

## IDENTIDAD Y PLURALISMO EN EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Jorge M. Ayala. Universidad de Zaragoza

Un síntoma característico de nuestra época es la crisis de las instituciones y de las tradiciones. A consecuencia de ello se han generalizado las preguntas: ¿quién soy yo? ¿quiénes somos nosotros? ¿cuál es nuestra identidad? Nos aterra pensar que no somos lo que pensamos que somos o hemos sido, o peor aún, tememos que pueda ser verdad que no somos nadie o nada. El problema de la identidad personal es acuciante, al mismo tiempo que su captación resulta escurridiza. ¿Acaso no tratamos todos de identificarnos con un grupo, una ideología, un valor y hasta con un trozo de tierra? Lo que sucede a cada uno individualmente sucede también a los grupos humanos, los cuales tratan de preservar o reconquistar rasgos distintivos frente a otros grupos que amenazan con absorberlos eliminando su peculiaridad. También se observa cómo algunos grupos sociales y religiosos van perdiendo poco a poco su identidad por entrar en crisis las instituciones en que se sustentaban, y cómo tratan de redefinir la identidad que les dio origen.

El auge tan extraordinario que ha adquirido en nuestro siglo la Antropología responde a la preocupación por la identidad humana. Primero, la Antropología científica estudiando los caracteres diferenciales (lingüística, institucionales, organizativos) del hombre respecto del animal. Después, la Antropología cultural ha sustituido a la Metafísica en el necesario cuidado de definir al hombre. Las señas de identidad humana, que la metafísica leía en clave especulativa (categoría de alma, razón, palabra), la antropología cultural la da en clave antropológica descriptiva y analítica (animal que habla, que fabrica utensilios, que crea cultura). En ambos casos la Antropología es una tentativa de respuesta a una cuestión de identidad: ¿qué son los hombres? ¿quiénes somos nosotros?

En el campo filosófico la cuestión de la identidad está, desde Kant, algo desacreditada. En su crítica de los paralogismos de la psicología pura deja pulverizados el «cogito» de Descartes. La crítica kantiana muestra definitivamente la imposibilidad de fundamentar la sustantividad, continuidad, permanencia, identidad del «yo». Otro tanto hace Wittgenstein (Trac. 5.64). Por su parte, Hegel en el análisis de la dialéctica del amo y del esclavo muestra cómo el secreto del «yo» lo tiene siempre el «otro». El psicoanálisis consume la disolución del sujeto cartesiano. Lacan invierte definitivamente la pseudoevidencia del «cogito»: «pienso donde no soy; luego soy donde no pienso».

En el ámbito de las religiones el problema de la identidad va unido a la cuestión de lo específico y diferencial de cada una de ellas, y a la de su autenticidad. Las religiones son celosas de su identidad, sobre todo si son reveladas, dando lugar a una

ortodoxia o conjunto de dogmas. En el origen del dogma no se ha de ver la presencia de una voluntad despótica que crea obligaciones innecesarias a los creyentes, sino que responde a una exigencia de la misma religión. Cada religión se aglutina en torno a un conjunto de creencias básicas sobre lo divino, generalmente invariable. Ello proporciona al creyente seguridad en lo que cree y, además, crea lazos de hermandad entre los creyentes. El cristianismo es un ejemplo de identidad doctrinal. Históricamente ha combinado una permanente inculturación con el mantenimiento de una fuerte ortodoxia. La identidad cristiana es reconocida por sus signos externos: templos, arte, liturgia, ministros, y por sus proposiciones doctrinales, algunas de las cuales han dado lugar a divisiones dentro del propio cristianismo y a luchas con otras religiones.

La inculturación del cristianismo en las culturas judía, romana, griega, etc. ocasionó desde los primeros días de su existencia una fuerte lucha en pro de su unidad doctrinal. De ahí surgieron las herejías y los cismas, que son rupturas dentro de la unidad doctrinal canónica. La heterodoxia, en cambio, se queda en discrepancia, pero sin ruptura doctrinal. Con la palabra «pagano» se designaba dentro del cristianismo a toda persona que, aun perteneciendo a otra religión, no reconocía a Jesucristo como el único Salvador.

