

FUNDAMENTOS PARA UNA EDUCACION INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSA

J. A. DE LA PIENDA

RESUMEN

Las religiones son una parte fundamental de las culturas y su implicación en las guerras y en la paz es un hecho fácil de constatar. Aquí se trata de establecer las bases antropológicas para el diálogo intercultural e interreligioso, diálogo que se hace indispensable para la paz mundial. El artículo se centra en el análisis de las exigencias antropológicas y teológicas de ese diálogo para dos de las principales religiones actuales de la tierra: Cristianismo e Islam. Y más en concreto se someten a revisión los principales dogmas del Cristianismo que dificultan o hacen imposible ese diálogo.

Palabras clave: Antropología. Teología. Religión. Guerra. Paz. Diálogo.

UNESCO: 720104, 720204, 720304, 720701, 510305

Clasificación de las Ciencias: H-001 H-125 H-002 H-1905

ABSTRAC

Religion is a fundamental part of culture and its implication in war and peace is a act easy to prove. We treat here about establishing anthropological dialogue, which becomes indispensable for world peace. The article focuses on the analysis of the anthropological and theological requirements of that dialogue for two of the main religions in the world: Christianity and Islam. And more precisely we revise the main Christianity dogmas that obstruct or make that dialogue impossible

Key words: Anthropology. Theology. Religion. War. Peace. Dialogue.

UNESCO: 720104, 720204, 720304, 720701, 510305.

Clasificación de las Ciencias: H-001 H-125 H-002 H-1905

Cultura y religión siempre estuvieron estrechamente unidas. La cultura abarca mucho más que las religiones. Estas son una parte de la cultura junto a las lenguas, las técnicas, y otros patrones de conducta. Cada religión está ligada a una determinada cultura. El Cristianismo lo está a la cultura occidental. El Islam, a la cultura árabe. El Hinduismo, a la oriental, etc. Cada religión imprime carácter a la cultura en que se desarrolla y es marcada por esa cultura. Esto evidentemente no impide el intercambio cultural y religioso entre culturas y religiones diferentes. Sucede como con las distintas lenguas: son traducibles hasta cierto punto a otras lenguas. Pero la *traducción* siempre tiene algo de *traición*, nunca es equiparable al original.

Nacer y educarse en una determinada cultura es quedar ligado a una determinada visión del mundo (*Weltanschauung*), desde la que vemos e interpretamos toda realidad. Cada visión del mundo se apoya en unas determinadas creencias y valores. Entre ellos tienen un papel fundamental las creencias y valores religiosos. En Occidente estamos acostumbrados a ver una cierta independencia entre una sociedad secularizada y las religiones que existen en él. Pero ésta no es la situación de otras culturas. En la mayoría, si no en la totalidad de las culturas, aparte de la occidental, lo religioso se mezcla en todos los aspectos de la vida. Hasta tal punto es así que, fuera de nuestra cultura, la palabra "religión" no se da en muchos diccionarios; no se da el concepto de religión como algo distinto y separable del resto de la cultura.

Aquí intento establecer algunos principios antropológicos y teológicos desde los que se puedan establecer las bases para el *diálogo intercultural e interreligioso*, tan necesario para la paz mundial. Las religiones tienen mucho que decir a ese respecto. Ellas son ahora mismo corresponsables, si no las principales responsables, de todas las guerras que actualmente padece la humanidad: la del Ulster, la del Líbano la de Palestina, la de hindúes y musulmanes en la India, la de Yugoslavia. Si hubiera paz entre las religiones, seguramente habría paz en el mundo entero.

En varias de las guerras que he citado están implicados los cristianos y los musulmanes. Pues bien, para ser concreto y no dispersarme en ideas generales, intentaré analizar las raíces de la agresividad que se hunden en lo más profundo y genuino de las creencias y dogmas de estas dos religiones.

Un diálogo constructivo entre cristianos y musulmanes puede ser de enorme importancia para la paz mundial. El número de creyentes musulmanes y cristianos constituye más de un tercio de la población mundial. Esa importancia numérica se da sobre todo si se tienen en cuenta no sólo los que explícitamente se confiesan musulmanes y cristianos, sino también todos aquellos en cuya educación ha tenido un peso especial el pensamiento islamo-cristiano. Un ambiente de armonía, de diálogo, de paz, de espíritu de convivencia, de aceptación mutua de las propias diferencias e identidades entre musulmanes y cristianos daría un nuevo aspecto al rostro de la humanidad.

Pero ese ambiente de diálogo no será sólido y estable si no se fundamenta filosófica-teológicamente. Una sólida armonía entre cristianos y musulmanes podría abrir el camino para un serio diálogo intercultural e interreligioso a nivel mundial.

Las relaciones islamo-cristianas han estado marcadas de manera destacada, si no principal, por sus respectivas teologías. Sus *filósofos y teólogos* verdaderos primos hermanos en el desarrollo de la concepción abrahámica de la divinidad, han creado los catecismos y demás textos oficiales de la formación religiosa de los respectivos creyentes marcando así sus actitudes religiosas fundamentales. Ellos han estado detrás,

aunque no siempre lo reconozcan, de las “Lunadas” y “Cruzadas”, crueles guerras santas de unos contra otros. Ellos han denunciado a los “herejes” y “apóstatas”, ellos han construido las apologías de su religión. Incluso hubo un tiempo en que escribir un tratado contra los judíos y mas tarde contra los musulmanes era casi una obligación del teólogo cristiano. Matar musulmanes llegó a ser un mérito purificador de los pecados mas imperdonables y, por tanto, de salvación eterna.

