son directa o indirectamente el resultado del proyecto «Una palabra común».

III. Activismo interreligioso frente a la islamofobia: Impacto en las relaciones islamo-cristianas

En su éxito de ventas *The God Delusion*, el biólogo de Oxford y ateo confeso Richard Dawkins presenta el islam como «análogo a un complejo de genes carnívoros»[7]. Oculta en esta ampulosa e inescrutable afirmación hay una profunda aversión al islam y los musulmanes. Desafortunadamente, Dawkins no es el único que sostiene esta idea. Representa a una creciente tendencia en las sociedades occidentales contemporáneas de una cepa virulenta de sentimiento antimusulmán, conocido como islamofobia, que no va a desaparecer pronto. La islamofobia se disparó después del 11 de septiembre, cuando el islam y los musulmanes comenzaron a ser regularmente equiparados con el terror y los terroristas en círculos influyentes. La controvertida y altamente provocadora tesis del «choque de civilizaciones», propuesta por primera vez por Samuel Huntington en

[7] Richard Dawkins, *The God Delusion* (NuevaYork: Houghton Mifflin Harcourt, 2006), 232 (trad. esp.: *El espejismo de Dios* [Madrid: Espasa, 2012]).

1993, comenzó a ser discutida de nuevo con renovado vigor en el ambiente posterior al 11 de septiembre. Como es bien sabido, en la década de 1990 Huntington había argumentado de manera provocadora que las líneas divisorias del conflicto en el futuro estarían en la línea de la civilización y la religión, y que la civilización islámica, en particular, seguiría un curso de colisión con la occidental[8].

Como era de esperar, su tesis ha suscitado muchas críticas de varios historiadores y especialistas del islam que han subrayado su escaso conocimiento de un supuesto mundo islámico monolítico, pasado y presente, en particular su historia y su sociología religiosa, y su incapacidad para tener en cuenta las dinámicas y diferencias intraculturales. Como una réplica consciente al plan de Huntington, Richard Bulliet, profesor de Historia Islámica de la Universidad de Columbia, acuñó el término «civilización islamo-cristiana» para subrayar en particular los puntos comunes intelectuales y epistémicos que han existido históricamente entre las dos civilizaciones del mundo[9]. Curiosamente, en las sociedades de mayoría musulmana, la visión maniquea del mundo de Huntington encuentra resonancia entre los islamistas de línea dura y los radicales, que de manera similar imaginan una división de civilización fundamental basada en valores y visiones del mundo irreconciliables.

La islamofobia se ha afianzado y extendido aún más en los Estados Unidos después de la elección de Donald J. Trump en 2016. El mismo Trump ha sido citado diciendo «el islam nos odia», personificándolo como un organismo que escupe odio. Este tipo de retórica ha ayudado a galvanizar la oposición política nativista y xenófoba a los musulmanes americanos de una manera sin precedentes. La retórica incendiaria que circula en internet y en los medios de comunicación populares, y que cada vez más utilizan los funcionarios gubernamentales y los miembros del Congreso, ha dado lugar a un aumento de la violencia contra los musulmanes estadounidenses. Según el Southern Poverty Law Center, que hace un seguimiento del

[8] Samuel Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs* 72 (1993) 22-49; íd., *El choque de civilizaciones* (Barcelona: Paidós, 2015).

[9] Richard Bulliet, *The Case for an Islamo-Christian Civilization* (Nueva York: Columbia University Press, 2006).

extremismo en los Estados Unidos, el número de grupos de odio activos en los Estados Unidos ha seguido aumentando desde 2016, impulsado en parte por la incorporación de la retórica de extrema derecha de la presidencia de Trump, en particular sobre temas como la inmigración y el islam. El número de grupos antimusulmanes fue el que más creció, casi triplicándose hasta 101 en 2016 desde 34 en 2015. En los primeros diez días después de la elección de Trump, el centro documentó 867 incidentes de prejuicio, incluyendo más de 300 que tenían como objetivo a inmigrantes o musulmanes. El alarmismo anti-islámico es también el terreno de ciertos poderosos «think tanks» en los EE. UU. que intentan fomentar la paranoia pública sobre la «sharía rampante» y sobre una supuesta conspiración musulmana mundial para apoderarse de Occidente[10].

