



ELS CECS I L'ELEFANT

EL DIÀLEG INTERRELIGIÓS

Xavier Melloni

Introducció

1. Algunes qüestions problemàtiques
2. Crist i la vocació universal del Cristianisme
3. El diàleg com a actitud
4. Els quatre àmbits de l'encontre
5. Conclusions

Notes

Orientació bibliogràfica

Xavier Melloni és antropòleg i doctor en Teologia, membre del Centre *Cristianisme i Justícia*, d'EIDES (*Escola Ignasiana d'Espiritualitat*) i de l'equip de jesuïtes del centre d'espiritualitat de la Cova de Sant Ignasi, a Manresa. Ha publicat *Ignasi de Loiola, un pedagog del misteri de la justícia* (Quaderns Cristianisme i Justícia, n. 35, 1990) i *Los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la "Filocalia"* (Sal Terrae, 1995), un estudi sobre l'espiritualitat del cristianisme d'Orient. Ha viscut durant un any a l'Índia.

INTRODUCCIÓ

Diuen que els astronautes, quan contempen la terra des de l'espai, durant la primera setmana només miren el seu propi país; durant la segona setmana s'identifiquen amb el seu continent; i que, a partir de la tercera setmana, senten que pertanyen a un únic planeta. Tal vegada s'esdevé en ells, de forma condensada, el procés de la humanitat: des de l'instint tribal, on el sentiment de pertinença a un grup tendeix a ser excloent dels altres, fins a una progressiva ampliació de l'horitzó de fraternitat mundial.

Valgui aquesta imatge per a introduir-nos en el nostre tema.

No resten gaire lluny, encara, els anys en què entre els catòlics es creia que *extra Ecclesiam nulla salus*¹ (*fora de l'Església no hi ha cap salvació*), sense deixar-nos interpel·lar gaire pel fet que les Esglésies Protestants i Ortodoxes consideressin que érem nosaltres, els extraviats. Un "nosaltres" inqüestionat i inqüestionable, oposat a uns "altres" sempre menyspreables -o amenaçadors-. Hi havia -hi ha encara- molt d'instint tribal, en aquesta actitud. Una *catolicitat* (del grec "kata holon", que significa "segons el tot", "segons la plenitud"), realment problemàtica, ja que restava limitada, no sols al confins de la religió cristiana, sinó només a una de les seves possibles interpretacions; i aquesta exclusió immensa, aquesta contradicció amb la seva mateixa denominació, es vivia sense cap problema. I això, que suposa una interpel·lació a l'interior del Cristianisme, es fa encara més evident quan sortim a l'encontre de les altres religions: cadascuna tendeix a considerar despectivament els seguidors de les altres.

¿És vana, l'esperança que puguem anar passant, com aquells astronautes, de les divisions intraconfessionals (països) a la consciència de pertànyer a una gran Tradició comuna (continents), fins a reconèixer-nos agermanats per un mateix anhel pel Transcendent, com a font de comunió universal? Vivim un temps nou, com mai no s'havia esdevingut fins ara en la història de la humanitat. Al llindar del Tercer Mil·lenni, en què va emergint cada cop més aquesta consciència planetària, ¿seran les religions precursors i dinamitzadores, o bé seran les darreres d'arribar? ¿Seran capaces de *relligar* la humanitat entre si, o bé seran les últimes instàncies a impulsar l'abraçada entre els humans?

1. ALGUNES QÜESTIONS PROBLEMÀTIQUES

Tenim la suficient religió per a odiar-nos els uns als altres, però no tenim la suficient religió per a estimar-nos els uns als altres. Johnatan Swift

1. L'instint tribal

Les religions, en tant que fenòmens culturals, estan intrínsecament lligades als referents vitals de cada grup humà, i, per això mateix, estan carregades d'un instint de supervivència que tendeix a excloure els altres. Al mateix temps, com a elaboracions humanes que són, les creences religioses contenen elements sofisticats de narcisisme, d'omnipotència infantil i autocentrada, dels quals han de ser contínuament purificades. Cap religió, cap creença, cap confessió no resta exempta d'aquesta temptació d'estar corbada sobre si mateixa. L'afirmació de la pròpia identitat tendeix a comportar una negació dels altres. Per posar-ne alguns exemples, en el Judaisme, els qui no pertanyen al poble elegit, són anomenats despectivament *goyim* (ethne en grec, del qual prové *gentes* en llatí i *gentils* en català); els cristians, al seu torn, van utilitzar pejorativament el terme *pagà*, que prové de *pagus*, "habitants del camp", pel fet que aquests, arrelats en els seus cultes agraris, foren més refractaris que la població urbana a abraçar la fe cristiana; els musulmans anomenen "infidels" tots els qui no confessen l'Islam, etc. Els fonamentalismes són l'exhacerbació d'aquest instint tribal que les religions poden -i solen- vehicular.

2. La temptació d'Absolut

D'altra banda, les religions, polaritzades per la seva recerca de l'Absolut, estan contaminades per l'instint d'apropiació d'aquest Absolut vers el qual aspiren. En tant que elaboracions humanes, contenen elements de poder i de domini, dels quals cap religió no n'és immune. En nom dels principis més sagrats, s'han comès i es cometen aberracions que resten justificades per aquesta cega avidesa d'Absolut. La vocació universalista de les religions està permanentment amenaçada de convertir-se en totalitarisme: quan, en lloc d'oferir-se com a oportunitat per a tothom, esdevé una compulsió de domini sobre els altres. No cal recordar episodis del nostre passat tan lamentables com les Croades, la Inquisició, l'expulsió de musulmans i jueus de la Península; més recentment, els fonamentalismes político-religiosos de l'Islam. Formen part del mateix fenomen els règims totalitaristes de la "religió marxista".

Tot això no és casual, sinó que obeeix a un mecanisme que rau en les creences i institucions religioses: en la mesura que s'autocomprenen i es presenten com a mitjanceres de l'Absolut, tendeixen a absolutitzar-se a si mateixes.

Això ens porta a tractar la qüestió més delicada, de la qual tampoc cap religió no n'està exempta: la confusió entre *ídol* i *icona*.

3. Ídol versus icona

Ambdós termes signifiquen "imatge" en grec. L'ídol (*eidos*) es presenta com una imatge saturada que reclou, que fixa, que es posseeix. En canvi, la icona (*eikon*) està feta de trets que tan sols insinuen, obren, despleguen, desposseeixen. És propi de la icona evocar, remetent més enllà de si mateixa. Tota religió és susceptible de produir ídols o de crear icones. I això depèn tant dels qui tenen l'autoritat d'elaborar llurs referents com d'aquells qui els reben. Que aquests referents siguin considerats com a ídols o com a icones depèn sempre d'ambdues bandes: es poden imposar com a ídols o es poden oferir com a icones, de la mateixa manera que un es pot sotmetre a ells com a absoluts o bé acollir-los com a camins.

l'ídol es presenta com una imatge que es posseeix; la icona està feta de trets que desposseeixen

Això mateix succeeix amb els dogmes: hi ha *dogmes-ídols* i *dogmes-icones*. Dogma significa "decret", i procedeix del verb *dokeo*, que significa "pensar", "semblar". Els dogmes es converteixen en ídols quan es prenen com a fórmules definitives i tancades; quan, en lloc de ser considerats com un dit que assenyalava la lluna, es prenen per la lluna assenyalada. Les paraules, com les imatges, poden obrir o tancar; poden ser fontanes obertes a la roca del pensament que condueixen vers el mar infinit de la Divinitat, o bé presentar-se com a receptes saturades de significat que bloquegen el dinamisme de l'experiència personal. Tota imatge, tota fórmula doctrinal, està culturalment i històricament condicionada. La consciència d'aquesta relativitat no les invalida pas, sinó que les situa en el seu lloc: balbuceigs humans d'una Realitat sempre oberta per desvetllar, mai posseïda, sinó més aviat per la qual deixar-se posseir.