Y es que generalmente detrás de las simpatías y antipatías, de los amores y los odios, de la tolerancia y del fanatismo intolerante, etc., hoy un fundamento de creencias e ideas filosófica y teológicamente legitimadas aunque solo sea de forma irreflexiva. Piénsese, por ejemplo, en los numerosos tratados de teología cristiana contra los judíos y los herejes.

Actualmente cristianos y musulmanes se encuentran con un bagaje de dogmas y verdades intocables que hacen inviable todo diálogo sincero entre ellos, dogmas y verdades elaborados por filósofos y teólogos. Recientemente la Iglesia Católica crea un nuevo catecismo. Para su elaboración no se llamó a los creyentes de a pie ni a teólogos que no ofreciesen “garantías de seguridad en la fe”. Y con ese catecismo se va a educar a todos los niños cristianos en la “Religión Verdadera”, en la fe en el “Unico Dios Verdadero”, el “Unico Mesías Salvador”, en la misión salvifica universal del nuevo “Pueblo Elegido”: la Iglesia, y en que la plenitud de la salvación sólo se da en la Iglesia Católica, etc. etc. La mayoría de esos niños así educados no van a tener tiempo para someter a un examen crítico esos dogmas y van a vivir conforme a ellos el resto de sus vidas.

Sobre una conciencia formada en esos dogmas, que queriendo ser a la vez exclusivistas y universalistas caen irremediabilmente en el etnocentrismo, es muy difícil crear actitudes de “apertura positiva” hacia la *plena legitimidad* de otras religiones. Creo, por tanto, que la fundamentación del diálogo intercultural e interreligioso debe abordarse en profundidad desde la filosofía y la teología con el fin de establecer unas bases estables, capaces de eliminar los grandes obstáculos creados precisamente desde esas dos ciencias. Otros filósofos y teólogos han de deslegitimar la agresividad entre esas dos grandes religiones. Si filósofos y teólogos han creado las barreras de la intransigencia y el fanatismo, otros deben derribarlas y abrir puertas al diálogo. De filósofos y teólogos es la labor de iluminar la razón, de poetas y místicos la de mover el corazón. Unos educan y convencen, los otros dan vida a las ideas y mueven a la acción.

Musulmanes y cristianos tienen una importante tradición filosófica y teológica común, que conlleva estructuras comunes de pensamiento fundamentales para unos y otros. Y a nivel de sus tradiciones místicas cabría un encuentro iluminador. Pero precisamente en esa tradición común están los grandes escollos para el diálogo entre ellos y con otras religiones. Habría que examinar en común esos grandes dogmas que los unen y los separan, pensando siempre en terceras religiones. No bastaría una legitimación mutua. Sería un nuevo etnocentrismo religioso. Las bases del diálogo han de servir para todas las religiones.

Determinar lo que les une y lo que les separa ya sería un paso importante. Ver si lo que les une no imposibilita el diálogo con otras religiones y separar lo que lo impide y dificulta también sería una valiosa aportación al diálogo interreligioso. De esa manera se iría precisando ese núcleo cristiano-musulmán en el que cada una de las dos

tradiciones mantendría su identidad, su núcleo originario y fundamental propio, no imposibilitado para el diálogo con el otro y no imposibilitados ambos para el diálogo con otras tradiciones religiosas.

En el breve espacio de este artículo quiero solamente apuntar una fundamentación filosófica del pluralismo cultural y religioso y desde ella una reinterpretación de lo que considero el núcleo de la fe cristiana, capaz de entrar en diálogo abierto y sincero con la fe musulmana y cualquier otra religión. Parto del supuesto de que no se puede ser cristiano sin ser espiritualmente semita y culturalmente griego. Intentaré dar una explicación filosófica y teológica de ese supuesto.

FUNDAMENCION ANTROPOLOGICA

Las religiones, también el Islam y el cristianismo, son esfuerzos de respuesta, a la gran pregunta, entre otras, por el Ser Absoluto y el Fundamento Ultimo de todo. Esa pregunta se inserta en la actividad más amplia del preguntar. El hombre no pregunta si quiere, sino necesariamente. El preguntar pertenece a su ser. A preguntar no necesita aprender. Es una actividad que su misma naturaleza le impone. Nace, vive y muere preguntando. Tan específico del hombre es el preguntar que se le podría definir como *animal quaerens cur*, como dice E. Coreth (1961). Puede preguntar de muchas formas y por muchos aspectos de la realidad.

Entre todas esas formas y aspectos siempre está presente, explícita o implícitamente, una pregunta especial: la pregunta por el ser de esas cosas o aspectos de las cosas que queremos conocer. Y como respuesta a esa su constante actividad de preguntar el hombre va creando las distintas culturas y, dentro de ellas, las distintas religiones. Cada una de ellas es un cuerpo de respuestas que guardan cierta coherencia entre sí. Esa coherencia se apoya en unas creencias básicas, llamados por los antropólogos de la cultura "postulados culturales fundamentales" (Hoebel-Weaver, 1985, pp. 275s) y en unas coordenadas espacio-temporales, todos ellos fundamento de la *relatividad cultural*. Cada cultura construye así su propia visión del ser de las cosas, su propia visión del mundo. Dentro de ese cuerpo de respuestas que es cada cultura están las distintas ramas del saber, las variadas técnicas, las instituciones sociales, etc. Y están, por supuesto, las religiones. Desde esta estructura pregunta-respuesta se abre todo un horizonte de interpretación del diálogo intercultural y religioso. Para ello se hace imprescindible analizar, aunque sea muy sintéticamente, la estructura del preguntar humano.