Fuera de los Estados Unidos, la islamofobia hace estragos en otras sociedades occidentales. El 22 de julio de 2011, un noruego de 32 años llamado Anders Breivik colocó una bomba en un edificio del gobierno en Oslo que causó ocho muertes. En su comparecencia ante el tribunal unos días después en Oslo, Breivik admitió sus crímenes y declaró que su violencia estaba motivada por el deseo de librar a Europa de los musulmanes y destruir así lo que él afirmaba que era una «colonización islámica constante de Europa»[11]. Afirmó que estaba influido por la retórica incendiaria del político y provocador holandés Geert Wilders, que regularmente se opone a la presencia musulmana en Europa, y por los libros del periodista americano Bruce Bawer, que vive en Noruega y escribe panfletos incendiarios contra los musulmanes. En Francia, los musulmanes con atuendos religiosos visibles —particularmente las mujeres con hiyab— son rutinariamente acosados y procesados legalmente. La construcción de minaretes (torres de oración de mezquitas) ha sido prohibida en Suiza y la carne halal (y kosher) ha sido prohibida en Bélgica. En una parte más distante del mundo, en marzo de 2019, la mezquita Al-Noor y el Centro Islámico de Linwood en Christchurch

[10] Wajahat Ali, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes y Faiz Shakir, *Fear, Inc. The Roots of the Islamophobia Network in America* (agosto 2011), 2-3; disponible en https://cdn.americanprogress.org/wp-content/uploads/issues/2011/08/pdf/islamophobia_intro.pdf

[11] Ibíd., 1.

(Nueva Zelandia) fueron atacados por un nacionalista blanco australiano, Brenton Harrison Tarrant, un atentado que mató a más de 50 personas y muchas otras resultaron heridas.

Para combatir este azote de la islamofobia, los grupos de defensa de los musulmanes estadounidenses y los grupos de derechos civiles encabezan los esfuerzos para hacer retroceder la retórica y las políticas anti-islámicas y permitir que los musulmanes se representen a sí mismos en toda su diversidad. Entre esas organizaciones se encuentran el Consejo de Relaciones Islámico-Americanas (CAIR, siglas todas en inglés), el Comité Musulmán de Acción Pública (MPAC), la Sociedad Islámica de América del Norte (ISNA) y el Consejo Islámico de América del Norte (ICNA), que celebran periódicamente conferencias, talleres y sesiones de información para hacer frente a la islamofobia, proporcionar representación a los ciudadanos musulmanes en las esferas política y civil y defender los derechos civiles y humanos de los musulmanes americanos de múltiples maneras. Además, estas organizaciones realizan actividades de divulgación en otras comunidades religiosas y participan en actividades interreligiosas a fin de promover la libertad religiosa y política y combatir la intolerancia. Están en contacto con miembros de iglesias, sinagogas y otros lugares de culto y han establecido amplias coaliciones con grupos étnicos y de intereses especiales que representan, por ejemplo, a estadounidenses de origen japonés, sij e hindú, todos los cuales se han enfrentado de manera similar al ostracismo cultural, el racismo y la violencia dirigida específicamente contra ellos en la sociedad estadounidense. Los grupos musulmanes estadounidenses también trabajan mano a mano con grupos seculares de derechos civiles y de defensa legal, como la Unión Americana de Libertades Civiles (ACLU), el Southern Poverty Law Center, el Colegio de Abogados de los Estados Unidos y otros para defender sus derechos como ciudadanos.

El radicalismo no es un problema que solo afrontan los musulmanes, por supuesto; todas las comunidades religiosas están lidiando con alguna versión de él en el contexto de la modernidad secular. Este reconocimiento ha impulsado a una serie de grupos cristianos de las principales confesiones en particular a forjar alianzas con grupos musulmanes en los Estados Unidos. Estos grupos cristianos es-

tán consternados por sus correligionarios de derecha, que difaman indiscriminadamente el islam y los musulmanes. En cambio, tratan de construir puentes con los musulmanes sobre la base de una comprensión compartida de la relación humana con los valores divinos y comunes de la compasión, la caridad y la preocupación por la justicia social. Entre esas notables iniciativas se encuentra la Alianza Interconfesional, compuesta por varias iglesias cristianas, organizaciones musulmanas y grupos seculares, que recientemente ha redoblado sus esfuerzos para combatir el fanatismo religioso y promover la libertad religiosa para todos.