Hasta el Concilio Vaticano II (1962-65) la Iglesia católica no «relativizó» su conciencia de ser la única religión verdadera y, por tanto, superior a las demás religiones, dando entrada en su seno al diálogo con otras religiones en términos de igualdad. Este diálogo se inició primeramente con las iglesias cristianas no católicas o sujetas a la autoridad del obispo de Roma: *diálogo ecuménico*. Últimamente se ha intensificado también el diálogo con todas las religiones del mundo: *diálogo interreligioso*.

Pero, ¿cómo salvaguarda el cristianismo su identidad abriéndose a un diálogo pleno, entre iguales, con las demás religiones, tanto cristianas como no cristianas? ¿No acaba sustituyendo la identidad por un sincretismo? Por el contrario, no faltan quienes piensan que el diálogo interreligioso ayuda al cristianismo a comprender mejor su propia identidad. Responderemos a estas cuestiones desde dos planos: el antropológico cultural y el filosófico teológico.

### *1. Plano antropológico cultural*

Este final de siglo se está caracterizando por el pluralismo en todos los sentidos. Vamos hacia un contexto multiétnico, multicultural y multirreligioso. Asumimos esta realidad como parte de la cultura que nos ha tocado vivir. En consecuencia, rechazamos los brotes de racismo y de fundamentalismo, sean lingüísticos, religiosos, éticos, culturales.

Junto a este fenómeno positivo, hay otro que resulta problemático. Para muchos ciudadanos la expresión «multi» significa mezcla, coexistencia, globalidad, y la traducen en su vida personal, moral y religiosa, como sincretismo, relativismo, subjetivismo, escepticismo. ¿Cómo se ha llegado a esta situación equívoca?

Los analistas de la cultura remiten al fenómeno de la Modernidad como sinónimo de Ciencia, Razón, Progreso indefinido. Desde esta perspectiva la Modernidad

es el origen de la globalidad actual: la ciencia, la técnica y el comercio, frutos de la razón instrumental, han crecido juntos hasta dominar la tierra y convertirse en globales. Como la globalidad encierra algunos aspectos perniciosos, no racionales, ello hace pensar que ni la razón es artífice de la verdad ni son tan seguras sus pretensiones de objetividad. Por eso se ha llegado a la convicción de que el mundo físico resulta incalculable y sobrepasa las leyes de la mente humana. Otros deducen de ahí la relativización de la razón y la legitimación de lo diferente y diverso. Aquí radicaría el origen y justificación del pluralismo o multiculturalismo, en cuanto fenómeno de nuestra época post-moderna.

La palabra «post-modernidad» evoca cambio. Estamos cobrando conciencia de que llegamos al final de la civilización que hemos conocido durante siglos, aunque no sepamos bien qué tipo de civilización nos aguarda. En el plano religioso parece que apunta una nueva era espiritual, caracterizada por el encuentro de las religiones, una espiritualidad global cuyos participantes comparten valores éticos y religiosos de alcance igualmente mundial, como la lucha por la paz, la defensa de los derechos humanos y la ecología.

La nueva era espiritual que se atisba, caracterizada por el pluralismo, será como el término de una época axial y el comienzo de otra. La primera época axial (desde el 1.000 a. C. hasta Jesús y Mahoma) vio la formación de la base espiritual de la cultura, con sus sabios fundadores: los místicos de la India que inspiraron los Vedas y Upanishads, Zoroastro en Persia, Confucio en China, los Profetas Elías, Isaías y Jeremías en Israel, Sócrates, Platón y Aristóteles en Grecia, hasta Jesús y Mahoma. Ahora surgen nuevas exigencias. Esa primera época fue demasiado excluyente por lo que se refiere a las religiones, que crecieron relativamente aisladas las unas de las otras. En nuestros días, con las telecomunicaciones y los viajes, este aislamiento ya no es posible. Una civilización dominada por una o dos culturas ha dejado de ser posible y deseable. Estamos en el umbral de una segunda época axial, que se caracteriza por un sentido profundo de comunidad entre las religiones y, consiguientemente, por una sabiduría interespiritual y un compromiso profundo para con la justicia medioambiental.