El preguntar del hombre no se desarrolla de forma caprichosa. El hombre no pregunta por lo que quiere sino dentro de un margen. Este margen está marcado por situaciones concretas de un espacio, de un tiempo y de una cultura. No puede hacer sus preguntas desde un vacío absoluto de saber. La ignorancia absoluta de algo impide toda pregunta sobre ello. Tampoco puede hacer preguntas sobre aquello que supuestamente es absolutamente conocido. Dios omnisciente, no puede preguntar. Toda pregunta presupone como condiciones de su posibilidad tanto un "saber previo" como una "ignorancia previa" de aquello por lo que se pregunta. Solo podemos preguntar por lo que de alguna manera ya conocemos. El hombre es por constitución y por su

propia historia “saber previo” o anticipación de aquello por lo que puede preguntar y espera saber en las respuestas a sus preguntas.

El hombre no sólo es pregunta en general, sino que, en concreto, es *pregunta por el ser*. Y lo es porque de antemano ya sabe del ser en general en el ser concreto que es él mismo. Es un ser que se sabe a sí mismo como tal. Es un ser “autoconsciente”, se sabe a sí mismo a la vez que sabe sobre lo demás. Como la lámpara que se ilumina a sí misma a la vez que ilumina todo lo que la rodea. Y, si es azul, se ilumina a sí misma de azul mientras ilumina de azul todo su entorno. Este saber del ser en el mismo sujeto que sabe mientras sabe las cosas concretas lo llamo “saber previo transcendental”.

Como tal nunca se da solo o aparte del saber concreto de cada cosa, pero es la condición que hace posible todo saber concreto del hombre. El hombre conoce todas las cosas bajo la razón, del ser. Y en todas sus preguntas siempre va implícita la pregunta por el ser de la cosa cuando esa pregunta no es objeto de primera intención. Y en este sentido cada cultura y cada religión con su visión del mundo constituyen, entre otras cosas, una respuesta a esa pregunta radical.

A la vez el hombre, a medida que va dando respuestas a su preguntar de cada día, va creando otro nivel de saber previo: un “saber previo categorial”, llamado así porque esta constituido a base de experiencias o saberes concretos, categorizados o conceptualizados como tales. Es decir, las respuestas concretas van dejando en él una huella, un saber asimilado, *desde* el que se verá incitado a hacer nuevas preguntas. Preguntamos *desde* lo que ya sabemos de alguna manera, pero que a la vez ignoramos. *Las preguntas nacen siempre ligadas a un saber previo*. Al saber previo transcendental antes apuntado y a un saber previo categorial. El hombre pregunta por el ser de las cosas porque por su propia constitución ya sabe del ser en general. Pregunta por el ser de determinadas cosas y no por otras porque de esas por las que pregunta ya posee un saber previo categorial.

Por eso, no pueden preguntar igual un campesino, un médico, un aviador, un político; tampoco un esquimal, un pigmeo, un hindú, un cristiano o un musulmán. Cada uno pregunta según la educación recibida. Y es que ese saber previo categorial es como un resumen, una *anámnesis* de toda nuestra vida pasada. Por eso preguntamos según lo que hayamos vivido en nuestra historia personal pasada. Preguntamos según lo que fuimos y somos. Y lo que fuimos y somos viene determinado o religado y, por tanto *relativizado*, a estos factores: A la propia *constitución biológica*, por eso no tiene la misma experiencia de la vida el enano que el gigante, el sano y fuerte que el enfermizo y débil. Al propio *entorno geográfico*, por eso no piensa ni pregunta igual el pastor de la montaña que el pescador del mar. Al propio entorno cultural: ya antes de nacer empezamos a ser educados (enculturizados) en los hábitos y creencias de la tradición cultural de nuestros padres; muchos de ellos se identifican de tal manera con nosotros mismos que los confundimos con la realidad. Con frecuencia reducimos la “verdadera realidad” a nuestras creencias básicas. A nuestra *experiencia personal pasada*: el que ha nacido y vivido como rey no pregunta lo mismo ni de la misma manera que el que ha nacido y vivido como esclavo. Y por fin, a nuestra propia *libertad*: a pesar de todas esos condicionamientos todavía se puede decir que somos libres; es más, somos libres *desde y dentro* de esos condicionamientos. Los “científicos del hombre” se resisten a incluir este concepto en las lecciones de su ciencia porque no encaja en los parámetros matematicistas de sus “ciencias”. Sin embargo, el hecho de

la libertad es innegable, esta ahí y juega un importante papel en nuestro preguntar, en la búsqueda de respuestas y sobre todo en la aceptación o rechazo de las mismas.

A todos estos factores está religado nuestro preguntar y, por tanto, nuestras respuestas y su aceptación o rechazo. Esta fuerte religación afecta a cada cultura a cada lengua, a cada religión. Esa religación constituye su radical relatividad ontológica. De esta manera se explica la relatividad cultural y religiosa como una expresión de la relatividad ontológica. Ella constituye lo que yo llamaría su "humildad ontológica" que pertenece a su mismo ser, el ser hijas del *humus* o de la tierra. Son humildes por naturaleza. Otra cosa es que sean capaces de aceptar con todas sus consecuencias esa humildad a nivel ético, humildad como virtud moral. Esta consistiría ante todo en la aceptación sincera y gozosa de esa condición ontológica.

Esa virtud es fundamental para un diálogo intercultural e interreligioso. Sin ella todo diálogo en esos campos estaría falseado.

Pero demos un paso más en esta fundamentación filosófica del pluralismo y del principio de relatividad básicos para ese diálogo. El horizonte de la pregunta humana es ilimitado. El hombre pregunta desde que nace hasta que muere y puede preguntar mucho más de lo que con sus solas fuerzas puede responder. La respuesta plenamente satisfactoria a su preguntar la tiene que esperar venida de afuera y de lo alto. El es incapaz de la respuesta absoluta, aunque no por eso deje de intentarla con frecuencia.

