

El diálogo interreligioso, postulado de la razón y exigencia de la fe

Julián Abad

Periodista y escritor

E-mail: abadju2@hotmail.com

Diálogo
interreligioso

Recibido: 10 de octubre de 2017

Aceptado: 25 de octubre de 2017

RESUMEN: Tras muchos siglos de enclaustramiento en la ortodoxia y en su defensa mediante el enfrentamiento con la increencia y las otras religiones, el Concilio Vaticano II, que supo leer los signos de los tiempos, abrió la puerta de los espíritus a un nuevo modo de relación con todo lo humano y, desde entonces, estamos aprendiendo a construir una cultura de diálogo con la increencia y con todas las confesiones religiosas. En este artículo se narra la evolución histórica de relación de la Iglesia con las otras confesiones y se fijan criterios y condiciones para el diálogo para concluir que el diálogo interconfesional es un postulado de la razón práctica y una exigencia de la fe.

PALABRAS CLAVE: derechos humanos, cultura, *Gaudium et Spes* (GS), *Unitatis Redintegratio* (UR), *Ad Gentes* (AD), razón práctica, dogma dialógico.

“Solo hay dos formas razonables de enfocar los problemas religiosos: una, la de quienes, conociendo a Dios, alaban y proclaman su bondad; otra, la de aquellos que, no conociéndolo, lo buscan honradamente y sin desmayo”. Este rotundo dilema de Pascal (1623-1662) sirve aún hoy para enmarcar nuestra apuesta por el diálogo interreligioso sin exclusiones. Al dialogar, si de verdad conocemos a Dios, proclamaremos su bondad y, si no lo conocemos, estaremos

en el camino correcto para buscarlo con honradez.

1. Precisiones terminológicas previas y nada baladíes

Los términos “cultura” y “civilización” suelen utilizarse indistintamente para definir el conjunto de saberes, normas y modos de concebir el mundo y de relacionarse con él que tiene un grupo humano numeroso y que lo diferencia de los otros grupos. Sin embargo, no

son sinónimos perfectos, sino más bien estadios o secuencias de un mismo concepto. Para Spengler (*La decadencia de Occidente*), cultura es la fase más creativa y potente de una civilización. En este trabajo se utiliza exclusivamente la expresión diálogo entre culturas, del que forma parte esencial el diálogo entre religiones. Eludo toda mención al diálogo entre civilizaciones; primero, porque no quiero ni remotamente sugerir que la Iglesia, que jamás propuso diálogo cuando era hegemónica, lo propone ahora como estrategia de supervivencia en un período histórico decadente; segundo, porque la expresión “diálogo de civilizaciones” está muy contaminada por el uso político espurio que de ella se ha hecho.

Quien primero habló de diálogo de civilizaciones fue el ayatolá Jatamí (1998), en un esfuerzo por presentar el rostro más amable de la radical República Islámica de Irán. Al *Choque de civilizaciones*, libro de enorme éxito publicado por Huntington en 1996, opuso Jatamí su *diálogo de civilizaciones*. Tras un momentáneo éxito (la ONU declaró el 2001 como “año del diálogo de civilizaciones”), la idea desapareció de la circulación sin apenas dejar otros efectos que los retóricos. En 2004, José Luis Rodríguez Zapatero propuso en la ONU formar una *Alianza de Civilizaciones*,

pero su inconcreción y *buenismo* la ha vaciado de contenido real.

2. El tortuoso camino anterior

En cada época la Iglesia ha variado los modos de estar en el mundo sin ser del mundo, pero no ha cambiado la esencia ni ha dejado de proclamar los artículos troncales de la fe. En los tiempos apostólicos, la principal preocupación de la iglesia fue evitar la contaminación del mensaje de Cristo por el judaísmo y por el paganismo. En el Concilio de Jerusalén (cf. Hch 15) los apóstoles acordaron librarse de las prácticas judías y Pablo prohíbe toda participación en ritos y banquetes paganos (1Cor 11) y establece el fundamento de la continuidad eclesial: custodiar el depósito de la fe (Tim 6,20).

En la época romana se empezó a gestionar la religión como arma del Estado y factor principal de estabilidad social. Al incluir al emperador en el panteón romano (*divus augustus*), quienes no rendían culto a los dioses se convertían automáticamente en reos de alta traición. La Iglesia se reafirmó más que en ninguna otra época gracias a los mártires y apologetas. En términos de fe (no de estructura) fue la época más brillante de nuestra historia.