4. El valor únic i irrenunciable de cada religió

De la mateixa manera que la pertinença al planeta Terra no sols no exclou, sinó que necessita la identitat particular de cada país i de cada cultura, l'abraçada de les religions requereix la singularitat de cada religió, la riquesa del seu bagatge històric i cultural. Perquè no es tracta de caure en un fàcil sincretisme, allò que s'ha anomenat *la paella de les religions*, en la qual cadascú es podria servir al seu propi gust. Això no faria més que reforçar la tendència egocèntrica fomentada per la societat de consum. El caràcter salvífic (soteriològic) de les religions rau precisament en la seva capacitat d'alliberar-nos d'aquest autocentrament que ens devora. Cada religió es presenta com un *tot* compacte, que no crea un mateix segons les seves apetències, sinó que el rep d'una Tradició. Una Tradició que s'ha anat sedimentant i ha anat madurant al llarg de moltes generacions, i que ha anat depurant aquest *tot* des de l'interior de si mateix. Agafar elements solts de les diferents religions és delicat, perquè suposa desintegrar-los del seu context, amb el risc de buidar-los de contingut, ja que el seu sentit ve donat per la manera d'estar constel·lats en el seu propi sistema. Amb tot, el diàleg entre les religions suposa que

s'arribarà a fer un intercanvi fecund per a tothom, i que es compartiran aspectes del Misteri inabastable que podran enriquir les diferents Tradicions. Això requereix, tanmateix, un discerniment atent i afinat per les diferents parts.

Abans de passar a parlar de la fecunditat d'aquest trobament i de les actituds que comporta, tractem de situar la nostra pròpia Tradició en relació amb aquest encontre-diàleg.

el caràcter salvífic de les religions rau en la seva capacitat d'alliberar-nos de l'autocentrament que ens devora

2. CRIST I LA VOCACIÓ UNIVERSAL DEL CRISTIANISME

Crist és l'Alfa i l'Omega, el Principi i la Fi, la pedra fonamental i la clau de volta; la Plenitud i el plenificant. És Ell qui consuma i qui dóna a tot la seva consistència.

Vers Ell i per Ell, Vida i Llum interiors del món, a través de l'esforç i l'agonia, s'esdevé la convergència universal de tot l'esperit creat. Ell és Centre únic, preciós i consistent, que resplendeix en la culminació venidora del Món.

Pierre Teilhard de Chardin²

1. Els antecedents tribals del Cristianisme

a. La consciència d'Israel com a poble elegit

El Cristianisme endinsa les seves arrels en l'experiència religiosa d'unes tribus nòmades que conegueren l'esclavatge a Egipte. L'alliberament d'aquest esclavatge i les successives aliances de Déu envers ells foren compreses com una predilecció, amb el consegüent perill de donar-li un gir exclusivista i narcisista. La temptació permanent del poble d'Israel és comprendre l'elecció com un privilegi, com un poder que li atorga superioritat i domini sobre els altres pobles. El missatge dels profetes serà sempre recordar que l'elecció no és cap dret, sinó un do que cal convertir en servei, en testimoniatge davant els altres pobles (Ex 22,20-23; Is 2,2-5; Jer 7,5-7; Zac 7,9-10; 8,20-23).

Quan Jesús és batejat al Jordà, rep la consciència de ser el Fill predilecte del Pare (Mt 3,17 i paral.1). A l'Evangeli de Lluc, tot just a continuació d'aquesta teofania, apareix la genealogia de Jesús, que s'enfila fins a Adam (Llc 3,23-38). Amb això es vol indicar que l'elecció de Jesús com a *Fill predilecte* no suposa pas una exclusió dels altres éssers humans, sinó una radical inclusió de tots ells en ell. Les temptacions de Jesús al desert expressen aquesta tendència innata de l'ésser humà a possessionar-se d'allò que un ha rebut per a tots. La vida de Jesús serà un anar de despullament en despullament: com més va experimentant que pertany al Pare i procedeix d'Ell, més es va sentint Germà de tots. La seva mort als extramurs de Jerusalem manifesta el desbordament messiànic, més enllà dels límits establerts per Israel, invalidant per sempre les pretensions de qualsevol religió nacionalista.

b. El Déu vertader i els déus falsos

En el subconscient cristià hi ha un altre element heretat del Judaisme que esdevé problemàtic per al trobament interreligiós:

el Déu d'Israel se sent sempre gelós davant els altres déus (Ex 20,3; 34,14; Dt 6,1-7,6; Jr 25,6; Sal 81,10). La *Torah* considera la idolatria com el pitjor dels pecats, fins al punt de ser castigat amb la mort (Ex 22,19; Dt 13,7-16; 17,3-7). La idolatria s'identifica amb l'adoració als déus estrangers, els quals són percebuts com a falsos. Això dóna al Judaisme, davant les altres religions, una duresa que han heretat el Cristianisme i també l'Islam.

Malgrat tot, entenem que el missatge bíblic sobre el caràcter únic de Jahvé no suposa pas una desqualificació de l'experiència religiosa dels altres pobles, sinó que és una crida a la fidelitat d'Israel a la seva pròpia història d'aliança amb Déu. El pecat d'idolatria consisteix a perdre la confiança en aquesta relació i cercar seguretats o interessos en altres manifestacions de Déu. La insistència de la Llei i dels profetes en el caràcter exclusiu de Jahvé és deguda a una pedagogia molt precisa: mostrar que el Déu Únic i Transcendent no és una projecció dels desigs humans que poden anar manipulant la divinitat o anar canviant de divinitats en funció de les pròpies avideses (Sal 81,12-13), sinó que Déu és el terme últim del desig humà que va essent transformat de possessivitat en abandó, confiança i comunió. És a dir, el que la Bíblia revela no és pas que els déus dels altres pobles siguin falsos, sinó que allò que els falsifica és la relació objectual, possessiva, màgico-instrumental, amb ells.

la vida de Jesús és un anar de despullament en despullament: com més va experimentant que procedeix del Pare, més es va sentint Germà de tots

2. La unitat i la universalitat de Crist

L'elecció i el caràcter únic del Déu d'Israel adquireixen uns trets nous en el Cristianisme. Això succeeix a través d'uns esdeveniments sense precedents: la vida, mort i resurrecció de Jesús de Natzaret. A través de l'experiència pasqual, els deixebles van anar descobrint que l'elecció d'uns pocs -el poble d'Israel- esdevenia una elecció per a tothom.

D'altra banda, l'experiència pasqual fou d'una tal intensitat, d'un tal calibre, que va fer dir als primers cristians que Déu s'havia manifestat una vegada per sempre (*ephapax*, Rm 6, 10) en Crist Jesús. Des d'aleshores, l'esdeveniment pasqual és una font inescotable de revelació: els seguidors de Jesús entenem que, en la seva persona concreta i històrica, Déu s'ha manifestat com a donació total, amor sense límits.

L'Església Primitiva va necessitar quatre segles per a anar elaborant la seva comprensió de Jesucrist a partir d'una reflexió orant. I ho va fer amb la terminologia de la seva època, manllevada de la filosofia grega. A poc a poc, es va anar precisant la formulació del Déu Trinitari, volent expressar que el misteri de Déu revelat en Jesús es manifesta com una Comunió de relacions entre un Nucli Original i personal que crea sens parar -el que anomenem Pare-, un receptacle, una concavitat, que acull aquest vessar-se infinit -el que anomenem *Fill*-, i una

incandescència d'aquesta relació que flueix entre ambdós, expandint-se cap "enfora" de si mateixos -el que anomenem *Esperit*-.

el conflicte entre la particularitat històrica de Jesús de Natzaret i la universalitat atemporal de Crist es fa palès quan es confronta amb el missatge d'altres religions

Al mateix temps, es va arribar a una formulació paradoxal: que en la persona de Jesús s'havia encarnat la plenitud de Déu a través del Logos, donant-se plenament en ell la conjunció de la naturalesa humana i la naturalesa divina. En altres paraules, en Crist Jesús s'esdevé l'encontre de dues donacions, de dos despullements radicals (Kènosi, Fil 2,7): el diví i l'humà. Ambdós es fan U perquè ambdós es buiden per donar pas a l'altre. El que a la Creu sembla una aniquilació, es revela com la màxima plenitud: la Vida autèntica, la Humanitat Nova comença a la Creu, on el diví (eix vertical) s'uneix amb l'humà (eix horitzontal) en un punt de trobament que és un Buit fet de Llum. Això va portar Màxim el Confessor (s.VI-VII) a dir que totes les coses estan travessades per la creu, pel fet que són redimides de llur tancament en si mateixes³. I això ha estat donat una vegada per totes i per a tota la Humanitat, no sols per a una cultura o un poble determinats. Crist ressuscitat és l'Home nou (1Cor 15,45; Rm 5,14), mitjançant el qual totes les coses es reconcilien amb Déu (Col 1,20). El dinamisme missioner està contingut en l'experiència fundant del Cristianisme: la comunicació a tots els pobles de la Bona Nova de l'encarnació, mort i resurrecció del Verb de Déu en un ésser humà, perquè, a través d'ell, la humanitat es transformi en Déu. Tal com diu l'adagi patristic, *Déu es va fer home per tal que l'home esdevingués Déu*.