Por eso digo que su preguntar le abre a la Divinidad al menos de tres modos: como Ser Absoluto posible y por tanto, real, como Fundamento Ultimo de todas las cosas y como Misterio insondable. En el horizonte ilimitado de la pregunta humana se encuentran todos los seres reales y posibles por los que en principio el puede preguntar. Se encuentra también, por tanto el Ser Absoluto. Es decir, en ese horizonte está tanto el ser ilimitado negativamente (el ser en general) como el ser ilimitado positivamente (el Ser Absoluto). Y a esa *apertura radical* del espíritu humano no se le pueden poner *puertas* caprichosamente. Ahí está precisamente la quintaesencia de la libertad. Se puede negar que Dios exista, pero no se puede negar la posibilidad y el derecho a preguntar por su existencia ni a dar una respuesta positiva. Es más, su negación supone su afirmación transcendental (Véase mi libro *Una religiosidad y muchas religiones*, 191, pp. 70-76).

Otra forma de plantearse esa pregunta es hacerla como pregunta por el Fundamento Ultimo. Parece un hecho cultural universal el que el hombre busca un fundamento último de las cosas. Parece que todo hombre necesita que haya un fundamento. Otra cuestión es determinar la naturaleza del mismo. El hombre intenta llegar a él por distintos caminos, aunque no se ponga de acuerdo en la forma de nominarlo. En cualquier caso su preguntar no descansa hasta que obtenga una respuesta a la pregunta por el Fundamento Ultimo, como quiera que lo llame.

Y la tercera forma de abrirse a la Divinidad está en el hecho de que la respuesta absoluta a su pregunta por el Absoluto y el Fundamento Ultimo él no la puede dar. Sólo de lo alto la puede esperar. Sólo la misma supuesta Divinidad la puede aportar. De ahí la justificación de una actitud de permanente escucha ante el posible hablar de la Divinidad. En cualquier caso, sin embargo, la respuesta absoluta no parece posible. Toda respuesta, si quiere ser respuesta para el hombre, ha de ser en lenguaje humano. Religada, por tanto, a un espacio tiempo y a un entorno cultural. Limitada en su valor significativo y comunicativo. Es decir, el hombre puede preguntar por el Ser Absolu-

to, pero no puede obtener una respuesta absoluta. Toda respuesta será siempre relativa a una situación concreta será una respuesta enculturizada. Esto conlleva la posibilidad de otras formas de intentar la respuesta a esa pregunta.

Por otra parte, la pregunta y su forma está "religada" al saber previo de cada uno y de la tradición a que pertenece. Esto marca la "personalidad" de cada respuesta, su riqueza única e intransferible y, por tanto, su legitimidad propia. Su capacidad de contribuir al enriquecimiento de las demás de forma también única. Cada "persona" (cada individuo humano, cada cultura, cada religión) es una vía irrepetible de acceso a la realidad. Abrirme a ella es enriquecer mi acceso a la realidad, a la Divinidad, al ser en general.

En ese carácter único e irrepetible de cada cultura y cada religión radica precisamente su valor universal. La verdadera universalidad no está en la transferibilidad o traducibilidad o necesidad de una determinada religión para todos los hombres, sino precisamente en su irrepetibilidad, en su carácter único, en su "personalidad". Y esta universalidad no es incompatible, sino que está precisamente apoyada en la relatividad ontológica de cada religión en su necesidad y su mortalidad.

Esta lógica sienta también el derecho de cada creyente a seguir preguntando *más allá* de las respuestas que le da su cultura y su religión. Su apertura nunca queda definitivamente colmada. Otra cosa es que él quiera conformarse con las respuestas recibidas y renuncie voluntariamente a seguir preguntando. No obstante, creo fundamental para el diálogo entre religiones el recuperar para sus creyentes el derecho fundamental a preguntar, verdadero *derecho del hombre*. Mientras haya aspectos, temas, artículos de nuestra fe vedados a la pregunta no estaremos totalmente preparados para el diálogo. Tenemos que ser capaces de hacer a nuestra fe todas las preguntas que el "otro" pudiera y quisiera hacernos.

De esta manera, el verdadero diálogo interreligioso se vuelve tremendamente exigente para con nosotros mismos. Exige a cada parte un examen a fondo de todo su "saber previo categorial" para tomar conciencia de su propia identidad personal a la que no puede renunciar sin dejar de ser el mismo. Si renunciara a ella, el diálogo no sería posible se quedaría en un monólogo del otro consigo mismo. A la vez ese autoconocimiento lleva a la toma de conciencia de las propias limitaciones y facilita así el corregir aquellas actitudes que tienden a negar la identidad y legitimidad del otro destruyendo igualmente la posibilidad del diálogo. Sin estas actitudes radicales y sinceras, el diálogo puede resultar muy incómodo, incluso insoportable.

Y así tenemos ya lo que se podría llamar el *núcleo religioso de la humanidad* y algunos de sus condicionamientos para el diálogo entre religiones. Por un lado, la radical religación del hombre al mundo material, a un aquí y un ahora, a un espacio y un tiempo determinados: su *religiosidad material*. Por otro lado, su religación a la Divinidad, como quiera que se la entienda: su *religiosidad espiritual*. Y es en este momento lógico donde entra cada religión como una forma concreta de entender la religiosidad humana en sus dos polos o dimensiones. Pero resulta que el polo divino se presenta como "in-concebible", a pesar de todos los esfuerzos de las religiones por "concebirlo". El hombre no puede atraparlo en un concepto o idea y, por tanto, no puede tampoco expresarlo en una palabra. De ahí que se le den tantos nombres distintos, incluso dentro de una religión tan monoteísta como la islámica. Los nombres que se le dan son sólo símbolos que de por sí ya denuncian su propia inexactitud para expresar lo que simbolizan.