Una de las iniciativas más recientes y eficaces para combatir la islamofobia ha sido lanzada por el Centro Alwaleed bin Talal para el Entendimiento entre Musulmanes y Cristianos de la Universidad de Georgetown en Washington, D.C. Llamada «Iniciativa Puente», busca «exponer —y marginar— la influencia de los individuos y grupos que conforman la red de islamofobia en América y que trabajan activamente para dividir a los americanos entre sí a través de la desinformación...»[12]. La iniciativa publica un boletín diario que proporciona información sobre los incidentes islamófobos en diferentes partes del mundo. Sorprendentemente, nunca se agotan las noticias para informar sobre este tema crítico y deprimente.

IV. ¿Nos atrevemos a tener esperanza?

A pesar de las horribles tendencias descritas anteriormente, me animan los crecientes esfuerzos de los ciudadanos comunes en diferentes partes del mundo para resistir y combatir el odio y la intolerancia en todas sus formas. Pienso en la primera prohibición musulmana impuesta por la administración Trump, que prohibió la entrada de visitantes e inmigrantes de varios países de mayoría musulmana. Los estadounidenses comunes —todos descendientes de inmigrantes— mostraron su indignación por esta prohibición discriminatoria acudiendo espontáneamente a los principales aeropuertos y organizando protestas improvisadas contra la administra-

[12] Sitio web en https://bridge.georgetown.edu/

ción. Desde entonces, las personas de buena voluntad de todo el mundo continúan uniéndose para oponerse al nacionalismo rabioso y sus perniciosas consecuencias, dondequiera que se encuentren. La combinación de sus esfuerzos es un buen augurio para las relaciones entre cristianos y musulmanes a largo plazo, los dos grupos religiosos más grandes del mundo actual.

¿Soy un optimista incorregible? No lo creo. Como los cristianos, se espera que los musulmanes tengan esperanza. Ceder a la desesperación (*ya's* en árabe) es un fallo moral y espiritual (Corán 39,53). La creencia de un musulmán en un ser supremo totalmente bueno, compasivo y justo que perdona repetidamente la debilidad humana y el pecado debería ser un escudo contra la pérdida de la esperanza. Nuestra fe, aunque sea imperfecta, frágil y defectuosa, siempre ofrece la promesa de que todas las cosas que conducen a la justicia, la belleza y la misericordia son posibles con Dios y en cooperación pacífica con sus seres creados.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

FORO TEOLÓGICO

Stephen Okey *

¿QUIÉN PARTICIPA EN LA CONVERSACIÓN TEOLÓGICA DIGITAL?

Para dar sentido a la teología como disciplina pública en el mundo contemporáneo, las teologías deben tener en cuenta el contexto digital que conforma gran parte de la conversación pública. Como sostienen Sherry Turkle y Stig Hjarvard, las tecnologías de comunicación digital median cada vez más tanto en lo personal como en lo comunitario, por lo que su diseño tiene un impacto en las prácticas y actitudes humanas. Como resultado, la teología debe considerar críticamente los efectos ambiguos de lo digital sobre quien participa en la conversación pública, la insularidad de las comunidades de conversación y las disciplinas espirituales que sustentan la conversación teológica.

Los debates sobre la teología pública suelen adoptar uno de dos enfoques. El primero es el que podríamos llamar una «teología de la esfera pública», que trata de tener en cuenta la relevancia teológica de lo público y a veces el ámbito político de los asuntos humanos[1]. El segundo podría llamarse el de los «actos públicos de teología», es decir, aquel en el que se realizan conversaciones teológicas en espacios públicos más allá de los con-

* Stephen Okey es profesor asociado de Teología en Saint Leo University, donde enseña Teología Sistemática y Ética. Es autor de *A Theology of Conversation: An Introduction to David Tracy*.

Dirección: University Campus – MC2127, PO Box 6665, Saint Leo, FL 33574-6665 (Estados Unidos). Correo electrónico: Stephen.okey@saintleo.edu

[1] Véase, por ejemplo, David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (Nueva York: Crossroad, 1981) y Charles T. Mathewes, *A Theology of Public Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

textos eclesiales y públicos que las alumbraron[2]. En un artículo reciente, Nichole M. Flores adopta ambos enfoques argumentando que los teólogos necesitan comprometerse más con una amplia gama de espacios públicos[3]. Observando la gran diversidad de personas que se dedican a la teología y los espacios en los que esta puede tener lugar, Flores pide que «la teología haga participar a sus públicos de formas nuevas, encarnadas, creativas y fieles»[4].