Però, amb això, la fe cristiana conté una tensió difícil de resoldre: d'una banda, pel fet de partir de la persona concreta i històrica de Jesús de Natzaret, circumscrita en el temps i en l'espai, és portadora d'un missatge particular. D'altra banda, en afirmar que Ell és el Nou Adam i que en Ell resideix la plenitud de la Divinitat (Col 1,19; 2-9), aquesta particularitat adquireix un abast universal. Aquest conflicte entre la particularitat històrica de Jesús de Natzaret i la universalitat atemporal de Crist es fa palès quan es confronta amb el missatge d'altres religions: davant l'Islam, per exemple, es planteja el problema d'una nova revelació, cronològicament posterior a la de Crist. Davant l'Hinduisme, es planteja un altre problema: els avatars. Avatar significa literalment "descendir". En la tradició hindú, Déu "descén" cada cop que el món el necessita⁴. Tradicionalment, s'atribueixen deu avatars a *Vishnú*. Déu és infinit, i per a ells resulta una concepció molt escassa de la Divinitat pensar que en Crist s'hagi conclòs la possibilitat que Déu torni a descendir. Poden acceptar que Jesús sigui un "avatar" més, però no l'únic. Percebem aquí les dificultats del llenguatge i la inadequació de l'equivalència dels termes, perquè el concepte cristià d'encarnació no es correspon exactament amb el terme hindú d'avatar. Aquest té més aviat un caràcter mítico-simbòlic i s'assembla més a una *manifestació de Déu*, les quals poden ser múltiples, mentre que el concepte

d'encarnació cristià està lligat al seu caràcter històric, únic i irrepètiblle de la persona de Crist.

Crist és la Forma acabada de Déu, la seva Imatge plena, mentre que l'Esperit és el dinamisme que conforma la Història envers aquesta Forma crística que batega en totes les formes

Amb tot, des d'aquesta perspectiva es pot plantejar si l'acció (*oikonomia*) del Verb es restringeix a l'esdeveniment encarnatori de Jesús de Natzaret. Que s'hagi esdevingut plenament en ell no significa que s'esgoti en ell. És a dir, no és impertinent preguntar-se si hi ha una dimensió no-encarnada del Fill -el *Logos asarkos*- que perdura després de la seva encarnació en Jesús⁵. La retirada simbòlica de l'Ascensió significa, en certa manera, que la presència històrico-concreta de Jesucrist ha de ser transcendida: "Us convé que me'n vagi, perquè, si no me'n vaig, no us vindrà el Defensor" (Jn 16,7). El Defensor és l'Esperit Sant, l'altre braç del Pare, segons l'expressió de Sant Irineu.

És important adonar-se que *Crist* significa *L'Ungit*, "Aquell qui ha rebut l'Esperit". És a dir, que en el mateix mot *Jesucrist* s'està esmentant conjuntament l'acció i la presència del Fill i de l'Esperit. Un Esperit que actua en el món abans de l'encarnació del Verb i continua actuant després. És l'Esperit Creador que aleteja sobre el Caos primigeni (Gn 1,2), donant forma a les Aigües informes. Crist és la Forma acabada de Déu, la seva Imatge plena (Jn 1,18; 14,9), mentre que l'Esperit és el dinamisme que conforma la Història envers aquesta Forma crística que batega en totes les formes. En la tradició mística, es concep un engendrament no únic, sinó successiu, del Verb, a través de la plena obertura a l'acció de l'Esperit. Tal com diu el mestre Eckhart: "El Pare engendra incessantment el seu Fill. I jo dic més encara: el Pare m'engendra en tant que Fill seu i el mateix Fill (...). Tot el que Déu realitza és U, per la qual cosa Ell m'engendra en tant que Fill seu, sense cap diferència"⁶. Aquesta interpretació de l'acció de l'Esperit deixa un camp molt obert a altres manifestacions del Verb. No debades el mestre Eckhart és una de les referències-pont amb les religions d'Orient.

Aquesta possibilitat d'interpretacions s'ha posat en relleu a propòsit del trobament interreligiós.

3. Diferents corrents teològics davant el pluralisme de religions

Aquests darrers anys, dins la teologia cristiana -tant la catòlica com la protestant-, s'han desenvolupat diferents posicions davant el pluralisme de les religions: des de la més tancada, l'anomenada teologia *eclesiocèntrica*, de caràcter exclusivista, fins a la més oberta, anomenada *teocèntrica* o també *pluralista*. Entre ambdues, es situa la posició *crístocèntrica*.

La teologia eclesiocèntrica representa la postura clàssica de

l'Església fins al Vaticà II: només hi ha "salvació" si hi ha reconeixement explícit de Crist i incorporació sacramental a la comunitat cristiana. Aquesta posició, de fet només tenia lloc en el pla teòric, perquè en la pràctica s'acceptava l'existència d'un *baptisme de desig*, i, fins i tot, s'admetia que aquest desig fos només implícit.

A l'altre extrem, els autors del corrent *teocèntric* o *pluralista* sostenen que Crist és *camí*, però no l'únic camí per a arribar a Déu, i, d'aquesta manera, conceben el Cristianisme com una religió més entre les religions.

La posició *crístocèntrica* és més complexa: d'una banda, manté l'afirmació de caràcter únic i universal de Crist, però no en el sentit que calgui confessar-lo explícitament per a participar d'Ell, sinó que l'esdeveniment irrepètiblle de Crist, succeït per a tota la humanitat, configura i il·lumina les altres religions i actituds des de l'interior de si mateixes. Es tracta d'una concepció semblant a la mantinguda per Karl Rahner amb la seva expressió dels "cristians anònims". Aquesta posició, de caràcter inclusivista, és titllada per alguns d'absorcionisme. El *crístocentrisme* no és absorcionista si es conjumina amb el que podria anomenar-se el *pneumacentrisme*, és a dir, la consciència que allò que fa universal a Jesús de Natzaret és el seu caràcter crístic; en poques paraules, l'acció de l'Esperit sobre Ell, que s'estén a tot ésser humà.

Malgrat tot, reflexions més recents⁷ estan intuït que aquestes diferents posicions (l'*exclusivista*, la *inclusivista* i la *pluralista*) són totes elles inadequades per al trobament interreligiós, perquè parteixen de postures prèvies que es debaten entre l'absolutisme i el relativisme. D'aquí que es parli d'una teologia *en diàleg*, que implica un nou mètode de l'acte teològic, encara per descobrir i practicar. Reprendrem aquesta qüestió més endavant, a l'últim apartat.