A principios del siglo IV, el imparable ascenso del cristianismo hizo tambalear el sistema y los emperadores vieron que, para su estabilidad, era más útil tolerarlo que perseguirlo. Por eso, Constantino I otorgó un edicto de tolerancia religiosa (Edicto de Milán, 313) y Teodosio el Grande decretó que el cristianismo fuera la religión oficial del estado romano (Edicto de Tesalónica, 380). Este edicto hizo prácticamente obligatorio el Credo del concilio de Nicea (325) y convirtió a los sacerdotes cristianos en funcionarios del Estado.

Podemos afirmar que Teodosio fue el primer cesaropapista de la historia, pues intervino abusivamente en los asuntos eclesiásticos y fue él quien convocó el I Concilio de Constantinopla (381). La fórmula de Teodosio consistía en declararse protector de la Iglesia para que nadie se opusiera a sus intervenciones en los asuntos eclesiásticos. Este protagonismo imperial garantizaba la unidad cristiana y excluía la presencia y proselitismo de los herejes y de cualquier otra confesión religiosa. La fórmula daba estabilidad política y religiosa por lo que fue gustosamente aceptada por el Estado y por la Iglesia y estuvo vigente durante toda la edad Media y parte de la Moderna. Esta mentalidad produjo las cruzadas contra el enemigo exterior y el tribunal de la Inquisición para per-

seguir la herejía y la heterodoxia interior.

Con la fractura de la cristiandad, primero en Oriente (s. XI) y luego en Occidente (s. XVI) se quebró el modelo medieval de *universitas christiana*. La reforma luterana sacudió Europa y estuvo en el origen de un período de feroces guerras entre protestantes y católicos. La llamada Paz de Augsburgo (1555) trató de solucionar el problema decretando que cada territorio debía tener la religión de su príncipe (*Cuius regio illius religio*), lo que no era sino una aplicación en cada territorio de los principios teodosianos. Pero los tiempos habían cambiado y la fórmula fracasó. Para poner fin a las crueles guerras de religión en Francia (1563-1598), Enrique IV, que había sido protestante, para poder reinar se convirtió al catolicismo (“París bien vale una misa”) y promulgó el Edicto de Nantes (1598) por el que, con algunas restricciones, se toleraban otras confesiones. Este edicto fue revocado en 1685 (Edicto de Fontainebleau) por Luis XIV al declarar ilegal toda religión “excepto la católica, única verdadera”.

La unidad religiosa aseguraba el absolutismo real y fue el fundamento que presidió la política de las monarquías nacionales modernas. Como la fórmula era también beneficiosa para la Iglesia-estructura, se produjo un expreso

alineamiento de la mayor parte de los intelectuales eclesiásticos con esta política. El obispo Bossuet (1627-1704) fue el mejor apologista del absolutismo real, pues llegó a afirmar que, “como representante de Dios en la tierra, el rey ha de tener poder absoluto sobre todas las personas e instituciones porque “limitarlo equivaldría a limitar el poder de Dios”.

Con la revolución francesa termina el absolutismo real, pero no el galicanismo o absolutismo del Estado en materia religiosa. La naciente república francesa promulgó la constitución civil del clero (1792) y exigió a los sacerdotes seculares jurarle fidelidad. Quienes se avinieron a ello (los juramentados) se convirtieron en funcionarios del Estado y quienes no se avinieron (los refractarios) fueron desterrados. Las órdenes religiosas fueron disueltas. De esta forma, el galicanismo real se transformó en galicanismo republicano que perduró, con muchas vicisitudes, hasta la separación de la Iglesia y el Estado en 1905.

En el siglo XIX, un grupo de intelectuales anglicanos promovió un movimiento ecuménico, conocido como Movimiento de Oxford, cuya figura más conocida era J. H. Newman, que se convirtió al catolicismo en 1845. Fue nombrado cardenal por León XIII y canonizado por Benedicto XVI durante

su visita a Inglaterra de 2010. Este grupo propugnaba un entendimiento mundial de todas las confesiones reformadas e invitaron a unirse a la Iglesia Católica. La respuesta de los papas fue que no había otra unión más que la vuelta a la Iglesia de Roma. Pío XI en su encíclica *Orientalium rerum* (1928) no utiliza ya esa fórmula, pero condena sin ambages todo movimiento panecristiano que no parta del explícito reconocimiento de la primacía del Papa romano.