La necesidad de que la teología pública sea encarnada, creativa y fiel no es en ningún lugar más evidente que en el mundo digital. La omnipresencia, accesibilidad y facilidad de la tecnología digital ha convertido la floreciente esfera digital en un amplio ámbito público para el compromiso teológico. Sin embargo, por importante que sea para los teólogos entrar en esta esfera, la teología pública también debe tener en cuenta cómo el diseño de estas tecnologías y las actitudes y prácticas que engendran pueden dar forma a esa conversación teológica pública. Para entender cómo es la teología pública en la cultura digital, este breve artículo examina el trabajo de Sherry Turkle y Stig Hjarvard. Basándose en sus afirmaciones de que la tecnología digital se ha convertido en un medio esencial para la conversación interpersonal y comunitaria, argumenta que la tecnología digital crea un contexto ambiguo para la teología pública. Los dones que ofrece vienen con sus propios peligros, que los teólogos deben abordar de forma crítica y cuidadosa.

[2] Pensemos en la actividad a mediados del siglo XX de Martin Luther King, Reinhold Niebuhr y John Courtney Murray, S.J., en los Estados Unidos. Más recientemente, podemos echar un vistazo a los debates públicos como los protagonizados entre Massimo Faggioli y Ross Douthat (Peter Feuerhard, «Faggioli, Douthat Discuss Francis' First Five Years», *National Catholic Reporter*, 2 de febrero de 2018, en https://www.ncronline.org/news/people/faggioli-douthat-discuss-francis-first-five-years [consulta: 12-12-2019]).

[3] Nichole M. Flores, «What Is the Role of a Public Theologian Today?», *America Magazine*, 22 de julio de 2019, en https://www.americamagazine.org/arts-culture/2019/07/12/what-role-public-theologian-today (consulta: 12-12-2019).

[4] Ibídem.

I. Remodelación digital de los públicos

En su texto de 2012 *Alone Together*, Sherry Turkle afirma que «la tecnología se plantea a sí misma como la arquitecta de nuestra intimidad»[5]. Los dispositivos, especialmente los ordenadores y los teléfonos móviles, han creado nuevas capas de mediación que configuran y filtran la interacción humana, lo que lleva a las personas a verse entre sí como «objetos a los que acceder» para la satisfacción propia sin prestar ninguna atención a las necesidades o desafíos del otro[6]. La movilidad de esa tecnología permite una conexión constante, al tiempo que obstaculiza las oportunidades de desconexión, privacidad y autorreflexión[7]. Así pues, las nuevas tecnologías de las comunicaciones han permitido a las personas «disfrutar de una conexión continua, pero rara vez tienen la atención plena del otro»[8].

En su libro más reciente, *Reclaiming Conversation*, usa la imagen de las «tres sillas» de Henry David Thoreau para estructurar su análisis de las dificultades que muchos encuentran hoy con la conversación[9]. La llamada «huida de la conversación», que diagnostica, no solo ha provocado que sea difícil de encontrar la soledad y que se ha haya reconfigurado el modo de concebir la amistad, sino que ha modelado profundamente el modo en que la gente participa en la conversación pública. Observa los peligros de las cámaras de eco, el incremento de la (auto) vigilancia y el persistente sentido de urgencia, generados todos por la omnipresente tecnología digital, como desafíos a una conversación pública reflexiva[10].

[5] Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (Nueva York: Basic Books, 2011), 1.

[6] Ibíd., 154.

[7] Ibíd., 177, 203.

[8] Ibíd., 280.

[9] «Tenía tres sillas en mi casa: la primera para la soledad, la segunda para la Amistad y la tercera para la sociedad», Henry David Thoreau, citado en Sherry Turkle, *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age* (Nueva York: Penguin Books, 2016), 46-50.

[10] Ibíd., 293-316.

La idea de que la tecnología digital de las comunicaciones reconfiguraría el discurso público forma parte de lo que Stig Hjarvard llama mediatización. La define como el proceso mediante el que

> los medios de comunicación se han convertido en una institución independiente en la sociedad y, en consecuencia, otras instituciones dependen cada vez más de los medios de comunicación y tienen que adaptarse a la lógica de estos para poder comunicarse con otras instituciones y con la sociedad en su conjunto[11].

Este proceso es cada vez más una faceta del contexto social occidental similar a otros «metaprocesos» como la globalización y la secularización[12]. Sus efectos pueden sentirse en una amplia gama de instituciones, incluidos los gobiernos, las empresas y las organizaciones sin fines lucrativos.

