

La dimensión espiritual del diálogo interreligioso

—• Por André Barros de Castro •—



En tiempos de pluralismo, como son los nuestros, se abre un nuevo horizonte de reflexión para el debate cultural. La nueva conciencia planetaria, cada día más transcultural, y la desafiante multiplicación de variadas manifestaciones religiosas por casi todas partes traen un reto inédito para las distintas sociedades, que se encuentran permanentemente convocadas por la diversidad irreducible de estos fenómenos que revisan muchas de sus posiciones tradicionales.

Actualmente el pluralismo religioso es un desafío ineludible. Las diferencias exigen nuevas perspectivas de conversión y entendimiento, pues los contactos con personas de distintas creencias se han multiplicado y las diferencias religiosas se han vuelto más visibles en este mundo de fronteras frágiles en que se ha convertido el Planeta Tierra. Aunque uno no viviera en un territorio geográfico donde esas diferencias son directamente verificables, los medios de comunicación y las nuevas tecnologías de información se encargarían de anular las distancias.

Por un lado, esas diferencias repentinamente tan obvias muchas veces despiertan sospechas, preocupaciones, y pueden engendrar conflictos. También nos pueden regalar la ocasión propicia para la reconciliación y el diálogo después de mucho tiempo de enfrentamientos. Mientras los siglos anteriores dejaron como herencia un peligroso estado de inquietud, el siglo XXI podría traer la posibilidad de un camino verdaderamente dialogal. Trátase de cambiar los registros y, en lugar de alimentar un posible choque entre las civilizaciones, abrirse a una perspectiva de intercambio y diálogos entre ellas.

Sin embargo, para que una efectiva interacción entre culturas y religiones sea posible es necesario, como señala el intelectual palestino Edward Said, estar conscientes de que el verdadero diálogo no tiene nada que ver con «deleite desinformado e ingenuo interés por lo exótico, sino implica mucho trabajo y un profundo compromiso existencial en favor del otro».¹ Creer que el diálogo es posible no significa ignorar las reales dificultades de entendimiento entre los pueblos

y las religiones, pues el modelo que todavía prevalece en nuestro tiempo es el de las afirmaciones rígidas de identidades y de satanización del otro. No obstante, hay que ampliar los horizontes en dirección a un nuevo conocimiento y respeto al otro en su irrenunciable singularidad.

Además, el encuentro entre las religiones es un imperativo humano, pues sabemos que ninguna religión aisladamente puede agotar el vastísimo campo de la experiencia religiosa, siempre abierta a nuevas significaciones. Las religiones no son mónadas separadas de la dinámica real, sino están insertadas en una tela compleja de relaciones que invalidan cualquier pretensión particularista. Si hay conflictos entre ellas, es porque sus miembros casi siempre prefieren apearse a la superficialidad de las fórmulas y de las formas en vez de entregarse a la profundidad de la dinámica que las acerca y las envuelve.

El diálogo interreligioso involucra siempre la relación entre interlocutores distintos, en un proceso constructivo destinado al conocimiento mutuo y al enriquecimiento recíproco. Por ende, no puede prescindir de la identidad de cada una de sus partes, sino que tiene que suponer la conciencia de la vulnerabilidad y de la insuficiencia de cada una de esas partes ante un enigma que rebasa todas las particularidades. Implica una actitud de «retirada» de sí mismo para dar espacio al otro, que es un patrimonio de misterio en continua revelación. Y es por eso que la alteridad no solo desconcierta, sino que también atrae. Es sobre todo cuando ella se vuelve objetiva y cercana que sucede el fascinante «impacto con el otro, con su indecible e inesperada presencia».²

Desde luego, la presencia del otro no origina solamente un encanto, sino también agonía, en la medida que nos descompone y nos desvía del camino seguro trazado anteriormente. Esa es la otra faz de la dinámica de la alteridad, la que nos impone la experiencia del límite. Es agonía porque nos convoca a vivir la radicalidad de un ejercicio de frontera, lo que revuelve profundamente nuestras entrañas intelectuales y



Santa Sede.

afectivas. Se trata de un llamamiento doloroso a renunciar a las defensas, a bajar las armas, romper los prejuicios y aceptar el desafío de las sorpresas que necesariamente acompañan el «evento otro».