En el período de entreguerras del siglo pasado, la teología católica experimentó una verdadera revolución que sobrepasó en mucho las tesis de la *Suma Teológica* de santo Tomás y las argumentaciones heredadas de la filosofía escolástica, reforzada por la encíclica *Qui pluribus* (1846) de Pío IX en la que prácticamente imponía el tomismo en todas las facultades católicas de teología. Los pioneros de la nueva teología encontraron muchos problemas y a varios de ellos la jerarquía les retiró la *venia docendi*. Pero el tiempo les dio la razón y hoy son referencia obligada en todas las facultades de teología. En 1937, el dominico francés Yves Congar publicó su libro *Chrétiens désunis* que abrió el pensamiento católico al ecumenismo. Junto a Congar, floreció una pléyade de teólogos (De Lubac, Danielou, Schillebeeckx) englobados en la denominación común de *nouvelle*

théologie cuya apertura mental será asumida por el concilio.

La Iglesia católica ha ido avanzando también iluminada por movimientos ajenos a ella. Desde que el monje protestante Roger Schutz fundó en Taizé (Francia) una comunidad religiosa cristiana, la semilla del ecumenismo empezó a germinar. En 2005 una mujer asesinó al hermano Roger mientras oraba. Pero la semilla de Taizé no dejó de crecer. En octubre de 2017 hay en Taizé cien hermanos (protestantes, anglicanos, católicos y ortodoxos) con votos de celibato y pobreza, que viven de su trabajo de alfarería y edición de libros. Cada año, miles de jóvenes de diversas confesiones conviven una temporada con los hermanos y vuelven a sus países convertidos en agentes ecuménicos de la paz y la oración.

3. El Concilio Vaticano II: la era del diálogo

Para valorar mejor la dimensión revolucionaria del cambio introducido en la Iglesia por el Vaticano II, baste recordar de dónde veníamos: de una anacrónica permanencia de la mentalidad medieval de Cristiandad. Por referirme solo a España, la última ejecución decretada por la Inquisición tuvo lugar en Sevilla en 1781 y su víctima fue una mujer ciega llamada María

Dolores López. La inquisición funcionó hasta 1812, en que las Cortes de Cádiz abolieron esta jurisdicción y sus perniciosas prácticas. Pero las leyes no cambian de inmediato la realidad ni los hábitos inveterados. Abolida la Inquisición, algunas diócesis, con anuencia del nuncio y complicidad del poder político crearon en 1823 las Juntas de fe, de infausta memoria, que no eran sino hijas póstumas de la Inquisición. Hace menos de 200 años, una de estas juntas, la de Valencia, hizo ahorcar y quemar el cadáver de un maestro catalán llamado Cayetano Ripoll (31 de julio de 1826), al que puede realmente considerarse como el último ejecutado por la Inquisición.

Cuatro documentos del concilio fueron decisivos para el cambio de mentalidad y rumbo de la Iglesia Católica: la constitución *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo; los decretos *Unitatis redintegratio* sobre la relación con nuestros hermanos cristianos separados; *Nostra aetate*, sobre la Iglesia y las religiones no cristianas; y la declaración *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia. El Vaticano II representa un giro copernicano del pensamiento oficial de la Iglesia. Asume el derecho de toda persona a la libertad religiosa y, en consecuencia, el reconocimiento de todos sus derechos a quienes practican cualquier otra religión o no practican religión alguna. El

nuevo paradigma se opone diametralmente al paradigma imperante hasta el concilio que se sustancia en esta frase: “los derechos del error no pueden equipararse a los derechos de la verdad”. El concilio reconoce que no hay derechos de las ideas ni de los territorios, sino solo derechos de las personas.

El decisivo primer encuentro entre Pablo VI y el patriarca de Constantinopla y el patriarca de Constantinopla (Jerusalén, 1964, en pleno concilio) marcó el primer paso de la nueva era inaugurada por el concilio. Ambos dirigentes acordaron mantener contactos periódicos de la Iglesia ortodoxa con la católica. Un año después, firmaron una declaración conjunta, leída en francés el 7 de diciembre de 1965, a la misma hora en Roma, ante la séptima sesión pública del concilio, y en el palacio patriarcal de Constantinopla, llamado *de Fanar* por encontrarse en este barrio de la ciudad. En esa declaración deciden conjuntamente levantar las recíprocas excomuniones que supusieron la ruptura de la unidad cristiana en Oriente (1054).