Es más ni siquiera la misma Divinidad podría expresarse plenamente en ningún tipo de palabra humana. De ahí su silencio insuperable a pesar de sus revelaciones. Dios habló al hombre en múltiples ocasiones: ahí están las religiones reveladas y sus Libros Sagrados como Palabra de Dios. Sin embargo, es mucho más lo que silencia que lo que revela. Al menos filosóficamente no parece que pueda ser de otra manera. Un Dios absolutamente revelado sería automáticamente un Dios negado como tal. Sin misterio no hay Divinidad. Sería una contradicción.

Pero, si Dios guarda un silencio necesario, no es menos cierto que puede revelarse de alguna manera al hombre. La "apertura" ilimitada del hombre hacia el ser ilimitado deja abierta esa posibilidad. A la vez parece lógico que Dios haga sus revelaciones si quiere, donde, cuando y a quien quiera. En Él hay un silencio necesario y también una revelación necesaria a través de la Creación. Pero, si no es un antropomorfismo superable, a la vez hay también en él un silencio voluntario y una o muchas revelaciones voluntarias. Al menos desde una perspectiva abrahámica de la Divinidad.

Contra esta libertad de la Divinidad suelen atentar precisamente las religiones que ponen toda su razón de ser en una revelación divina y atentan cuando quieren monopolizar toda "verdadera revelación divina". Una vez que Dios les ha transmitido su revelación, niegan que pueda hacerlo a otros pueblos y en otros lugares y tiempos. Y, para hacer más firme su exclusivismo, atribuyen al mismo Dios esa negación. Creen, aunque sea con la mejor intención, haber atrapado a Dios bajo una de sus revelaciones y bajo su conceptualización de la Divinidad. No se resisten a quedarse en el *adorote devote latens Deitas* de Tomás de Aquino. Sin embargo, los testimonios de grandes teólogos y místicos en esas mismas religiones sobre su carácter inconcebible, incomprendible, etc., son bien elocuentes. La *teología negativa* puede ser un buen comienzo en esa labor teológica de encuentro entre religiones. Sería comenzar reconociendo la incapacidad humana para manipular conceptualmente a la Divinidad. Sería un acto de humildad como punto de partida.

Con estos principios filosóficos no es posible justificar el valor absoluto ni la perennidad de ninguna religión concreta. Cada una de ellas es sólo un esfuerzo de respuesta a esas grandes preguntas que el ser humano lleva consigo dondequiera que va. Y cada una es respuesta *desde* un tiempo, un espacio y una cultura concreta. Por tanto con un valor limitado y siempre relativo o religado a esos parámetros espacio temporales y culturales. Ninguna es capaz de dar la respuesta absoluta y definitiva. Esa es su "humildad ontológica" que ha de ser asumida moralmente por todas y cada una de ellas, para que el verdadero diálogo sea posible.

Estas condiciones ontológicas de cada religión las hace a la vez necesarias, mortales y sujetos de pecabilidad. Necesarias en cuanto son expresión en el espacio y el tiempo de la esencial religiosidad del ser humano, a la vez espiritual y material. Este necesita conceptualizar y espacio-temporalizar, materializar, su religiosidad. Y lo hace ordinariamente a través de eso que se llama "religiones". *Mortales*, por cuanto su validez en el desempeño de esa función es limitada en el tiempo. No existe la religión eterna y absoluta. Son parte de una determinada cultura y con las culturas pasan y mueren. La religiosidad del hombre sigue, pero sus conceptualizaciones (religiones) pasan. *Sujetos de pecabilidad*, por cuanto pueden subvertir, y lo hacen con frecuencia, su función de servicio a la religiosidad del creyente convirtiéndose a sí mismas de *medio en fin* de esa religiosidad y de valor relativo en valor absoluto. Si nuestras gran-

des religiones abrahámicas aceptasen sinceramente estas limitaciones, raíz de su grandeza y de su miseria, el camino para el diálogo sincero estaría servido. Pero ¿serán capaces de ello? Al menos, si ese objetivo quedase claro como meta asintótica, ya sería un logro importante.

El Monoteísmo exclusivista, que domina en la tradición abrahámica, tal cual, es insostenible desde este análisis. El constituye el fundamento del complejo de superioridad que arrastran las religiones de esa tradición. Todas ellas deberían autoexaminarse de este pecado contra las otras religiones y renunciar a sus pretendidos monopolios. En el apartado siguiente concretaré más lo que este planteamiento antropológico exige a cristianos y musulmanes de cara a un diálogo interreligioso, que siempre será a la vez intercultural.

FUNDAMENTACION TEOLOGICA

Desde la fundamentación antropológica anterior es posible comprender a la vez lo que puede constituir el núcleo propio del Cristianismo y el del Islam, su mutua compatibilidad, su mutua irreductibilidad y el sentido de su valor transcultural y universal.

Como soy cristiano por educación y también por actitud vital libre, centraré mi reflexión teológica en torno a la descripción del núcleo cristiano desde el que el creyente de esta tradición debe plantear el diálogo con otras religiones y, en este caso concreto, con el Islam.