En qualsevol cas, el diàleg interreligiós ens ajuda a prendre consciència de la insuficiència de la formulació del misteri cristià, que sempre es fa a partir d'una terminologia i d'un context molt concrets. Això fa que, a més de les qüestions anteriors, calgui prendre consciència de les mediacions culturals que vehiculen el missatge cristià.

l'esdeveniment irrepètiblle de Crist, succeït per a tota la humanitat, configura i il·lumina les altres religions i actituds des de l'interior de si mateixes

4. La inculturació

L'Església es troba avui davant una situació semblant a la que es van trobar Pau i la primera comunitat cristiana: si en aquell moment es van haver de plantejar com transmetre el nucli de la fe sense haver de passar pel Judaisme, el repte que se'ns presenta davant les altres cultures és com transmetre'l més enllà del llegat grecol·latí. Cal recalcar, tanmateix, que el primer exercici d'inculturació es realitzà en el Judaisme hel·lènic, quan, al s. III a. C., la comunitat jueva va decidir

traduir la Bíblia al grec per als jueus de la diàspora. Es tracta de la cèlebre traducció dels *Setanta*, anomenada així perquè aquest difícil treball de traduir sense traïr -*tradutore, traditore*- es confià a setanta-dos savis. Allí s'hi jugaven qüestions de capital importància: Quin terme grec podria vehicular la noció-experiència hebrea de Déu? *Jahvéh*, el tetragrama impronunciable, no va ser ni podia ser traduït, però es va fer servir el terme *Theos* per a dir *Elohim* o *El* -de la mateixa arrel semítica que *Allah*-. *El* significa literalment "poder". *Theos*, en canvi, prové de *dev*, l'arrel indoeuropea per a assignar la divinitat, que significa "brillar a través". En *Theos* ressona *Zeus*, el Déu suprem del panteó pagà. Assumir aquest terme significava, d'alguna manera, aproximar ambdues concepcions de Déu: la semítica, de tarannà més monolític i transcendent, i la indoeuropea, més polisèmica i immanent. Per això, Torres Queiruga ha parlat de la *in-religionació*⁸, tot referint-se al fet que la conversió a una altra religió no implicaria abandonar del tot la pròpia, sinó que la nova religió adoptada restaria enriquida pel bagatge de l'anterior.

El que és cert és que traduir és inculturar, i inculturar suposa amarar-se dels valors explícits i implícits de la cosmovisió que una llengua vehicula. La paraula que designa Déu en cada llengua està carregada de les connotacions de la seva pròpia religió i cultura⁹. Així, per exemple, ens pot sorprendre a nosaltres, cristians occidentals, que els cristians de llengua àrab anomenin Déu *Allah*. Com ho haurien de fer, si no?

En el seu moment, el Cristianisme primitiu va saber inculturar-se en la cultura hel·lènica. A partir de les seves categories, va elaborar, transformant-les, els principals dogmes de la nostra fe. Avui, en sortir a l'encontre d'altres cultures i valorar-les com a tals, hem començat a adonar-nos que altres símbols i formulacions poden ser tan aptes com els "*nostres*" per contenir el missatge del misteri pasqual. Això comportarà dues coses: d'una banda, aquests símbols seran transformats pel contingut de l'Evangeli, tal com ja va succeir amb la cultura grega, però d'una altra banda, aspectes de la fe que abans no havien estat formulats podran ser expressats i explicitats. La *inculturació* és un repte del qual l'Església fa ben poc que ha pres consciència. Michel de Certeau va parlar del *viatge abrahàmic*: desprendre's de les referències de sempre ("abandonar el propi país i la casa dels nostres pares" [Gn 12,1]) per anar a la recerca de noves formulacions que s'adiguin més amb els nostres interlocutors¹⁰.

la veritable experiència espiritual no es poseeix, sinó que es rep; no es força, sinó que s'ofereix i s'irradia amb el propi testimoni de vida

La formulació i l'expressió simbòlica de la fe cristiana amb altres categories que no siguin únicament les occidentals suposarà un llarg camí, forjat en la contemplació, entre desvetllaments i discussions, on hi haurà temptaigs, excessos, encerts i errors, tal com succeí en els primers segles del Cristianisme. Tanmateix, com llavors, no estem pas sols: "L'Esperit us anirà guiant fins a la Veritat completa" (Jn

16,13). Per què témer aquesta aventura? Al contrari, ¿per què no estimar-la amb tot allò que té de promesa, d'aprofundiment i de creixement, d'enriquiment per a la mateixa fe, de descoberta d'altres cares de l'únic Diamant? Cap paraula humana no pot esgotar "l'amplària i la llargària, l'altitud i la profunditat de l'amor de Déu revelat en Crist Jesús, aquest amor que sobrepuja tot coneixement" (Ef 3,18-19).

5. Diferència entre el que és cristià i el que és cristià

Tanmateix, el que més falseja el missatge cristià -com qualsevol altre credo religiós- és l'actitud amb què es presenta: quan, en lloc d'oferir-se com una oportunitat per a tothom, es converteix en una consigna a imposar sobre els altres. La veritable experiència espiritual no es posseeix, sinó que es rep; no es força, sinó que s'ofereix i s'irradia amb el propi testimoni de vida.

És a dir, no posseïm la veritat, sinó que, en tot cas, som posseïts per ella. Només pel fet de ser cristians, estem tan lluny i tan a prop de Crist i del seu missatge com aquells que no n'han sentit a parlar mai i són fidels a les seves pròpies creences. El problema és que confonem el fet de *saber* un missatge o un concepte amb el fet de *conèixer-lo* i, encara més, de *viure'l*. En "saber-lo", creiem que posseïm totes les possibilitats del seu coneixement, ens hi instal·lem, i acabem brandint-lo com un trofeu. I, en transmetre'l, el comuniquem com si fos propietat "nostra", com una invasió, competint així amb altres creences. I és que hi ha una manera *idolàtrica* de relacionar-se i de presentar Crist. L'anomenada "evangelització" s'ha realitzat durant segles carregada d'aquesta ambigüitat, i sovint no ha estat més que una colonització religiosa i cultural al servei d'una *hybris* occidental depredadora.

a Crist no el posseïm, sinó que som posseïts per Ell, i ser possessió seva ens desposseeix nosaltres mateixos

I és que, insistim, a Crist no el posseïm, sinó que som posseïts per Ell, i ser possessió seva ens desposseeix a nosaltres mateixos. Perquè Crist és el despullament de Déu fet carn, i és una perversió possessionar-nos d'Algú que revela Déu com a desposseït de si mateix. La fe en Crist no és cap concepte, sinó l'experiència d'un Trobament que obre un dinamisme inacabable d'identificació amb Ell, i això mena a un progressiu desallotjament de tota forma de *jo-isme* i de *meu*. En aquest sentit, Crist no és pas el fundador d'una nova religió que calgui exaltar o defensar, sinó que Crist revela una manera de viure, una manera d'estar en el món que és alhora camí d'humanització i de divinització. Es tracta de viure com Crist, de viure en Crist, de fer-se Crist, en lloc de parlar sobre Ell.

Arribats a aquest punt, caldria distingir tres qüestions diferents¹¹:

- a. L'experiència cristiana de fe, sorgida d'un Trobament personal amb Crist, que cada cristià està cridat a recrear i a aprofundir. Experiència mística que en cap

moment és abastada o aconseguida, sinó que conté un dinamisme inacabable de transformació i de coneixement¹². Tota religió conté un nucli originari i fundant que és el que li dóna la seva força unificadora. El Cristianisme sorgeix simultàniament, doncs, de dues fonts: en primer lloc, de la transmissió de l'experiència pasqual dels primers deixebles, del seu encontre personal amb Crist Ressuscitat; i, alhora, de l'experiència personal de cada cristià amb Crist, que és el que recrea el Cristianisme. Quan es produeix aquesta trobada personal amb Ell, els referents anteriors resten radicalment alterats, tal com li va succeir, paradigmàticament, a Sant Pau (Fets 9; Gal 1, 11ss). Aquesta experiència mística no es pot pas imposar; només desitjar i oferir, i, en tot cas, amb temor i tremolor, tractant de suscitar-la i comunicar-la als altres mitjançant el propi testimoniatge.

b. D'aquesta experiència de Trobada personal i fundant, podem distingir-ne el Cristianisme en tant que reflexió dogmàtica, expressió simbòlica i configuració institucional d'aquesta experiència fundant. És a dir, s'esdevé el Cristianisme en tant que "isme", com a construcció i interpretació sociocultural de la vida, del missatge i de l'experiència pasqual de Crist; forjada, de primer, al bressol de la Mediterrània i estesa, després, a tot l'Occident. És aquest, l'àmbit pròpiament problemàtic en el diàleg interreligiós, perquè s'hi barregen molts altres aspectes i interessos que, de fet, competeixen amb els de les altres religions, enteses també institucionalment.

la *perspectiva crística* no implica cap absorció de les altres religions en una única expressió del Misteri, ans aporta un impuls vers l'autenticitat de cadascuna d'elles

c. Finalment, cal parlar del *crístic* com l'aportació específica d'allò revelat per Crist al món, però despulcat, en la mesura del possible, de tot aquest bagatge històrico-cultural. Crist revela que l'acolliment-donació a l'altre és la manera de ser de Déu i la manera de ser més humana. En Crist, Déu es revela com un infinit donar-se, com una radical sortida de si mateix. L'ésser de Déu es manifesta radicalment ex-stàtic: una ofrena permanent de si mateix per amor, tant en el seu "interior" (les anomenades "relacions intratrinitàries") com en el seu "exterior" (creant). El crístic és la revelació que l'humà assoleix la plenitud quan participa d'aquesta manera de ser extàtica de Déu.