Si se considera la forma cómo el mundo está evolucionando hacia una civilización planetaria, emergen dos tendencias que afectan a todas las religiones: a) el descubrimiento y expansión de profundos lazos de comunión entre las religiones que sustituyen al antiguo modelo de aislamiento, sospecha y competencia; b) este sentimiento de comunidad va fraguando en una especie de sabiduría interespiritual: muchas personas se sienten a gusto en dos o más tradiciones, admirando y admitiendo lo positivo de cada una de ellas. En general, el fenómeno de la «interespiritualidad» afecta a todas las religiones no fanatizadas (sectas o sociedad teocráticas). Los creyentes tienden cada vez más a desvincularse de las estructuras religiosas y a vivir la religión según su conveniencia personal.

El diálogo interreligioso es otra cosa distinta, aunque también participa de la nueva sensibilidad religiosa. El diálogo interreligioso trata de descubrir los lazos comunes que se derivan de la creencia en un Dios único, aunque la imagen que cada religión tiene de El entrañe diferencias, incluso profundas. Precisamente, porque las

diferencias doctrinales sobre lo divino son en algunos casos profundas, se ha comenzado el diálogo buscando aquellos lazos de unidad que todos comparten, como pueden ser los valores ético-morales. Una vez que se ha encontrado cuáles son esos valores morales compartidos por todos, se ha visto que tales valores tienen una base religiosa: la de cada religión. Este es el primero y gran fruto del diálogo interreligioso; no es de naturaleza dogmático-doctrinal, sino ético-moral.

Miremos un poco al pasado. El año 1893 se celebró *el Primer Congreso de las Religiones del Mundo*, haciendo acto de presencia por vez primera en Occidente las religiones de Asia, y sembrando la semilla de una futura armonía espiritual. El diálogo, aunque imperfecto en aquella ocasión, estaba iniciado y todos compartían una preocupación: la paz. El *Segundo Congreso de las Religiones del Mundo* se celebró al cabo de un siglo (agosto-septiembre de 1993), y se caracterizó por la masiva afluencia de jefes de casi todas las religiones, unas ciento veinticinco, en una atmósfera de apertura y de profunda atención mutuas. Los líderes de las religiones redactaron al final una declaración titulada *Hacia una ética mundial*, una aportación a la cultura de la paz fundada en la «regla de oro» de cada religión.

Es decir, que el anhelo tan acuciantemente sentido en nuestros días de llegar a una ética universal, de la que formaría parte la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero que resulta imposible de conseguir, a decir de muchos, las religiones lo han conseguido, porque la ética mundial que ellos proponen tiene un fundamento intercultural, mundial, interreligioso. Es la gran aportación que hace la religión a la paz y a la solidaridad del mundo a través del diálogo interreligioso.

El diálogo interreligioso no se plantea como objetivo final llegar a una especie de «superespiritualidad», síntesis forzada de los tipos de espiritualidad, sincretismo; por el contrario, cada creyente parte de una tradición y trata de descubrir el elemento universal de la espiritualidad y de sus posibilidades transformadoras de orden individual y social. «sí, el mandamiento universal del Antiguo y del Nuevo Testamento, «Amar a Dios y al prójimo», se encuentra también en las grandes tradiciones orientales, religiosas y morales. Creer en Dios y respetar al prójimo son inseparables. El diálogo interreligioso, más que a una «superespiritualidad» apunta una «interespiritualidad» o descubrimiento de los lazos humanos y religiosos que entraña la creencia en Dios. Por este camino la interespiritualidad aporta a la ética mundial un complemento, porque aquella entraña posibilidades como apertura, presencia, escucha, espontaneidad, entrega, alegría.

Si la Modernidad ilustrada sacó a la religión de la cultura, en la segunda época axial o postmodernidad, la cultura se muestra más flexible para lo religioso y hasta ve bien la «vuelta de la religioso. Pero a condición de que lo religioso sea interespiritual, en el sentido que venimos mostrando.

## 2. Plano filosófico teológico

Nos fijaremos ahora en el reto del pluralismo religioso, como cuestión teológica, para el cristianismo. El pluralismo religioso de la segunda época axial es distinto del pluralismo medieval de «las tres culturas», pues además de que entonces siempre había

una religión hegemónica que toleraba a las demás, ninguna de ellas renunciaba a vencer dialécticamente o militarmente a las otras. Recuérdense las famosas Controversias y Diálogos entre cristianos, moros y judíos. Por el contrario, el pluralismo religioso que contemplamos en nuestros días no es algo coyuntural, porque tiene una base religiosa y, como en el caso del cristianismo, teológica. «parentemente la interreligiosidad puede aparecer como un mero fenómeno cultural, en el sentido de que hoy se ve normal que existan varias religiones en igualdad de condiciones, para que cada uno elija, como sucede en otros ámbitos de la vida. Pero la interreligiosidad es más que todo esto.