La mediatización es en parte resultado del rápido desarrollo tecnológico de los medios de comunicación. Hjarvard señala dos impactos importantes de este cambio: en primer lugar, los dispositivos de los medios de comunicación, como los televisores y los teléfonos inteligentes, han hecho que los medios sean más accesibles y asequibles, haciendo que la participación de los medios sea significativamente más amplia y persistente. Al igual que Turkle, Hjarvard sostiene que la interacción interpersonal está cada vez más mediada y filtrada a través de estos dispositivos[13]. En segundo lugar, también se han desarrollado las estructuras corporativas para monetizar y mercantilizar el contenido y las formas de los medios de comunicación (piénsese especialmente aquí en la evolución de la publicidad desde mediados del siglo XIX hasta hoy)[14].

De interés primordial para Hjarvard es cómo estos cambios han impactado en la religión. Describe la mediatización como un posible «marco teórico para la comprensión de cómo funcionan los medios

[11] Stig Hjarvard, «The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change», *Northern Lights* 6 (2008) 9-26, aquí 11.

[12] Ibíd., 10.

[13] Ibíd., 13.

[14] Ibíd., 16.

de comunicación como agentes de cambio religioso»[15]. El principal cambio producido por la mediatización ha sido que «los medios de comunicación se han hecho cargo de muchas de las funciones sociales que antes desempeñaban las instituciones religiosas»[16]. Como resultado, los medios de comunicación se han convertido en la institución dominante con la que la mayoría de las personas interactúan y a través de la cual lo hacen. Esto es cierto en el sentido de Turkle de «arquitecto de nuestras intimidades», pero también con respecto a muchas de las narrativas y contenidos que la gente utiliza para abordar cuestiones fundamentales de sentido.

Por ejemplo, Hjarvard afirma que, si bien las comunidades religiosas han sido típicamente los principales productores de contenido religioso, el proceso de mediatización ha llevado a que esas fuentes sean cada vez más «producidas y editadas por los medios de comunicación y entregadas a través de géneros como las noticias, los documentales, el drama, la comedia, [y] el entretenimiento»[17]. El género de tal contenido es cada vez más el de la «cultura pop», que él describe como influyente porque orienta su contenido hacia «el entretenimiento y el consumidor». Esto engendra un enfoque individualista de la religión más preocupado por las satisfacciones personales que por los compromisos comunitarios[18].

Debido a este tipo de cambios, Hjarvard argumenta que la religión no solo ha perdido su dominio en la creación y definición de símbolos y significados, sino que también se ha vuelto dependiente de los medios de comunicación para transmitir esos símbolos y significados. Los símbolos religiosos y seculares ahora compiten entre sí en los medios de comunicación a través de los mismos formatos y estructuras. De hecho, afirma que la institución de los medios de comunicación abarca, e incluso supera, a las instituciones religiosas, de modo que estas se ven obligadas a depender de las instituciones de los medios de comunicación y, por lo tanto, a ceder un creciente grado de autoridad sobre sus símbolos y significados.

[15] Ibíd., 11.

[16] Ibíd., 10.

[17] Ibíd., 12.

[18] Ibíd., 12-13.

II. El impacto digital en la práctica pública de la teología

Según Turkle y Hjarvard, los medios de comunicación digitales son cada vez más el contexto en el que se producen las conversaciones privadas y públicas. El diseño de las tecnologías les permite ejercer una influencia significativa en las relaciones interpersonales y comunitarias, lo que a su vez afecta a la forma en que las personas perciben lo que es público y la forma en que lo hacen. De la obra de Turkle y Hjarvard surgen tres ideas esenciales sobre la esfera digital como pública.

En primer lugar, la cultura digital ha permitido a una mayor variedad de personas entablar una conversación teológica pública. La mejor prueba de ello son plataformas como las redes sociales y los blogs, que han hecho posible que voces que antes no tenían acceso a las plataformas tradicionales de debate público (por ejemplo, los medios de comunicación dominantes) desarrollen por sí mismas esas plataformas. Sin embargo, al reducir las barreras de entrada, la cultura digital también ha exacerbado la devaluación de los conocimientos especializados. Uno puede encontrar en línea cualquier consejo, información o conocimiento que busque, incluso aquellos que confirmen sus prejuicios preexistentes. Siempre que uno se encuentra con un llamado «experto» con el que no está de acuerdo, puede ser fácilmente descartado y reemplazado por uno más cercano a sus opiniones.