Entesa així, la *perspectiva crística* no implica cap absorció de les altres religions en una única formulació i expressió del Misteri, ans aporta una clau d'interpretació i un impuls vers l'autenticitat de cadascuna d'elles. En aquest sentit, repetim que podem dir que Crist no proposa pas una nova religió, sinó que dinamitza i duu a la seva culminació allò que ja hi ha en

cadascuna d'elles. Es tracta d'aprofundir i d'entendre el que la Patrística va anomenar els *logoi spermatikoi* (les "raons seminals") de la cultura hel·lènica: en tots els pobles, en totes les cultures hi ha llavors latents del Verb. Crist, la Donació plenament manifestada de Déu, no fa més que permetre reconèixer-les i desplegar-les. Des de la nostra perspectiva cristiana, cada religió és com l'Antic Testament: Crist no anul·la, sinó que plenifica cada camí humà vers Déu i vers els germans.

Podem dir que el *crístic* és el criteri de discerniment que el Cristianisme ofereix a les altres religions: el que ens salva i el que ens divinitza és la capacitat d'obrir-nos a l'Altre -Déu com a experiència-font del propi ésser- i a l'altre -el *sagrament del germà*-. Més encara, Déu es revela en i s'identifica amb el rostre del germà (Mt 25, 31ss). "Al capvespre de la vida, serem examinats de l'amor", dirà Sant Joan de la Creu¹³. Aquesta comprensió inclusivista del que hi ha de *crístic* en les altres religions no és un absorcionisme, sinó un respecte radical pel que és *altre*, a la vegada que, des de la pròpia fe, suposa també l'oferiment d'una plenificació. La universalitat de Crist radica en el fet que ja es troba latent en tots i en tot ("tot ha estat creat per Ell i destinat a Ell" [Col 1, 16]), la qual cosa és revelada i impulsada pel Jesús històric. D'aquesta manera, creiem que no hi ha contradicció en el fet de creure, d'una banda, que Crist plenifica les altres religions, i, de l'altra, afirmar que aquesta Plenitud ja es troba en elles, que no els ve de fora.

Crist revela que l'acolliment-donació a l'altre és la manera de ser de Déu i la manera de ser més humana

Com a cristians, creiem que el Cim ha davallat al pla i s'ha fet Camí, no pas per a esborrar els altres camins, sinó per a facilitar-los. De la mateixa manera, doncs, cal tractar de sostenir simultàniament dues afirmacions: que Jesús, en tant que particularitat històrica, és camí al costat d'altres camins, i alhora, que Crist, en tant que Realitat Transhistòrica, és Meta, Omega, Cruïlla de tots els camins, entre els quals s'inclou, com un de més, l'històrico-cultural del Cristianisme.

Des d'aquesta perspectiva, ens inclinem a comprendre que la *conversió* no consisteix a canviar de religió -entesa com a construcció cultural, elaboració dogmàtica i vedat institucional-, sinó a renovar el cor (*conversio cordis*), descentrant-se de si mateix i autenticant-se en la fondària de la pròpia Tradició. Perquè cada religió és un camí vers l'únic Cim, un radi de la circumferència que mena a l'únic Centre. En aquesta Fondària, en aquest Cim, s'obre una Dimensió infinita d'Amor i de Llum, el nom cristià de la qual és el Rostre kenòtic de Déu, Crist Jesús.

Cada cultura ha elaborat els seus propis símbols i formulacions del Misteri, i potser la primera conversió hauria de ser la de respectar i admirar la saviesa i la bellesa d'aquests altres accesos. És des d'aquesta perspectiva que el diàleg interreligiós pren tota la seva rellevància.

el Cim ha devallat al pla i s'ha fet Camí per a facilitar els altres camins

3. EL DIÀLEG COM A ACTITUD

*Amb la il.luminació, tot és de la mateixa família.
Sense la il.luminació, tot roman separat de tot.*

Poema xinès del s. XIII

1. El respecte a l'altre

El trobament i el diàleg interreligiós impliquen, primer de tot, una actitud integral de respecte a l'altre. Heus aquí tal com la descriu Gandhi, màrtir i confessor d'aquesta causa:

"No em correspon a mi, de criticar les Escriptures de les altres religions o d'assenyalar-ne els seus defectes. Més aviat, el meu privilegi és -i hauria de ser- proclamar i practicar les veritats que hi ha en elles. Així, no he de criticar o condemnar qüestions de l'Alcorà o de la vida de Mahoma que no puc entendre, sinó que he d'aprofitar totes les oportunitats que se'm presenten per a expressar la meva admiració per aquells aspectes de la seva vida que sóc capaç d'apreciar i comprendre. Davant les qüestions que presenten dificultat, tracto de veure-les amb els ulls dels meus amics musulmans, alhora que miro d'entendre-les amb l'ajuda dels seus especialistes que comenten l'Islam. Únicament mitjançant aquesta aproximació reverent a les altres creences diferents de les meves, és com puc practicar el principi d'igualtat de totes les religions. I, a la vegada, és simultàniament el meu dret i el meu deure assenyalar els defectes de l'Hinduisme, per purificar-lo i mantenir-lo pur. Tanmateix, quan un no-hindú critica l'Hinduisme indiscriminadament, passant llista de tots els seus defectes, no fa més que posar en evidència la seva pròpia ignorància i la seva incapacitat de situar-se sota el punt de vista hindú. Distorsiona la seva visió i fa malbé el seu judici. Així, la meva pròpia experiència és que les crítiques dels no-hindús sobre l'Hinduisme m'ajuden a descobrir les limitacions de la meva religió, alhora que m'ensenyen a ser prudent, abans de llençar-me a criticar l'Islam o el Cristianisme i els seus fundadors"¹⁴.

La postura que es manifesta aquí és el respecte radical a l'altre, davant el qual no hi ha ni exclusió ni absorció, sinó un acolliment reverencial. Parteix de la convicció que l'altre no sols no és cap destorb, sinó una benedicció per a mi, perquè em complementa. Al seu torn, manifesta que, perquè hi hagi alteritat, hi ha d'haver identitat. És a dir, perquè existeixi enriquiment en el trobament, cada part s'ha d'acostar a partir del que ella mateixa és. El problema rau en què la identitat, com ja hem assenyalat, sol contenir molts elements d'autoafirmació i de narcisisme. I no n'hi ha prou amb

constatar-ho això, sinó que cal anar-ho treballant permanentment, purificant-ho, mitjançant aquesta obertura i acolliment del que és "diferent" d'un mateix.

Però adonem-nos que hi ha quelcom més. El respecte a l'alteritat no consisteix tan sols a suportar educadament la diferència, sinó a arribar a la convicció que la diferència és una benedicció per a tothom. I que aquesta diferència té, fins i tot, un valor teològic, en el sentit que permet atansar-se més al misteri de Déu, ja que possibilita més angles d'accés.

l'altre no sols no és cap destorb, sinó una benedicció per a mi, perquè em complementa

2. Valor teològic de la diferència

És coneguda la paràbola oriental d'aquell elefant envoltat de cinc cecs¹⁵. Un d'ells, en tocar una de les seves potes, es creia estar davant la columna d'un temple; un altre, tot agafant la seva cua, es pensava tenir una escombra a les mans; a un altre, que li palpava el ventre, li semblava trobar-se sota una gran roca; un altre, tot topant amb la trompa, s'espantava imaginant-se que tocava una gran serp; i el darrer, palpotejant els ullals de l'elefant, es creia enfilat a la branca d'un arbre. I discutien entre ells sobre la certesa de la seva percepció i la infal·libilitat de la seva interpretació.