La encíclica *Ut Unum Sint* de Juan Pablo II (1985) es un documento capital del desarrollo del pensamiento ecuménico del concilio. Llama al conocimiento recíproco y a considerar juntos nuestra dolorosa memoria para la necesaria purificación de la memoria histó-

rica. Se consolida así, tras siglos de ensayo y error, la era del diálogo interreligioso, que consideramos por razones teológicas y pastorales como era de la prueba y el acierto, pues los resultados, aunque modestos todavía, auguran una vida y desarrollo muy potentes.

4. El presente: de Ratisbona a El Cairo

El diálogo interreligioso avanza con la fortaleza y esperanza en medio de escollos. Uno de ellos lo provocó una cita incluida por Benedicto XVI en su discurso sobre fe, razón y violencia, pronunciado en la universidad de Ratisbona (12 de diciembre de 2006), no sin advertir que las palabras citadas “serían hoy inaceptables”. La cita en cuestión reproduce un diálogo entre el emperador bizantino Manuel II Paleólogo (1350-1425) y un erudito persa al que le dice: “Muéstrame también lo que Mahoma ha traído de nuevo y encontrarás solamente cosas malas e inhumanas como su disposición de difundir por medio de la espada la fe que predicaba”. Esta cita fue inmediatamente difundida por la cadena islamista *Al Yazira* como si fuera palabra del papa, sin mención alguna a la tesis del discurso (“hay que solucionar los problemas de convivencia religiosa con la razón y no con la violencia”).

La violenta reacción de los medios integristas musulmanes justificó el asesinato posterior de dos monjas en Argelia, “como respuesta a la islamofobia de Benedicto XVI”.

El discurso pronunciado por el papa Francisco el 28 de abril de 2017 en la universidad islámica *Al Azhar* de El Cairo sintetiza de modo admirable los mismos principios y los mismos métodos cooperativos legítimos del diálogo interreligioso que había enunciado su predecesor en Ratisbona, pero sin incluir citas embarazosas, aunque no le tembló el pulso para condenar enérgicamente los recientes asesinatos de 39 cristianos coptos en Egipto a manos de yihadistas islamistas. Transcribo literalmente un párrafo que por su meridiana claridad no precisa apostilla alguna: “Juntos, desde esta tierra de encuentro entre el cielo y la tierra, de alianzas entre los pueblos y entre los creyentes, repetimos un no alto y claro a toda forma de violencia, de venganza y de odio cometidos en nombre de la religión o en nombre de Dios. Juntos afirmamos la incompatibilidad entre la fe y la violencia, entre creer y odiar”. El gran imán de la mezquita de *Al Azhar* y rector de su universidad *Ahmad Tayyeb*, máxima autoridad intelectual del Islam suní, en su discurso de respuesta, se sumó al mensaje papal, siendo especialmente duro en la condena del terrorismo is-

lamista contra los cristianos coptos de Egipto, y pronunció frases tan contundentes como estas: “El cristiano que recurre a la violencia no es buen cristiano, el judío que recurre a la violencia no es buen judío, el musulmán que recurre a la violencia no es un buen musulmán”. Tras estos hechos, se justifican plenamente las palabras con que el papa Francisco se refiere a su viaje a Egipto: un viaje para la esperanza.

5. Las premisas irrenunciables del diálogo interreligioso

Hay cuatro condiciones *sine quibus non* que hacen la relación intercultural un verdadero diálogo y no una acción paternalista, proselitista, irenista o meramente estética.

1.^a *Es encuentro entre personas*

El diálogo es encuentro, no imposición ni subordinación. Dialogar entre culturas no es solo hablar en abstracto de lo que nos une o nos separa; es también y sobre todo un encontrarse con personas concretas, que poseen convicciones tan fuertes como las nuestras y cuyas conductas son, en muchos casos, más coherentes con su fe que las nuestras. No cabe paternalismo ni santa indiferencia. Se dialoga con personas en una situación concreta, con sus inquietudes y problemas.