Hemos dicho anteriormente que la religión cristiano-católica integró el reconocimiento del pluralismo religioso en su propia doctrina a raíz del Concilio Vaticano II Posteriormente ha dado un paso más al afirmar que el pluralismo religioso no sólo es algo permitido por Dios, sino querido por Dios. Esta afirmación trastoca algunos principios que se habían considerado intangibles dentro de la dogmática católica, como la famosa expresión de San Cipriano «fuera de la Iglesia no hay salvación», mal interpretada en siglos posteriores, puesto que el santo se dirigía exclusivamente a los cismáticos y herejes, a los que invita volver a la fe cristiana, pero en modo alguno se dirigía a todos los hombres. Otro tanto cabe decir de la expresión de San Pablo «Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres» (1 Tim 2, 4-6), que dio pie en el pasado al eclesiocentrismo: exclusividad de la religión cristiana en orden a la salvación eterna.

El Concilio Vaticano II dio un paso importante con la elaboración de una «teología de las religiones», superando la tradicional «teología de la salvación de los infieles». Admite que en toda religión hay auténticas semillas de verdad y de santidad que actúan como «preparaciones evangélicas». Actualmente son muchos los teólogos que van más allá al considerar a las religiones no sólo como «preparaciones», anticipaciones de la religión cristiana, sino que desempeñan funciones de salvación. Por lo mismo, sus miembros se salvan no a pesar de, sino gracias a esa religión.

Así pues, el cristianismo ha pasado del reconocimiento de la parte de verdad «imperfecta» que pertenece a las demás religiones (postura tradicional) a la aceptación del diálogo con las otras religiones en condiciones de igualdad, respetando la identidad de cada religión. Dicho con otras palabras: se ha pasado del exclusivismo («fuera de la Iglesia no hay salvación») y del inclusivismo («lo que hay de verdadero y bueno en las otras religiones remite a un cristianismo implícito») al «relativismo», entendido éste en el sentido de que el cristianismo no es una verdad totalitaria; más aún, el cristianismo contiene en sí mismo sus propios principios de limitación y relativización.

Para el creyente cristiano Cristo no es un mediador más entre Dios y los hombres, sino que es el mediador. Esta afirmación encierra una verdad absoluta. Pero el cristianismo como religión no es absoluto, aunque reivindique una verdad absoluta. La limitación nace del carácter mismo de la revelación. La Palabra de Dios no es totalmente cognoscible por nosotros debido a nuestra limitación. En este sentido el cristianismo es consciente de que no puede tener el monopolio de la verdad de Dios y de su relación con los hombres. «un cuando reconocemos a Cristo como nuestro

mediador y salvador, sabemos que no poseemos en plenitud la experiencia divina de Cristo. Para ello necesitaríamos poseer todas las experiencias humanas de todas las culturas, porque Cristo asumió y redimió toda la condición humana, no sólo la de los creyentes en él. Por eso, cuando el cristianismo se incultura se enriquece con nuevas experiencias humanas de lo divino.

Para entender cómo es la relación no absolutista del cristianismo con las otras religiones, es bueno fijarse en cómo interpretó Jesucristo el Antiguo Testamento. Jesús dijo que El no venía a abolir el Antiguo Testamento, sino a darle cumplimiento. El Nuevo Testamento de Jesús es la conciencia de lo que falta al Antiguo Testamento para que llegue a su plenitud. De igual modo, una manera no totalitaria de entender el cristianismo como religión es verlo como cumplimiento de verdades religiosas que existen en las demás religiones. El cristianismo no absolutiza a la manera de un sistema conceptual, sino que lleva a plenitud la verdad de las religiones.