Aquesta paràbola, malgrat la seva aparent simplicitat, projecta una triple llum al nostre tema:

1. En primer lloc, remet al caràcter analògic del coneixement religiós: les identificacions (pota-columna; cua-escombra; ventre-roca; etc.), sense ser descabellades, resulten del tot insuficients. Una insuficiència que ens produeix, fins i tot, tendresa i compassió, que és el que li deu passar a Déu davant les nostres aproximacions dogmàtiques. A la teologia clàssica ja es deia que, en l'analogia sobre el coneixement de Déu, és molt més gran la dissemblança que la semblança.

2. En segon lloc, mostra el caràcter condicionat de tota interpretació: re-coneixem la realitat a partir del coneixement que tenim d'altres coses, i això fa que tota percepció estigui condicionada per les experiències prèvies i pels cànons interpretatius que ens proporcionen les nostres pròpies referències.

3. Finalment, mostra que la Realitat total és més, molt més, que la perllongació o dilatació d'una de les seves parts. No es tracta de relativitzar la veritat de cada religió, sinó de creure que hi ha una Veritat més alta, que les nostres veritats parcials mai no podran abastar.

Malgrat tot, la temptació de tota religió és creure que ella, gràcies a una Revelació sobrenatural, té la visió global de l'*Elefant*, i que són les altres visions les que, en cas que

se'ls concedeixi quelcom de veritat, en perceben només alguna de les seves parts. Si totes les religions són susceptibles de pensar això, vol dir que, de fet, no hem superat la posició dels cecs. Des d'una perspectiva antropològica, cap religió no pot autoconstituir-se en una meta-religió que miri les altres des de dalt. Les religions són punts de vista. Només Déu és el Punt des del qual tot és mirat. Amb tot, es constata el fenomen que, a l'interior de cada religió, es produeix una mena d'elevació, amb una elaboració teològica adjacent, que tracta de situar-se en aquest *meta-lloc*. Aquest canvi de perspectiva només és legítim si comporta un canvi d'actitud: és *meta-lloc* si no competeix amb els altres *meta-llocs*, sinó que permet d'observar-se mútuament sense competir, sense devorar-se, sense desqualificar-se; ans al contrari, agraint-se, reverenciant-se recíprocament, tractant de percebre's i d'acollir-se com a complementaris.

no es tracta de relativitzar la veritat de cada religió, sinó de creure que hi ha una Veritat més alta, que les nostres veritats parcials mai no podran abastar

Des d'aquesta actitud, ens podem enriquir els uns als altres per la manera específica amb què cada religió s'acosta a l'Absolut o a la Realitat Transcendent: entre les religions monoteistes, el Judaisme aporta l'experiència d'un Ésser innominable però personal, que és fidel i que aglutina un Poble, restablint contínuament la seva Aliança amb ell; l'Islam ofereix el Déu que transcendeix tota imatge i que ordena la vida al voltant d'unes prescripcions accessibles a tothom, ritmant la jornada a l'entorn de les cinc oracions diàries; el Cristianisme, la concepció d'un Déu que és comunió de relacions extàtiques, i que ha sortit tant de si mateix que s'ha fet un de nosaltres, revelant el caràcter sagrat del germà. Entre les religions orientals, l'Hinduisme aporta la manifestació múltiple de la Divinitat, a la vegada que proporciona mètodes concrets per assolir l'essència divina que hi ha en tot ésser humà (*atman*); el Budisme aporta, a través del Silenci, la purificació de tota concepció mental de Déu, alhora que ajuda a alliberar-se de les diferents formes del dolor mitjançant la dissolució del jo; el Taoisme aporta la noció del Buit com a camí de plenitud, a través de l'actuar espontani; el Confucionisme, la veneració de l'ordre social i el respecte envers la memòria dels avantpassats; en un moment en què hem empobrit la nostra relació amb el món a causa de la nostra compulsió utilitarista, les anomenades *religions animistes* aporten llur capacitat de percebre "l'ànima" de les coses; i, en un temps en què el Planeta està amenaçat per les devastacions ecològiques, les religions *ameríndies* contribueixen amb la seva veneració per la Mare Terra (*Pacha Mama*) i el valor sagrat de la natura.

Entre aquestes aportacions i mutus enriquiments, caldria incloure-hi també el que aporta a les religions la postura no-creient: la seva acceptació de la finitud, l'opció pel que es podria anomenar el "contingent-concret" -o el *déu de les petites coses*-, que ajuda les creences religioses a purificar-se de pretensions i somieigs que, de vegades, les distreuen del concret. L'agnosticisme ensenya un camí d'humilitat i de pudor apofàtic, tal com suggeria Wittgenstein: "El veritablement

important és precisament allò de què no podem parlar" (*Tractatus*, 6.432). De vegades, el nostre excés de paraules sobre Déu és el que ens allunya de molts contemporanis que viuen el dia a dia tractant de ser honestos en el seu *relligament* amb el quotidià.

4. ELS QUATRE ÀMBITS DE L'ENCUNTRE

*Ara el meu cor s'ha convertit
en receptacle de totes les formes religioses:
és prada de gaseles
i claustre de monjos cristians,
temple d'ídols i Kaaba de pelegrins,
Taules de la Llei i Plecs de l'Alcorà.*

*Ibn Arabi*¹⁶

Mai com fins ara no havíem tingut l' oportunitat de posar en contacte la santedat de les religions, i de permetre, així, que cadascuna fecundi, a la seva manera, la Terra. Aquests darrers anys s'ha començat a reflexionar sobre això, i s'han arribat a distingir quatre àmbits d'aquesta mútua fecundació: el de la convivència diària; el de la causa comuna per la pau i la justícia; el de la reflexió teològica, i l'àmbit de l'oració i del silenci compartits¹⁷.

1. La convivència quotidiana en la pluralitat de les creences

El primer testimoniatge que poden donar les religions en un món crispat com el nostre, en què es recela de les diferències i es sospita del que és "altre", seria el de manifestar-se com a camins de respecte i d'acolliment mutus. Mostrar que l'autèntica experiència religiosa genera la capacitat d'obrir-se al sagrament del germà, com a diferent de mi. *Religió*, doncs, com a impuls de *relligament* entre els humans, com a capacitació per a estrènyer llaços d'unió entre veïns, amb emigrants d'altres creences nouvinguts, compartint la mateixa escala, portant els fills a les mateixes escoles, gaudint el mateix lleure, els mateixos parcs... Les religions estan cridades a testimoniar que l'autèntica experiència espiritual és un foc purificador i transformador que fa sortir d'un mateix, relativitzant el jo i allò que és meu; que l'experiència de Déu és font de tendresa i d'humanització que fecunda per dintre la convivència humana, donant-li una qualitat insospitada.

correspon a les religions mostrar que de l'entranya mateixa de l'experiència religiosa brolla un torrent de tendresa per als més petits i desprotegits, i una consegüent passió per la pau i la justícia

2. La causa comuna per la pau i la justícia

En un pla més elaborat, les religions estan cridades a promoure conjuntament la pau i la justícia en el món. Les religions haurien de ser profetes, en aquest terreny, en lloc de sentir-se'n alienes, com si la causa dels fills del Cel no fos la mateixa que la causa dels fills de la Terra. Una gran part de la seva credibilitat consisteix a mostrar com el vincle (*religio*) amb l'Absolut és font d'implicació amb l'humà. Més

encara, a elles els correspon mostrar que de l'entranya mateixa de l'experiència religiosa brolla un torrent de tendresa per als més petits i desprotegits, i una consegüent passió per la pau i la justícia. En aquest sentit, Paul Ricoeur ha dit que l'Església hauria de donar testimoniatge de la *Lògica de la sobreabundància*¹⁸, és a dir, mostrar l'opció preferencial pels més desfavorits.