Quiero aquí rendir homenaje agradecido a Mustafá Domenech, al que conocí en Pau (Francia) en 1966. Obrero de la construcción de origen senegalés, era un musulmán instruido, buen compañero, generoso, solidario, cumplidor estricto de horarios y esmerado en todo lo que se le encargaba, sin la mínima protesta ni el menor signo de contrariedad. Antes de iniciar la jornada, extendía la alfombra de oración, se postraba mirando La Meca y realizaba la oración ritual de la mañana, acción que repetía al mediodía y al anochecer ante la mirada atónita de sus compañeros, todos ellos alejados de cualquier práctica religiosa. Lo traté varios meses sin ni siquiera tocar el tema de su religión, compartiendo con respeto recíproco los problemas del trabajo, de su familia y de su integración. Después de mucho tiempo, un día me dijo: “Tú y yo oramos al único Dios, pero tú en la iglesia y yo en la mezquita”. Le leí el encuentro de Jesús con la samaritana (Jn 4). Esta pregunta: “¿Dónde debemos adorar a Dios, en la montaña de Corozáin o en Jerusalén?” y Jesús le responde: “Llega ya el tiempo en que los verdaderos adoradores adorarán a Dios en espíritu y en verdad”. Estuvimos de acuerdo en esto: él en su mezquita o al aire libre y yo en mi iglesia o a la intemperie nos podemos encontrar. Una cultura es como una casa: no podemos dialogar con el edificio, sino con las personas cobijadas

en él. Podemos dialogar desde la puerta o en el atrio, pero siempre sin profanar su casa y sin permitir que profanen la nuestra.

2.^a *Es un encuentro desde la propia identidad*

Me admiró siempre, y lo echo de menos entre los cristianos, la naturalidad con que musulmanes, judíos y agnósticos muestran sin pudorosas restricciones los elementos visibles de su cultura. Tienen esa fuerza que en muchos casos dificulta el diálogo, pero existen minorías cultas que también lo propugnan y demandan a sus autoridades que entren también en la era dialógica. En este sentido, reconfortan comentarios como el que hizo Graciela, jefa de Estudios de la sinagoga de Haifa, al respecto en un encuentro judeo-cristiano-musulmán (Valencia 2005): “Los judíos necesitamos un Vaticano II”.

No es infrecuente encontrar jóvenes creyentes que saben mejor las obligaciones de un musulmán que las de un cristiano. La religiosa carmelita francesa Anne Marie Calvier, autora del libro *Diálogo interreligioso*, con la que he coincidido en varios cursos interconfesionales, cuenta que, en su época de catequista, trataba de explicar a unas jóvenes qué era y qué sentido tenía la cuaresma. Las catecúmenas se mostraban muy sorprendi-

das al oírla hablar de oración, ayunos y sacrificios. Al final ella les preguntó: “¿Habéis entendido? Sí –dijeron a una– “¡igualito que Fátima cuando celebra el Ramadán!” La descapitalización cultural del cristianismo es alarmante.

- 3.^a *Ha de preservar siempre la primacía de los derechos humanos*

Quien pretende dialogar sin partir de sus propias convicciones religiosas es como el que quiere invertir la pirámide. La base de sustentación de todo diálogo es el conjunto sin excepción de todos los derechos humanos fundamentales de la persona contenidos en la Declaración de los Derechos Humanos (DDHH) de 1948. Ningún valor religioso es tal si trasgrede uno solo de los derechos humanos. La firmeza en exigirnos y exigir a los demás el absoluto respeto a los DDHH es la base irrenunciable del diálogo. La tibieza en defender los DDHH es incompatible con el diálogo. Cualquier tolerancia en este aspecto es un fraude a la religión y a los derechos humanos.

- 4.^a *Ha de respetar las normas básicas de la comunidad política democrática*

Las sociedades occidentales democráticas han llegado a un grado de

adultez ética y política en la que están garantizados por ley todos los derechos humanos, entre ellos el de libertad de pensamiento, expresión, reunión y asociación. En este marco, todas las creencias, religiosas, agnósticas o ateas, caben y pueden desarrollarse cómodamente, siempre que ellas también acepten las reglas básicas y legítimas de cada país.

6. Necesario replanteamiento de la formación eclesial

Es urgente y necesario adaptar los planes de estudio y las prácticas docentes de seminarios y universidades a las exigencias de la nueva era. Urge que en las facultades de filosofía se estudien con cierta profundidad algunos autores que han venido siendo ignorados y se dialogue con sus textos, sin resumirlos en unas líneas que, en el mejor de los casos, se limitan a hacer exégesis del pensamiento del autor y refutarlo antes de leerlo. Para que los pastores y agentes activos de la pastoral del diálogo puedan conducir con solvencia y tino es preciso una preparación cultural y teológica, que ni los seminarios ni las universidades católicas dan en grado suficiente.