Este planteamiento resulta paradójico, porque mientras se afirma la unicidad del cristianismo (su carácter único) al confesar a Jesús como Hijo de Dios, al mismo tiempo se niega que la religión cristiana tenga carácter absoluto, ni en sentido exclusivo ni inclusivo. Ello es debido, según acabamos de ver, a que Jesús además de ser Cristo, persona divina, es también un personaje histórico, y esto limita la capacidad expresiva del Logos divino. Dios se atiene a la lógica de la encarnación: se manifiesta en la contingencia de un cuerpo humano, aunque tenga carácter divino. Eso nos obliga a admitir que Dios ha podido elegir para manifestarse otras formas de presencia a lo largo de la historia. Si Jesús de Nazaret hubiera encarnado, en su condición humana, histórica, toda la vida divina, lo hubiéramos absolutizado en su particularidad histórica y el cristianismo sería hoy una religión cerrada, exclusivista, centrada en la persona humana de Jesús. Pero no ha sido así. Jesús encarna la doble vertiente: humana y divina. En su condición de hombre vemos cómo se remite a su Padre: «El Padre es más que yo» (Jn 14, 28). El cristianismo, como religión de la encarnación, no excluye otras formas de presencia de Dios en la historia. Por eso el Jesús histórico murió como hombre, para que con su muerte muriera todo particularismo religioso fundado en una raza, pueblo, religión, culto, persona. Al resucitar como Cristo, persona divina, nos abre a la universalidad divina haciéndonos hermanos suyos e hijos de Dios (Jn 4,23).

Toda religión, incluida la cristiana, en lo que tienen de particularidad, quedan sobrepasadas en sus pretensiones de absolutez, pero todas son reconocidas como posibles vías de manifestación de Dios. La apertura, el dialogo con la «otra» religión forma parte de la misma economía divina de la revelación. Por otra parte, Dios no cabe en una fórmula lógica, por lo que su verdad pertenece más al ámbito del acontecimiento que al ámbito categorial. «Yo soy la verdad y la vida» (Jn 14,6). Entramos en relación con esa verdad en función de los interrogantes que nos plantea el devenir de la humanidad.

### *Conclusión*

La teología cristiana clásica sostuvo una concepción tan absolutista de la verdad

objetiva que no reconocía verdades diferentes sin comprometer su pretensión de verdad. « lo más que llegó fue a considerar a las demás religiones como preparaciones lejanas para la única verdad de la que ella tenía el monopolio. La teología actual manifiesta que la verdad cristiana ni excluye ni incluye a las demás verdades religiosas; la verdad cristiana es «relativa», en el sentido de opuesta a la verdad absoluta, negadora de otras verdades. «Relativa» significa relacional, abierta, compartida por las otras religiones. Esto no condena al cristianismo al relativismo ni al escepticismo, en su sentido convencional. Únicamente da testimonio del carácter trascendente de la verdad absoluta, que coincide con el misterio de Dios.

El diálogo interreligioso es hoy muy eficaz en temas concernientes a objetivos humanitarios comunes. Pero, en plan de debate ideológico, resulta más difícil porque las religiones pertenecen a distintas tradiciones y culturas. En la práctica sólo existe una convergencia en la búsqueda de un «absoluto que nos sobrepasa a todos, y aun en este caso el diálogo en enriquecedor.

La Verdad es una, decimos, pero es poseída de manera múltiple e inadecuada. Sin caer en el relativismo, se puede seguir apelando a la verdad cristiana mostrando al mismo tiempo respeto y estima por las diferentes verdades encarnadas en otras tradiciones religiosas. Y el diálogo sincero y sin *a priori* me lleva más bien a una cierta conversión en la manera de confesar y comprender mi propia verdad. Sólo en la experiencia del diálogo con el otro puedo descubrir que yo no verifico, ni intelectual ni existencialmente, la verdad de la que soy testigo.

El paso dado por el cristianismo al asumir el diálogo interreligioso como algo querido por Dios es importante para la paz y la propia identidad cristiana. A diferencia del proselitista, que fuerza al otro a abrazar su convicción, el creyente cristiano vive su verdad como signo de una verdad más elevada que supera el carácter parcial de cada verdad particular. El magisterio de la Iglesia llama a este diálogo, «diálogo de salvación», en el que cada uno se esfuerza, fiel a sí mismo, en alcanzar una verdad que supera no sólo los límites, sino también las incompatibilidades de cada tradición religiosa.