En aquesta causa i testimoniatge comuns, cada religió està cridada a aportar l'especificitat de la seva pròpia santedat, la riquesa de la seva manera de procedir. Així, les religions occidentals contribuiran amb una paraula audaç i profètica, amb els mitjans eficaços propis de la seva cultura, mentre que les religions orientals aportaran la seva serenitat i la seva saviesa. Com a testimoni d'aquestes serenitat i saviesa que hem esmentat, valguin les paraules d'un monjo budista cambotjà:

*"El sofriment del nostre país ha estat pregon.
D'aquest sofriment sorgeix una gran tendresa.
La tendresa posa pau al cor.
Un cor pacífic dóna pau a l'ésser humà.
Un ésser pacífic posa pau en una família.
Una família pacífica posa pau en una comunitat.
Una comunitat pacífica posa pau en una nació.
Una nació pacífica posa pau en el món"*¹⁹.

Aquest text és un preciós exponent del que poden aportar a la causa de la pau i de la justícia, no sols l'Orient, sinó també l'experiència religiosa: propiciar la mirada interior, la reconciliació i la pacificació del cor, com a força i dinamisme per a la reconciliació social. L'encontre d'Assís (1986), convocat pel Papa per a pregar per la pau mundial amb els representants de les grans religions del planeta, va ser un gest inspirat per on continuar avançant. En aquest sentit, les religions estan cridades a promoure amb audàcia causes conjuntes. A tall d'exemple, què bonic seria que, a Espanya i a Europa, els musulmans i els cristians ens ajuntéssim amb més coratge per defensar els drets dels emigrants; i que ho féssim a partir de centres comuns d'acolliment i de pregària. De fet, aquests centres ja existeixen, presències anònimes en subsòls en els quals un es descalça per a entrar-hi i on la Bíblia i l'Alcorà ocupen junts un lloc venerable, a la sala.

L'aportació de les religions en el terreny de la pau i de la justícia és mostrar que una acció injusta o violenta no destrueix només la víctima, sinó també l'agressor

Perquè allò propi de l'experiència religiosa és revelar que tots som u en l'U. En darrer terme, l'aportació específica de les religions en el terreny de la pau i de la justícia és mostrar que una acció injusta o violenta no destrueix només la víctima, sinó també l'agressor; que tots ens fem mal quan vivim devorant-nos mútuament, ja que, quan prenem allò material dels altres i ho utilitzem, perdem la nostra ànima, atès que atrofiem la nostra capacitat de ser humans, és a dir, de ser germans.

3. El diàleg teològic

El diàleg teològic és potser el més difícil dels quatre àmbits. És també el més lent; per això, no hauria de considerar-se com el decisiu, per més necessari que sigui. La dificultat radica en la incommensurabilitat dels sistemes religiosos: cada Tradició ha elaborat una constel·lació de termes i significats que formen un tot i que no es poden intercanviar aïlladament, perquè, en treure'ls del seu context, perden el seu significat original. Ja hem esmentat l'exemple problemàtic dels avatars. Posem-ne d'altres: en el Cristianisme, la noció del Déu Personal i de la consciència personal en el moment unitiu és considerat el més sublim i irrenunciable de la Revelació. En les religions orientals, en canvi, aquest aspecte personal de la Divinitat està associat a estadis encara imperfectes de l'experiència mística. Aquesta mútua incomprensió rau en què hi ha subjacents dues concepcions antropològiques diferents: Orient no coneix la noció de *persona*, sinó únicament la del *jo* (*aham*), i aquest *jo* està associat a tot el món dels desigs, avideses, gelosies, enveges, dominacions i devoracions mútues,... que esdevenen la causa de tots els desordres existents entre els humans. Les religions orientals tracten de superar l'àmbit d'aquest *jo* mesquí que ens fa autocentrats, per assolir un Fons on l'humà i el diví esdevenen u, fent desaparèixer la relació jo-Tu. La noció cristiana de *persona*, en canvi, no es correspon amb aquest *jo* perifèric, a superar per les soteriologies orientals, sinó que fa referència a un Nucli irreductible, fet de consciència i de llibertat, que concebem present tant en el Déu Trinitari - comunió de *Persones*- com en el màxim grau d'unió mística de l'home amb Déu. D'aquí vénen també els equívocs davant un tema com el de la reencarnació: la nostra noció de *persona* està identificada amb un cos i un psiquisme precisos; des d'aquesta concepció, la reencarnació ens sembla una banalització de l'existència històrica concreta i irrepetible de cadascú. A l'Orient, en canvi, el que es cerca és l'alliberament d'allò més fons de l'ésser humà (l'*atman*), que es va purificant mitjançant les diferents "existències", avançant a través dels diferents *jo* (*aham*) psíquico-somàtics, que només són accidentals.

Allò que, sens dubte, en un primer moment, és causa d'equívocs i de dificultats per al diàleg teològic, pot esdevenir un enriquiment mutu. I, això, en dos sentits: d'una banda, perquè, en confrontar-nos amb altres concepcions antropològiques i teològiques, som estimulats a precisar les nostres formulacions; i, de l'altra, perquè som convidats a relativitzar-les, i això ens ajuda a prendre consciència que no esgoten la totalitat del Misteri, ni del diví ni de l'humà.

Caldria aconseguir aquí allò que Raimon Panikkar ha anomenat el "*diàleg dialògic*"²⁰: un diàleg que va més enllà del "*diàleg dialèctic*", perquè traspassa la lògica basada en la confrontació. Ell mateix ho arriba a qualificar "d'optimisme del cor"²¹. Un diàleg així fa possible una mútua fecundació. D'aquest trobament, tots podem sortir-ne beneficiats: tot cenyint-se a aquest marc, les religions occidentals hi aportaran les nocions de *penediment* i de *perdó*, mentre que les orientals, les nocions d'*ignorància* i d'*il·luminació*; les religions occidentals subratllaran la dimensió personal de Déu, mentre que

les orientals accentuaran la seva dimensió oceànica; l'Occident hi aportarà el valor de la Paraula, mentre que l'Orient hi aportarà el Silenci que resta subjacent i embolcalla tota paraula sobre Déu.

Estem cridats, doncs, no sols a fer una teologia "per al" diàleg i "del" diàleg, sinó "en" diàleg. No es tracta tant de proposar una nova teologia, com d'un nou mètode de fer teologia basat en la dimensió oberta, *icònica*, de les paraules i dels conceptes, i en la riquesa calidoscòpica de la multiplicitat de perspectives.

4. L'adoració i el silenci compartits

Mai com avui no havien estat tan a l'abast els textos místics de les diferents Tradicions. Vivim un temps privilegiat per a asseure'ns junts als peus dels grans Mestres i escoltar, a través d'ells, la remor dels Cims²². Hi ha confusió, certament, però, tal vegada, mai no hi havia hagut tantes oportunitats per a tanta set i desig de trobar camins que aconduïxin vers aquesta Altra Riba. Cada Tradició està cridada a aportar el millor de la seva saviesa i ajudar a asserenar i il·luminar tants de cors. A tal fi, els creients estem cridats a esdevenir éssers transfigurats, habitants del Silenci i, alhora, germans apassionats pels altres germans. Més enllà dels particularismes confessionals, podem ajudar-nos mútuament a assolir i testimoniar una existència *teòfora*, és a dir, que sigui "portadora de Déu", que irradiï la seva Presència amb la sola presència.

Perquè, més enllà de tota paraula sobre Déu, hi ha el trobament des de Déu i en Déu. Un trobament així té lloc en el Silenci, perquè, quan hi ha experiència de Déu, uns i altres percebem la insuficiència de tota paraula sobre Aquell que, estant en tot, està més enllà de tot.