Creo que no se puede ser cristiano sin ser espiritualmente semita ni culturalmente griego (Cfr. Panikkar, 1988, p.40. J.L.Borges, II, p.123). Ser cristiano es ser creyente o seguidor de Cristo. Cristo es para los cristianos "Palabra de Dios" (*et Verbum caro factum est*), "Encarnación de Dios". El cristiano "concibe" el Inconcebible a través de Cristo, a través de la Palabra "Cristo". Cristo es la conceptualización cristiana de la Divinidad. Es la respuesta cristiana a la pregunta por el Ser Absoluto y el Fundamento Ultimo. En este caso la conceptualización de la Divinidad se hace a través de una "persona" humana. La visión "personal" de la Divinidad es un matiz bastante distintivo de la visión cristiana (Cfr. Panikkar, 1989, pp.47-533). Es un elemento de su "personalidad religiosa".

El dogma de la Encarnación de Dios en Cristo marca el carácter específico de la fe cristiana. Pero la especificidad no está en el hecho de la "encarnación de Dios", sino en el hecho de que esa encarnación haya sido en Cristo. La fe en la "encarnación de Dios se da de una u otra manera en muchas otras religiones, si no en todas. El hombre ha creído y sigue creyendo en múltiples encarnaciones de la Divinidad. Es como si necesitara tenerla vitalmente cerca. Al "Dios Supremo" de cada religión raramente se le rinde culto (Cfr. G. Widengren, 1976, pp.41-82).

Ahora bien, Dios no se encarna en eso que se llama la "especie humana", como parecen suponer muchos teólogos cristianos, y, por tanto, en Jesús de Nazaret, sino precisamente al revés. En el primer caso, estaríamos sentando las bases de un Cristocentrismo universal y un etnocentrismo cristiano, que haría muy difícil, si no imposible, un verdadero diálogo con otras religiones. El Cristocentrismo es válido *para* la visión cristiana del mundo, pero ese valor está ligado a esa visión, es relativo a ella.

Como tal ha de poder compaginarse con un posible Budacentrismo, un Mahomacentrismo, etc, igualmente legítimos.

Dios se encarna en Jesús de Nazaret, que pertenece a la especie humana en la que entran otras razas, pueblos y familias. Jesús es hijo de María y de José, nacido hombre y no mujer, con una fecha y un lugar de nacimiento, educado en la tradición semita judía. No ha sido hijo de un matrimonio japonés, uno indio o uno esquimal. De esta manera, un espacio, un tiempo, una cultura, una lengua concretos son parte esencial, no meramente accidental y secundaria, de esa encarnación de Dios. Dios se encarnó en "Jesús y sus circunstancias". Y si no se entiende así, la encarnación no se salva. Es sólo una ficción de encarnación apologeticamente muy manipulable. La teología universalista del Cristianismo ha escamoteado con frecuencia la teología encarnatoria y ha devaluado o despreciado las categorías teológicas de espacio y tiempo. Ha desarrollado la teología encarnatoria en función de la universalista, cuando en realidad debería ser lo contrario.

Cristo es una "persona" concreta, no la especie humana. La experiencia religiosa originaria que es Cristo para los cristianos no puede ser legítimamente (desde este planteamiento antropológico) universalizada a base de ser desencarnada, a base de sacarla del espacio-tiempo y la cultura en que se encarnó. Desencarnarlo es quitarle lo que tiene de lenguaje concreto dirigido a hombres concretos y quitarle lo que tiene de experiencia personal para hacerlo impersonal. Creo que el diálogo interreligioso planteado por los cristianos no puede ir por ese camino. Las experiencias humanas siempre son concretas e irrepetibles, también la de Cristo.

Dios se encarna, es decir, se *religa* al mundo material en uno de sus infinitos puntos posibles. Se hace entender *desde* ese "lugar" a los hombres que nacen, viven y se educan en ese entorno. Esta religación de la Divinidad al mundo material constituye una "conceptualización espacio-temporal-cultural" de su primigenia religación al mundo por El creado. En el supuesto de la Creación la divinidad queda religada como Creador a lo creado. No puede haber Creación sin Creador ni viceversa. Esa religación adquiere un grado superior "conceptualizado" en Jesús de Nazaret. Dios se hace "*verbum*" en su creación y se densifica e identifica como *Verbum* en Jesús de Nazaret.

En estos sentidos se puede hablar de "religiosidad" de Dios hacia el mundo creado y hacia Jesús de Nazaret. Dios, por ser creador, está religado a toda su creación, por tanto, al hombre en su doble dimensión espiritual y material. Esa sería la *religiosidad espiritual y material de Dios*. Si la Creación es libre Dios quiso ser religioso. La religiosidad del hombre, también en su doble dimensión espiritual-material (Cfr. J.A. de la Pienda 1991, pp. 109-116) tiene, por el contrario, un carácter ontológicamente necesario. Dios es religioso por razón de su libre creación y de sus libres encarnaciones. El hombre lo es por naturaleza. Por tanto, la religiosidad del hombre es producto de la religiosidad de Dios.

Al encarnarse en Jesús de Nazaret Dios no "habla" a la especie humana, que es un abstracto, sino a los hombres concretos de un tiempo, un lugar, una cultura. La revelación universal de la Creación se concretiza y "verbaliza" en Jesús de Nazaret. Ese Jesús fue educado en una determinada cultura y, por tanto, en una determinada visión del mundo. Aprendió y habló en las palabras de una determinada lengua y las palabras no son indiferentes al significado expresado en ellas. Una vivencia vivida y expresada en una lengua se hace irrepetible en otra lengua. A lo sumo puede ser traducida

corriendo el riesgo de ser desvirtuada o “traicionada”. Jesús se vistió y se cobijo según las costumbres de un pueblo. Todos estos detalles marcan el mensaje que es Jesús de Nazaret.