En segundo lugar, la esfera digital ha mejorado las posibilidades de que las comunidades especializadas crezcan a pesar de la separación física y geográfica. Este efecto ya era evidente a finales de los años noventa, como mostró Heidi Campbell en su investigación sobre las comunidades espirituales basadas en listas de correo electrónico[19]. La tecnología digital ha permitido que comunidades como «Weird Catholic Twitter»[20] o el *subreddit* del budismo zen crezcan y

[19] Heidi Campbell, *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network* (Nueva York: Peter Lang, 2005).

[20] Mary Meisenzahl, «Inside the World of Weird Catholic Twitter – and the 'Rad Trads' Keeping the Old Traditions Alive», *MEL Magazine*, 10 de marzo de

proporcionen foros para el compromiso y la conversación teológica pública.

Sin embargo, la capacidad de formar comunidades de nicho viene también con la posibilidad de limitarse a la pertenencia a grupos de ideas afines. Denominada a veces silos o cámaras de eco, la tecnología digital puede facilitar el filtrado de un rango de visión, ya sea intencionalmente o no. Si bien sigue habiendo un importante debate sobre si los medios de comunicación social contribuyen a la polarización social mediante esas cámaras de eco, hay pruebas fehacientes de que la tecnología digital puede contribuir a «reforzar los prejuicios»[21].

En tercer lugar, la cultura digital ha dificultado el desarrollo del tipo de disciplinas espirituales que permiten la conversación teológica pública, en particular en lo que respecta a la contemplación y la autenticidad. Esto se debe en parte al éxito de la tecnología digital para atraer y mantener la atención de una persona, a menudo hasta el punto de una distracción constante. También se debe al aspecto fuertemente performativo de la forma en que las personas se presentan en línea, que a menudo se trata más de señalar que uno es un cierto tipo de persona (ya sea verdadera o no) que de ser auténticamente el tipo de persona que uno es en realidad. Esos desafíos a la contemplación y la autenticidad pueden socavar la práctica de la teología pública precisamente porque atentan contra la oportunidad de un participante de entregarse reflexiva e intencionalmente a la conversación pública.

Conclusión

La cultura digital es, de hecho, uno de los muchos públicos en los que Flores pide a los teólogos que participen de forma más creativa

2019, en https://melmagazine.com/en-us/story/rad-trad-weird-catholic-twitter (consulta: 8-12-2019).

[21] Amol Rajan, «Do Digital Echo Chambers Exist?», *BBC News*, 4 de marzo de 2019, en https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-47447633 (consulta: 6-12-2019).

y fiel. Sin embargo, también conlleva desafíos particulares para los teólogos, gracias al diseño de las tecnologías digitales y las actitudes y prácticas que inculcan a sus participantes. Si se quiere que haya un futuro brillante para la teología pública digital, esta debe discernir la mejor manera de participar en la cultura digital sin simplemente quedar subsumida en ella.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Katherine G. Schmidt *

LA GENERACIÓN MILENIAL Y LA TEOLOGÍA PÚBLICA EN UNA ERA DIGITAL

Los teólogos mileniales se dedican a la reflexión teológica con una conciencia única de los efectos de la cultura digital en el proyecto teológico. Esto altera tanto sus metodologías como sus objetos de estudio, ampliando la reflexión teológica en la era digital para incluir las ramificaciones doctrinales tanto de forma como de contenido.

Los «mileniales» ya no son los estudiantes por los que se preocupan los profesores y administradores. Ahora son colegas jóvenes, y no tan jóvenes, que escriben y enseñan a toda una nueva generación de estudiantes universitarios. Sin embargo, las diferencias generacionales son reales, y como la vida política, económica y social americana se encuentra en una verdadera agitación, estas diferencias dan forma a los valores individuales y comunitarios.

Los teólogos más jóvenes se han empapado de la tradición de la teología contextual. Por lo tanto, a los teólogos mileniales les resulta algo natural considerar la manera o maneras en que las diferencias generacionales afectan a los temas y métodos de su trabajo. Yo mismo soy una teóloga milenial. Desde este punto de vista, sostengo que ningún otro contexto ha tenido mayor efecto en la teología académica y pastoral en el contexto americano en la última década que el digital, con la posible y creciente excepción de la crisis climá-

* Katherine G. Schmidt es profesora asistente de Teología y Estudios Religiosos en el Molloy College, Rockville Centre, NY (Estados Unidos).