El otro permanece siempre resguardado por un misterio personal insuperable, *mysterium tremendum*, que expresa una experiencia única de mundo. Es como un silencio que no puede ser ocupado por ninguna palabra, que escapa al lenguaje, pero que al mismo tiempo invita y cautiva, pues es también *mysterium fascinans*. El diálogo debe traducir el movimiento de acercamiento y encuentro entre dos mundos diferentes, provocando la ampliación de los espacios. Si es auténtico, produce la expansión de las individualidades y a la vez deja en cada uno de los interlocutores una marca definitiva. Como afirmó Hans-Georg Gadamer de forma lapidaria: «La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia de mundo (...). La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se

logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma».³

El diálogo interreligioso implica un coloquio delicado y exigente entre interlocutores distintos, animados por convicciones bien fundadas y decididos a encontrar semejanzas en la diferencia. No se trata de buscar una realidad que apague o escamotee las distinciones, sino de apropiarse de nuevas posibilidades. Para eso es necesario estar auténticamente motivados por el anhelo de entrar en comunicación con el otro, lo que es bastante inquietante porque requiere del sujeto la disposición de poner en tela de juicio su auto-comprensión actual y disponerse a aceptar la perspectiva del otro, que también exige reconocimiento de su autenticidad y verdad.

Por tanto no hay modo de salir ileso de un verdadero diálogo. El teólogo musulmán Abdelmunin Aya es bien incisivo al afirmar que el diálogo tiene algo de dramático, pues exige la transformación personal y el consiguiente abandono de certezas que antes nos servían de sostén. Según él, «un verdadero diálogo solo nos hace perder: perder prejuicios, perder desconfianzas, pero también perder seguridades».⁴ Como nos enseña Gada-

mer, en cualquiera conversación dialogal los interlocutores se encuentran ante la posibilidad de cambio, que puede ser más radical, lo que indicaría el término religioso «conversión», o bien menos intensa, pero igualmente singular, como cuando ocurre la apropiación de una nueva posibilidad para el sujeto: lo que antes le parecía diferente o extraño, ahora se vuelve posible.⁵

En uno de los documentos más abiertos del magisterio católico, *Diálogo y Anuncio* (DA), de 1991, se afirma que el diálogo interreligioso y auto-finalizado tiene valor en si mismo. Según el documento, su objetivo fundamental es la conversión más profunda de todos hacia Dios. Sin embargo, en el proceso de interlocución creadora puede suceder una decisión de cambio radical. Refiriéndose a un documento anterior, *Diálogo y Misión* (1984), DA afirma que en este proceso puede nacer la decisión de dejar una situación espiritual o religiosa anterior y dirigirse hacia otra. Dicho en otro modo: el diálogo sincero exige, por un lado, el reconocimiento de la existencia de las diferencias y, por el otro, el respeto a la convicción de las personas y a sus libres decisiones en conformidad con la propia conciencia.⁶

El diálogo profundo requiere de los interlocutores la disposición a dejarse transformar por el encuentro (DA 47). Pero también pide que los involucrados en la conversación mantengan la entereza de su propia fe. Es necesario amar y respetar la tradición a la cual uno pertenece, hay que sentirse «domiciliado». Es decir, al desafío imprescindible de la auto-exposición al otro hay que sumarse el auto-respeto genuino, pues dejarse interpelar por la verdad del otro no significa abandonarse a un pluralismo flojo, que sería un falso pluralismo. Como subraya David Tracy, «cada auto-identidad, en el auto-respeto por su propia particularidad, podrá descubrir a si mismo de manera nueva en cuanto se libera a la auto-exposición en el diálogo con los otros».⁷

Todos esos prerrequisitos a lo mejor pueden explicar por qué diversos autores que manejan el tema del diálogo interreligioso han destacado el aspecto espiritual que ello tiene que poseer. Raimon Panikkar, por ejemplo, afirma que el verdadero encuentro entre las diferentes religiones no puede realizarse sin la dimensión espiritual y mística: «El encuentro de religiones presupone como indispensable una



Muro de las Lamentaciones.



La Meca.

dimensión experiencial y mística. Sin esta cierta experiencia que trasciende el mundo mental, sin un cierto elemento místico en la vida de cada uno, que nadie espere superar el particularismo de su religión y menos aún ampliar esta religión y ahondar en ella cuando tropiece con una experiencia humana diferente».⁸

La espiritualidad, comprendida como camino hacia la experiencia suprema de la realidad, es un factor esencial para el diálogo. Es ella la que fornece el tono y la motivación para la nuestra acción en este campo y a la vez califica el nuestro procedimiento:

La espiritualidad es como un «mapa de navegación» en la mar de la vida del hombre: la suma de los principios que dirigen su dinamismo para Dios, dicen algunos; para una sociedad más justa o para la superación del sufrimiento, dicen otros. Luego podemos hablar de espiritualidad budista, aunque los budistas no hablen de Dios; y de una espiritualidad marxista, no obstante los marxistas sean alérgicos al lenguaje religioso. Con esa amplitud, el concepto expresa una calidad de vida, de acción, de pensamiento, etc., no ligado a una doctrina, bien que sus presupuestos son fácilmente identificables.⁹