Consecuentemente, el valor significativo de ese mensaje podrá llegar hasta donde llegue el valor significativo de su vehículo cultural. Los límites de esa inteligibilidad son oscuros como lo son los límites de eso que llamamos “culturas” y “lenguas”. Y así como cada cultura tiene su parte densa y fuerte, su círculo central, y su parte difusa y débil, así el mensaje cristiano es fuerte allí donde su cultura lo es y débil donde ella apenas llega. Un cristiano africano difícilmente pensará en la fe cristiana con las estructuras mentales de un cristiano palestino, alemán o italiano. Por eso surgen las iglesias cismáticas africanas, por eso surgió la rebelión de Isaías Shembe (1870-1935) (Cfr. N.Cohn, 1985, p.50).

Se plantea entonces el problema del sentido de la *universalidad* del mensaje cristiano. En primer lugar, tengo que decir con el profesor Panikkar (1992, p.1) que

“no hay nada, absolutamente nada, en el Evangelio que sea original a nivel doctrinal. El Evangelio no nos cuenta nada nuevo o por primera vez”

El pretendido exclusivismo doctrinal del Evangelio, creer que dice verdades fundamentales o principios de Moral que jamás fueron dichas, sólo es sostenible desde una gruesa ignorancia de la historia de las religiones. En este sentido la “urgencia misionera” pierde su razón de ser. Lo que yo pudiera decir como misionero cristiano ya fue dicho mucho antes desde otras religiones. La originalidad e irrepetibilidad del mensaje cristiano está en la experiencia religiosa que representa la figura de Cristo, que se transmite y difunde como un aroma entre sus discípulos y demás seguidores. Doctrina vieja se dice de forma nueva, por medio de una experiencia nueva y única. Y en esa unicidad e irrepetibilidad está la raíz de su legitimidad religiosa universal. Tiene un valor universal no porque dice algo común, ni porque dice algo que nadie ha dicho antes, sino porque dice algo de forma única, “personal”, y que, como tal, sólo él puede aportar.

Esa unicidad e irrepetibilidad, raíz de su valor universal, se fundamenta en el hecho único de la persona humana que es Cristo y de su experiencia religiosa. La universalidad tiene de nuevo un sentido de “versión única de algo”, en este caso, de la experiencia religiosa.

Nos encontramos entonces con que la encarnación de Dios es tan repetible como El quiera. Sin embargo, la encarnación en Jesús de Nazaret es irrepetible y, como tal, tiene un valor único en el espacio y en el tiempo, y en ese sentido tiene un valor universal en el espacio y el tiempo.

A mí me tocó la suerte de nacer en el entorno cultural de Jesús de Nazaret y de ser educado en su mensaje. El es el absoluto específico del cristiano. Yo intento aquí hacer un esfuerzo por entenderlo de manera que siga siendo un absoluto *para mí*, cristiano, pero capaz de armonizarse con el absoluto específico del musulmán: Mahoma y su mensaje, y también con los absolutos de otras religiones. Entender como relativos esos absolutos, sin que dejen de ser relativos en su ser absolutos, creo que es el único camino de sentar una base sólida del diálogo interreligioso. Hay que legitimarlos a todos y hacerlos necesarios para sus respectivos creyentes y, a la vez, capaces de ser

reconocidos en su legitimidad por los "otros". Ese es el marco filosófico y teológico que he intentado solamente iniciar.

Hace mucho tiempo que me preguntaba cómo sería un hipotético encuentro, en mesa redonda, sin trono ni sillón preferencial, entre Moisés, Buda, Jesús, Mahoma, Confucio, Lao-Tse y otros. ¿Se disputarían la "Verdadera Religión"? ¿Se autoproclamaría cada uno como el único Salvador Universal? ¿Rechazaría cada uno la validez de la experiencia religiosa de los otros? ¿Proclamaría cada uno a su pueblo creyente como el Pueblo Elegido, mediador único entre Dios y los hombres? ¿Pretenderían "convertirse" unos a otros? ¿No sería posible entre ellos un diálogo de iguales en dignidad?

Es sólo una ficción pero que pone de relieve hasta dónde pueden llegar las exigencias de un verdadero diálogo interreligioso. En cualquier caso, el diálogo requiere fe, una fe especial, la fe de que las distintas fes pueden vivir en armonía. Es una fe que matiza y colorea, debiera hacerlo, cada fe religiosa concreta. Sin ella el diálogo no es posible y, si se da, es hipócrita.

Este ha sido mi esfuerzo por "concebir" a Jesús de Nazaret de manera que siga siendo para mi Palabra de Dios y a la vez permita que Dios haya dicho y siga pudiendo decir otras Palabras en otros lugares, en otros tiempos, culturas y pueblos. Un Jesús que deje las puertas abiertas a otros Salvadores. El Jesús que abre puertas y no el que las cierra. El que no tiene miedo ni recelos a que otros Salvadores entren en su casa. Capaz de recibir y tratar como amigo y no como a un competidor a Mahoma, a Buda y a cualquier otro fundador de religión.

En este planteamiento no tienen cabida los conceptos de "paganismo", "infielos", "sectas", "herejes", etc. y, por tanto, tampoco el de "ortodoxia". El mundo de las religiones necesita entrar en un nuevo marco de relaciones, que exige una profunda revisión de sus conceptos fundamentales.

He querido dejar mi mente hablar,
mente que yo mismo no he escogido,
sino que la Naturaleza me ha dado
y la cultura occidental ha moldeado.

Hablo desde lo que soy, pienso y siento,
creo que con toda la libertad que puedo.
Sin miedo a la condena, la crítica o el desprecio.

Como soy, me acepto.
Pero aun no estoy hecho,
me sigo haciendo.

