

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



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

CONTENIDO

1. Tema monográfico: SIGNOS DE ESPERANZA EN LAS RELACIONES ISLAMOCRISTIANAS

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

Declaraciones y documentos oficiales

- 1.1. Wilhelmus Valkenberg: *Nostra aetate y encuentros de amistad*
- 1.2. Vebjørn L. Horsfjord: *Una palabra común entre nosotros y vosotros: una portadora de esperanza*
- 1.3. Joshua Ralston: *La migración como momento kairológico para el diálogo entre protestantes y musulmanes*

Esperanza mediante el sacrificio y la solidaridad

- 1.4. William Skudlarek: *Diálogo monástico-musulmán*
- 1.5. Christian S. Krokus: *Martirio y esperanza en el diálogo islamocristiano*

Signos de esperanza en diferentes partes del mundo

- 1.6. Albertus Bagus Laksana: *Signos de esperanza para las relaciones cristiano-musulmanas en Indonesia*
- 1.7. Klaus von Stosch: *Colaboración académica en Alemania*
- 1.8. Laurie Johnston: *Escuela de diálogo en Bélgica*
- 1.9. Claudio Monge: *Iniciativas de base en Turquía*

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

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

Esperanza en el futuro de las relaciones islamo-cristianas

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

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

2. Foro teológico:

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

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

Créditos

Consejo

Suscripción

Contra

TEMA MONOGRÁFICO

*SIGNOS DE ESPERANZA EN LAS RELACIONES
ISLAMOCRISTIANAS*

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 parte 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 islámica 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 milenarios 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)

Declaraciones y documentos oficiales

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 Damietta (Egipto) en 1219, conmemorado en 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 historia². 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 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 ayuno⁴.

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 doctrina⁵. 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 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 Jesús⁸. 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-musulmanas⁹. 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 judíos¹¹.

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 Medio¹³. 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 ocuparon 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 musulmanes¹⁵. 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 Crollius¹⁶. 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 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 clausura¹⁷. 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 golpe de sincretismo y relativismo¹⁸. 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 después¹⁹. 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 islam²⁰. Anja Middelbeck-Varwick resume muy bien este cambio diciendo que cuando el papa Juan Pablo II, en su alocución 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 Europa²¹. 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 Aires²². 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 interreligiosos²³. Otra característica del acercamiento del papa Francisco a los encuentros interreligiosos es el énfasis que pone en la amistad y la fraternidad humanas²⁴. 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 futuras²⁶. 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 Unidos²⁷. 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)

* WILHELMUS (PIM) VALKENBERG estudió Teología y Ciencias Religiosas en los Países Bajos, donde trabajó en la Universidad Radboud 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.

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

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 abrahámicas”?», *Concilium* 313 (2005) 115-124.

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.

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).

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).

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.

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.

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.

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.