La sensibilidad espiritual desvela la dimensión más profunda de la realidad, donde habita el punto luminoso que da sentido al nuestro ser. Animados por ella podemos despertar para la infinita Realidad que existe dentro de todo lo que es real. Este punto expresa la presencia del misterio en nosotros, albergado en el rincón más íntimo de nuestro ser, como centella que ilumina nuestra mirada. El impulso espiritual nos posibilita captar esta presencia, mas para eso es necesario superar la perspectiva egocéntrica que normalmente nos domina y hacernos capaces de dirigir nuestra atención a cosas que siempre han estado ahí sin que lográramos percibir las. La mirada auténtica es capaz de desvelar una dimensión totalmente diversa, un sentido oculto. Teilhard de Chardin identificó este punto luminoso como un «centro móvil» que favorece «el eterno descubrimiento» y «el eterno crecimiento»:

Cuando más creemos comprenderlo, más distinto se nos revela. Cuando más pensamos poseerlo, más retrocede, atrayéndonos así a las profundidades de sí mismo. Cuando más nos acercamos a él, mediante todos los esfuerzos de la naturaleza y de la gracia, más acrecienta, en un único movimiento, su atracción sobre nuestras potencias, y la receptividad de nuestras potencias con respecto a esta divina atracción.¹⁰

Al penetrar con seriedad en nuestra propia tradición religiosa, más aún nos damos cuenta de la gran riqueza que existe en ella y que también brilla en otras tradiciones. Tal interiorización permite un mayor desprendimiento y, sobre todo, una gran libertad. Es una inmersión que nos capacita para estar disponible al otro, que abre ventanas y puertas a la tradición y al legado de experiencias que poseen otras comunidades religiosas. Según Thomas Merton, nada es más letal que encerrarse en la trinchera de la propia identidad y de la afirmación auto-suficiente de la propia tradición: «Seré más profundamente católico mientras seré capaz de afirmar la verdad que existe en el catolicismo e ir más allá (...). Si afirmo mi ser católico simplemente negando todo lo que es musulmán, judío, protestante, hindú, budista, etc., al final descubriré que no me queda mucha cosa que me identifique como católico».¹¹

Las religiones, como se hallan ubicadas en la historia, están habitadas por ambigüedades que no podemos ignorar. Siguiendo una reflexión de Paul Ricoeur podemos decir que ellas son fragmentos, y cada fragmento sí sugiere una unidad potencial, pero su conjunto no se impone como unidad. Por ende, querer ocupar todo el espacio de la verdad es una pretensión arrogante, además de ilusoria, pues cada religión se confronta con el límite definido del fragmento que le corresponde, aunque cada fragmento es convocado a profundizar su propia lógica y a respetar su intuición universal.

Además, la fidelidad auténtica a Jesucristo implica apertura hacia los otros, pues el desafío de la alteridad está propuesto de modo inequívoco en su mensaje y por su vida/muerte/resurrección. Su palabra nos aler-

ta contra posibles pretensiones totalizadoras y contra la tentación de traspasar las fronteras de cada fragmento. El Dios que Jesús anuncia no está ligado ni al templo de Jerusalén, ni a otro lugar sagrado. Es el Dios de todos, sin exclusión ni discriminación de ninguna especie: todos lo pueden invocar como Padre.

Notas:

1 Edward Said, *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003, p. 330.

2 Bruno Forte, *Teologia in dialogo*, Raffaello Cortina Editore, Milán, 1999, p. 60.

3 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 206-207.

4 Abdelmunin Aya hizo tales afirmaciones en un diálogo abierto con los estudiantes de la maestría en Teología y Mundo Contemporáneo de la Universidad Iberoamericana, en abril de 2011.

5 David Tracy, *Pluralidad y ambigüedad*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 142-143.

6 Pontificio Concilio para el diálogo inter-religioso, *Diálogo y Anuncio*, 1991, n. 41.

7 David Tracy, *A imaginação analógica*. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2004, p. 567.

8 Raimon Panikkar, *La Nueva Inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1993, p. 395.

9 Raimon Panikkar, *Vita e parola. La mia obra*, Jaca Book, Milano, 2010, p. 24.

10 Pierre Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p. 99.

11 Thomas Merton, *Reflexões de um espectador culpado*, Vozes, Rio de Janeiro, 1970, p. 166.