CONCLUSIONES

Todo este planteamiento exige importantes cambios en las actitudes fundamentales del cristiano y de su Iglesia. Eso que se llamó "las misiones", por las que tantos

creyentes dieron sus vidas, con martirio o sin martirio, cambian de sentido, si es que se puede seguir justificando su existencia. Desde luego que ya no se puede ir a misiones como quien va a convertir "infielos", "paganos" o "ateos". Si de antemano se reconoce la legitimidad de las religiones de otros pueblos, esa actitud misionera no tiene sentido. Las misiones se fundamentaron en dogmas de superioridad cultural y religiosa sobre otras culturas y religiones, tales como los de "Dios verdadero", "Religión Verdadera", "Pueblo Elegido", etc. Esos dogmas siguen en la ortodoxia cristiana y musulmana y urge revisarlos profundamente a la luz del pluralismo cultural y religioso. Y esa es una labor que tiene que hacer el teólogo, el teólogo que goce de libertad para su trabajo, por supuesto.

El diálogo islamo-cristiano es un diálogo entre dos conceptualizaciones de la religiosidad humana, entre dos encarnaciones de esa religiosidad, dos culturizaciones, dos lenguajes, dos revelaciones, dos institucionalizaciones que, por otra parte, tienen mucho en común a través de su historia.

Cuando se encuentran un musulmán y un cristiano, con frecuencia, y sobre todo si son jerarcas, en seguida piensan en como "convertir" al otro. Hace muy poco escuché a un sacerdote católico en la predicación de su misa. Dijo que había que recibir con caridad a los africanos que vienen buscando trabajo en España y de paso intentar "convertirlos". Caridad en función de la conversión del otro. ¿Es verdadera caridad?. Se recibe al otro para darle o imponerle mi mensaje, raramente para escucharle. Las misiones necesitan adquirir una gran dosis de escucha para adquirir el nuevo rostro que necesitan.

Las misiones tienen que dejar de ser un instrumento de colonización cultural. La actitud colonialista que las inspiró no respetó la identidad cultural y religiosa de los pueblos a los que se dirigió. En muchos casos provocó la rebelión de los indígenas porque se sintieron heridos por la actitud colonialista de los misioneros.

Para este cambio, creo que se hace necesario un profundo cambio en la teología cristiana y también en la musulmana. La teología dio sentido a la actividad misionera de una y otra. La Teología debe ahora revisar y dar un nuevo horizonte de inspiración pluralista a la actividad interreligiosa. Y mejor sería hablar de diálogo y no de "misiones" por los muchos prejuicios que esta palabra conlleva (Cfr. Panikkar 1992, pp.16-24).

Pero esta radical apertura al otro no conlleva necesariamente la renuncia a nuestra identidad, a nuestro "hogar" religioso.

Necesitamos un "hogar", no podemos vivir nuestra religiosidad a la intemperie. Somos espíritu-materia. Ese hogar nos lo da la cultura, la religión que profesamos, sus dogmas, sus instituciones. Pero podemos salir de vez en cuando de ese hogar a echar un vistazo fuera, a ver el panorama exterior, a mirarlo desde la ventana del vecino. Sin embargo, siempre llevaremos con nosotros, como olor de nuestro mismo ser, el olor de nuestro hogar.

Por eso, abrirse al diálogo interreligioso es someter a juicio, a revisión, mi propio ser, mi ser en sus religaciones más profundas. Por eso es el más arriesgado y comprometedor de los diálogos. En él se pone en juego lo más íntimo de nuestro ser. Y, si no es así, será pura hipocresía (Cfr. Panikkar, 1992, p. 26s).

BIBLIOGRAFIA

- Birmingham, W. y J. Cunneen (1989): *Cross Carrents. Exploring the Implications of Christianity for Our Times. An Anthologie of Forty Years of Cross Current.* Crossroad. New York.
- Borges, J. L. (1989): *Obras completas.* Emecé.
- Cohn, N. (1985): *En Pos del Milenio.* Alianza Universidad. Madrid.
- Coreth, E. (1961): *Metaphysik. Eine methodischsystematische Grundlegung.* Trad. *Metafsica.* Ariel. Barcelona.
- Hoebel, A. y Weaver, Th. (1985): *Antropología y experiencia humana.* Omega. Barcelona.
- Panikkar, R. (1988, a): "De una pluralidad de religiones a un pluralismo religioso", en *Varios 1988*, pp. 39-47.
- Panikkar, R. (1989, a): "Chosenness and Universsality. Can Christians Claim Both?", en *W. Wirminghan y J. Cunneen, 1989*, pp. 305-327.
- Panikkar, R. (1989, b): *La Trinidad y la experiencia religiosa.* Ed. Obelisco. Barcelona.
- Panikkar, R. (1990): *Sobre el diálogo intercultural.* Editorial San Esteban. Salamanca.
- Panikkar, R. (1992): *El diálogo interreligioso.* Darek Nyumba. Madrid.
- Pienda, J. A. de la (1989): "La ilustración de las religiones", en *Magister*, nº 7 pp. 137-162.
- Pienda, J. A. de la (1990): "El hombre, centro de perspectiva", en *Magister*, nº 8, pp. 71-94.
- Pienda, J. A. de la (1991): "El Ser Absoluto y la pregunta por el Fundamento", en *Magister*, nº 9, pp. 177-10.
- Pienda, J. A. de la (1991): *Una religiosidad y muchas religiones.* Universidad de Oviedo.
- Varios (1988): *Fe Adelante. Los problemas de fondo del diálogo islamo-cristiano.* Darek-Nyumba. Madrid.
- Widengren, G. (1976): *Fenomenología de la Religión.* Ed. Cristiandad. Madrid.