Dirección: 84-50 Austin Street, Apt. 3G, Kew Gardens, NY 11415 (Estados Unidos). Correo electrónico: kschmidt@molloy.edu

tica[1]. La cultura digital ha cambiado tanto el «cómo» como el «dónde» de la teología de manera significativa pero desafiante. Para la mayoría de los teólogos, el cambio se ha producido principalmente en el «dónde» de la teología, ya que los foros digitales han alterado drásticamente el discurso teológico. En la medida en que la vida social, económica, política y académica depende de los aparatos digitales, la teología está siendo constantemente moldeada por la cultura digital.

I. El «cómo» de la teología en una era digital

Los teólogos realizan su trabajo basándose en las plataformas digitales. Llegan a sus temas de investigación de varias maneras, pero nos es difícil encontrar estudiosos que lleguen a sus temas sin alguna influencia de la cultura digital. Quiero empezar con un punto básico: la tecnología digital ha cambiado el imaginario social. Según Charles Taylor, el imaginario social es «un sentido de incorporación de las expectativas normales que tenemos unos de otros»[2]. La lógica digital está cambiando las expectativas sociales, pero también está cambiando el significado de nociones básicas como lo «social» y lo «humano».

Por lo tanto, hacer teología en la era digital significa que, en la medida en que los teólogos se preocupan por lo que significa ser humano y ser humano en conjunto (social), sus temas están siendo moldeados por la dinámica de la cultura digital. Nosotros formamos y somos formados por la amplia variedad de formas a través de las cuales queremos encontrarnos con la naturaleza, con Dios y unos con otros.

Tal vez la mejor analogía aquí es el lenguaje; la cultura digital requiere que aprendamos el lenguaje de su discurso. En la medida en que conocer este lenguaje (y practicarlo regularmente) abre nuevas

[1] En otros lugares he sostenido que lo digital subsume la lógica del capitalismo globalizado, que se ofrece como verdadero contexto dominante de toda la labor teológica del siglo XXI.

[2] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 172 (trad. esp.: *La era secular* [Barcelona: Gedisa, 2014]).

oportunidades para la investigación, es otra matriz a través de la cual las fuentes, incluyendo la revelación, deben pasar. Irónicamente, en nuestro persistente deseo de tener más acceso a la realidad —histórica, natural y teológica— nos incrustamos en más y más capas de mediación de las que debemos ser conscientes mientras realizamos nuestro trabajo[3].

Más allá de la conciencia de la matriz digital-cultural, la teología milenial busca fuentes a veces sorprendentes para su reflexión teológica. No es muy diferente de los diversos giros de la teología académica a la cuestión social, a las experiencias vividas por los marginados o a la vida política del mundo moderno. La reflexión teológica está siempre ligada a la historia, presentando a los teólogos las realidades humanas sobre las que debe aplicarse la revelación de Dios. Por lo tanto, cada vez más teólogos mileniales están explorando la experiencia de la cultura digital —con todo su absurdo y perplejidad— para una posible reflexión teológica.

II. El «dónde» de la teología en una era digital

Al menos desde la década de 1990, los teóricos de internet han defendido el efecto democratizador del espacio digital, y gran parte del optimismo inicial sobre sus posibilidades ha resultado justificado. Pero tras la elección de Donald Trump, se ha investigado mucho sobre el papel de las comunidades de internet en el resurgimiento de los grupos de extrema derecha en todo el mundo. Para la Iglesia, este resurgimiento parece haber, como mínimo, perpetuado un *modus operandi* divisivo y cáustico en línea que amenaza con marcar el comienzo de una nueva era cismática. Una breve lectura del llamado «Twitter católico» lo confirmará en breve.

Estos espacios digitales son legión y no están regulados; se caracterizan por una oleada de comentarios teológicos de todo tipo de partes interesadas, independientemente de la formación teológica. Este tipo de vasta participación proviene en su mayoría de laicos,

[3] Véase Jay David Bolter y Richard Grusin, *Remediation: Understanding New Media* (Cambridge: MIT Press, 2000).

pero a menudo también es alentada y patrocinada informalmente por líderes clericales, también de formación teológica variante (y a veces dudosa). A primera vista, este tipo de participación laica parece ser el fruto de algunos de los sueños del Vaticano II para la Iglesia, pero uno se pregunta exactamente cómo sobrevivirá la Iglesia al diluvio de luchas internas ideológicas sin límites teológicos.