En los años noventa tuve que encargarme de coordinar un equipo de filósofos, encabezado por Emilio Lledó, que debía redactar una

historia de la Filosofía. Me extrañó la importancia que los autores daban a Pierre Bayle, autor para mí desconocido. Su lectura me causó una gran conmoción: además de arremeter contra la superstición y la ignorancia de origen religioso, Bayle sostiene una tesis esencialmente crítica de las religiones, sobre todo de las tres religiones monoteístas. Una frase suya, lapidaria y corrosiva, me requemó durante mucho tiempo las entrañas: es menos nocivo para la humanidad el ateísmo que la fe religiosa, sobre todo la fe monoteísta.

A Bayle no le faltaban argumentos para pensar que el monoteísmo era nocivo para la humanidad. Hijo de un pastor calvinista, fue testigo y víctima de la persecución religiosa durante las ocho guerras de religión que asolaron Francia entre 1560 y 1598; para salvar su vida tuvo que exiliarse a Holanda, y en su memoria familiar estaba impresa la enorme matanza de Hugonotes (protestantes) causada por los Hotentotes (católicos) en la Noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1573) y sus dificultades después del Edicto de Nantes.

Si hubiera vislumbrado la persecución religiosa en nombre del ateísmo de Estado en la Unión Soviética, los campos nazis de exterminio, las prisiones del comunismo chino o los noviciados de reeducación comunista en Camboya,

su fe en el ateo virtuoso se habría resquebrajado. Pero no cabe duda de que la historia de las religiones está llena de intolerancia y de violencia. Instrumentalizada la religión por intereses políticos irracionales, multiplica, aún en nuestros días, los atropellos a los derechos humanos más fundamentales en nombre de Dios o al grito de *Alá es grande*.

Muchos sacerdotes y agentes pastorales laicos ignoran métodos de trabajo de autores tan importantes para el diálogo como como Reimarus (*Las verdades de la religión natural*) Rudolf Otto (*Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*), Jung (*Arquetipos de lo inconsciente colectivo*), Mircea Eliade (*Historia de las ciencias e ideas religiosas*). En la era del diálogo, es absolutamente necesario incorporar como materia troncal una asignatura que podría titularse *Otras formas de adorar a Dios: historia, teoría y praxis*.

7. El diálogo, postulado de la razón y exigencia de la fe

El fracaso histórico y dramático de todas las formas ensayadas para relacionarnos con otras religiones hace que el diálogo sea, por lo menos, la opción aún no fracasada. Aunque solo fuera por utilitarismo, el diálogo sería la opción mejor entre las posibles. Pero, además, si sometemos a crítica ra-

cional la propuesta de diálogo y nos preguntamos, como aconseja Kant en *La crítica de la razón práctica* y en *Metafísica de las costumbres*: “¿Podría ser el diálogo una norma universal para el bien de toda la humanidad, considerada como fin y no como instrumento?”, tendríamos, sin dudar, que responder afirmativamente. Por tanto, el diálogo interreligioso es un impera-

tivo categórico de la razón práctica. Podemos discutir los modos y condiciones, pero no la opción de dialogar. No es solo el utilitarismo o la razón utilitarista, ni solo la razón práctica las que impulsan a los católicos al diálogo intercultural. Después del Vaticano II, no puede haber duda de que el diálogo intercultural es una exigencia de la fe. ■

SALTERRAE



AGUSTÍN UDÍAS

La Presencia de Cristo en el Mundo

Las Oraciones de Pierre Teilhard de Chardin

P.V.P.: 10,00 €

144 págs.

Más información en
www.gcloyola.com

El jesuita y científico Pierre Teilhard de Chardin es hoy toda una figura de referencia en su esfuerzo cristiano por integrar la fe y la espiritualidad con la cultura científica. En este libro, Agustín Udías reúne las oraciones que se encuentran diseminadas por su obra. Una mirada espiritual y profunda a la eterna búsqueda de la verdad, a través de uno de sus testigos más originales.



Apartado de Correos, 77 - 39080 Santander (ESPAÑA)
pedidos@grupocomunicacionloyola.com