Uno de los problemas que afronta la Iglesia en esta época es la noción de la teología pública en sí misma. La teología digital trastorna la categoría misma de lo público en la medida en que introduce nuevos espacios semipúblicos y semiprivados para la identidad comunitaria e individual. Además, lo que se califica como «teología» también es objeto de debate en línea, aunque persisten las normas tanto en los círculos académicos como en los formalmente eclesiales. ¿Hasta qué punto esas normas son importantes para la mayoría de los católicos, si muchos de ellos están imbuidos de ideas teológicas de fuentes en línea no reguladas?[4] Los teólogos y ministros ordenados con formación académica se retuercen las manos y exigen algún tipo de apelación a la autoridad, y los blogueros escriben en su blog sin verse afectados.

III. Ejemplo

Una reciente controversia ofrece un ejemplo útil para considerar lo que he sugerido anteriormente. Cuando dos hombres se encargaron de arrojar piezas de arte al Tíber, lo hicieron en el contexto de la «era digital». Un vídeo de cuatro minutos titulado «Ídolos de la Pachamama arrojados al río Tíber» apareció en YouTube en octubre de 2019. El vídeo es en realidad una compilación de vídeos filmados durante el mismo evento, a saber, el robo de estatuas recientemente bendecidas de mujeres amazónicas desnudas de la Iglesia de Santa María en Roma. El clímax del vídeo muestra a un hombre, que más tarde resultó ser un laico católico austriaco llamado Alexan-

[4] El ya desaparecido Consejo Pontificio de Comunicaciones Sociales vio este problema temprano, cuando en 2000 escribió: «Un aspecto especial de internet, como hemos visto, se refiere a la proliferación, a veces confusa, de sitios web no oficiales etiquetados como "católicos"», *La Iglesia e Internet*, 11.

der Tschugguel, colocando las tres estatuas de madera en el puente y lanzándolas dramáticamente al río Tíber.

El vídeo, como era de esperar, desató una tormenta de fuego en el mundo católico, especialmente en internet. Pero no se ha dicho lo suficiente desde una perspectiva teológica sobre el medio de esta historia, el propio vídeo de YouTube. La elección de Tschugguel es algo intuitiva aquí: un vídeo de YouTube sería un medio increíblemente efectivo para mostrar al mundo este acto simbólico. Sin embargo, la elección es también profundamente contradictoria con las propias intenciones de Tschugguel.

Mientras que el dramático descenso de las estatuas al río marca el clímax del vídeo, el camarógrafo hace una elección muy importante en torno a la marca de las 2:20: lleva la cámara al Castel Sant'Angelo. El emblemático edificio cilíndrico se destaca como una imponente lámina para el acto de desafío que se avecina. Los usuarios habituales de los medios sociales de vídeo como Instagram o Snapchat saben intuitivamente que esta panorámica no es accidental. Es algo concertado y a menudo significativo. Se podría argumentar que tomarse el tiempo de hacer una panorámica en el Castel era simplemente para dar un punto de referencia geográfico, pero esto parece improbable dada la naturaleza altamente simbólica del acto en sí. Es más probable que el Castel represente a los líderes de la Iglesia que bendijeron y colocaron las estatuas en la iglesia en primer lugar, es decir, el propio papa Francisco. Tschugguel dijo más tarde al *National Catholic Register* que cree que la Iglesia «ya no lidera el camino, sino que sigue al mundo»[5].

Si nos centramos demasiado en el debate doctrinal del vídeo, perdemos la importancia teológica de su medio elegido. Al subir su propio vídeo, autoproducido, Tschugguel agrava su acto de desafío, eludiendo las estructuras de la Iglesia para su reclamación ideológica, tal como lo hizo al elegir robar las estatuas. En sus autoproclamados esfuerzos por defender la doctrina católica, decidió seguir el más protestante de los caminos: utilizar los medios de comunicación de

[5] Edward Pentin, «Austrian Catholic: Why I Threw Pachamama Statues into the Tiber», *National Catholic Register* (4 de noviembre de 2019).

su tiempo para desafiar abiertamente a la Iglesia y a su Papa, avivando las brasas del cisma en nombre de la catolicidad.

Considerar los medios de comunicación como teológicamente ponderados es la responsabilidad de los teólogos en la era digital. Esto es especialmente cierto para aquellos de nosotros, teólogos, que llevamos las experiencias formativas de la cultura digital con nosotros en virtud de nuestra era. Las formas en que nuestras vidas se han visto envueltas en los espacios virtuales han alterado nuestras nociones de lo que significa ser humano y lo que significa ser humano en comunidad. Esto implica que nuestras vidas en línea son un terreno fértil para la reflexión teológica, por muy complicadas que resulten.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)