El trobament interreligiós és una ocasió i una invitació a l'experiència mística, on uns i altres compartim una adoració comuna davant l'Ésser del qual tots rebem l'Ésser. Tal com diu Ramakrishna, un místic hindú del segle passat, "¿de què ens serveix discutir sobre l'Oceà infinit de la Divinitat si bevent-ne tan sols una de les seves gotes, ja quedem embriagats?". Tractem de trobar-nos, per tal de restar en silenci davant d'Ell, i així, embriagats, perdre'ns junts en Ell. Contagiem-nos mútuament la seva Presència i impregnem-nos, junts, d'aquesta santedat de Déu que el manifesti en el món, cadascú amb els trets específics de la seva pròpia Tradició.

Ajudem-nos a trobar les Fonts, la Font, i bevem-ne junts, omplint cadascú la copa de la seva pròpia Tradició, per tal que, repletes totes, puguem abocar-les sobre la Terra, quarterada i resseca, de Déu.

5. CONCLUSIONS

Tan sols hem pogut apuntar alguns aspectes d'una temàtica molt complexa que integra diferents plans: antropològic, sociològic, epistemològic, teològic,... No hem tractat de ser exhaustius, sinó de plantejar algunes qüestions, a partir de la presa de consciència de l'actitud que aquest trobament i diàleg requereixen: el respecte i l'acolliment dels altres com a reflex de l'obertura i de la donació a l'Altre. Així, l'encontre interreligiós ens ajuda a descobrir les nostres actituds més profundes, ja que Déu i els altres són allò que és "altre" de nosaltres. I és que, amb la mateixa disposició amb què ens acostem a Déu, ens acostem als altres; i, amb la mateixa disposició amb què ens acostem als altres, ens acostem a Déu. Prendre'n consciència no és aliè al coneixement de Déu -ni dels altres-, sinó que el condiona i el conforma des de la seva mateixa arrel. L'experiència religiosa ajuda a anar transformant la pulsio de possessio i de depredacio en disposicio d'acolliment i de donacio, perquè aquest és l'ésser de Déu.

En aquest sentit, podem dir-hi més: el diàleg interreligiós -com tot altre diàleg- és fonamental, perquè és una actitud "teològica", és a dir, camí de participació d'aquesta manera de ser de Déu: Obertura sense límits, Èxtasi continu, un permanent "perdre's" de si mateix en l'altre, un buidar-se de si mateix per fer possible l'altre. Així, el trobament interreligiós es revela com a espai teofànic, és a dir, àmbit de la revelació de Déu i àmbit mitjançant el qual testimoniem Déu, atès que, tan sols trobant-nos i dialogant, estem mostrant ja al món la manera de ser de Déu: Donació i Oblit infinits de si, que alliberen totes les coses d'estar tancades en si mateixes.

NOTES

1. Aquesta expressió va ser formulada, per primer cop, per Sant Cebrià de Cartago (258); fou represa i endurida en el segle XIV per Bonifaci VIII en la seva butlla *Unam Sanctam* (1302), a: E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, n. 468.
2. *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid, 1968, 57.
3. Cf. *Centurias sobre la Teología y la Economía*, 1, 66. Quelcom semblant havia insinuat Sant Irineu, quatre segles abans, quan parlava de la "crucifixió universal" del Logos.
4. Cf. *Bhagavad-Gita*, 4, 7.
5. Cf. Jacques Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid, 1991, 125-210 i 247-287 i "El pluralismo religioso en el plan divino de salvación", *Selecciones de Teología* 151 (1999), 247-249.
6. *El fruto de la nada: Sermones, Tratados y otros escritos*, Trad. Amador Vega Esquerro, Siruela, Madrid, 1988, 54. En l'edició francesa: *Traitées et Sermons*, trad. Alain de Libera, GF-Flammarion, París, 1993, *Sermon n° 6*, 262.
7. Cf. Jacques Dupuis, "El pluralismo religioso en el plan divino de Salvación", a: op. cit., 241-253.
8. Cf. *El diálogo de las religiones*, Cuadernos Fe y Secularidad, n. 18, Sal Terrae, Santander, 1992, 34-38.
9. D'aquí ve la dificultat dels missioners cristians cada vegada que trobaven un nou poble. Traduir les paraules del Credo a la seva llengua requeria un subtil treball de discerniment.
10. Michel de Certeau pensava aleshores en la cultura de la secularització, on el Cristianisme resta encara sense inculturat. Cf. *La faiblesse de croire*, Seuil, París, 1987. Mereixen ser destacades les reflexions de Marià Corbí sobre la necessitat d'inculturat el Cristianisme i les altres grans Tradicions religioses en la cultura postindustrial. Cf. *Religion sin religion*, PPC, Madrid, 1996.
11. Raimon Panikkar estableix una altra triple distinció: entre *Cristiandat* (civilització), *Cristianisme* (religió) i *Cristiania* (religiositat personal). Cf. *Invitació a la Saviesa*, Proa, Barcelona, 1997, 139. Nosaltres, en parlar del *crístic*, estem fent referència a un altre aspecte diferent dels tres anteriors.
12. Es tracta del *moviment epectàtic*, que apareix en Sant Pau (Fil 3,13), i que fou desenvolupat posteriorment en la teologia mística de Sant Gregori de Nissa.

13. La citació exacta és: "A la tarde te examinarán en el amor; aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición", *Dichos de luz y amor*, 59, a: San Juan de la Cruz, *Obras completas*, Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1993, 101.

14. Publicat en el seu periòdic *Harijan*, el 13-3-37, recollit a: *Truth is God*, Navajivan Trust, Ahmedabad, 1997 (1995), 59-60.

15. Atribuïda a Rumi, sufí persa del S. XIII. Cf. Emilio Galindo, *La experiencia del fuego. Itinerarios de los sufíes hacia Dios por los textos*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1994, 243-244.

16. *Ibíd*, 236.

17. *Diálogo y Anuncio*, Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos (42), *Boletín del Consejo Pontificio para el Diálogo entre las Religiones* 26 (1991), 210-250. Vegi's també: Decret 5è de la *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, 139-155.

18. Citat per Claude Geffré, "Pour un Christianisme mondial", *Recherches de Science Religieuse* 86 (1998), 74. Article condensat a: *Selecciones de Teología* 151 (1999), 203-213.

19. Aquest text va arribar a les meves mans gràcies a un company jesuïta que treballa a Cambotja, en poblats de mutilats de guerra.

20. Cf. *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, The Paulist Press, 1979, 9.

21. *Ibíd*, 242-244.

22. A les nostres latituds, una veu solitària, audaç i persistent, ha insistit sobre aquest nou camí religiós, més enllà de les religions institucionals. Cf. Marià Corbí, *Religión sin religión*, op.cit.

ORIENTACIÓ BIBLIOGRÀFICA

BUENO, Eloy, *La Iglesia ante el diálogo interreligioso*, Verbo Divino, Estella 1999, 303 pp.

CLÉMENT, Catherine, *Viaje de Teo*, Suriela, Madrid, 1999, 400 pp.

CORBÍ, Mariano, *Religión sin religión*, PPC, Madrid, 1996, 291 pp.

CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Universalidad de Cristo, Universalidad del pobre*, Sal Terrae, Santander, 1995, 167 pp.

CRISTIANISME I JUSTÍCIA, *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre*, Sal Terrae, Santander, 1998, 190 pp.

"Diálogo y Anuncio", Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos (42), *Boletín del Consejo Pontificio para el Diálogo entre las Religiones* 26 (1991), 210-250.

DUPUIS, Jacques, *Cristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid, 1991, 363 pp.

DUPUIS, Jacques, *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 1997, 583 pp.

KESHAVJEE, Shafique, *El rey, el sabio y el bufón*, Destino, Barcelona, 1999.

KNITTER, W., *No Othrer Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Orbis Books, New York, 1985.

KÜNG, Hans, *El Cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el Islam, el Hinduismo y el Budismo*, Libros Europa, Madrid 1987, 538 pp.

LE SAUX, Henri, *Ascent to the Depth of the Heart. The Spiritual Diary (1948-1973)*, I.S.P.C.K., Delhi, 1998, 410 pp. (original francès: *La montée au fond du coeur*, OEIL, París, 1986).

LE SAUX, Henri, *Despertar a mí mismo... Despertar a Dios*, Mensajero, Bilbao, 1988, 175 pp.

LE SAUX, Henri, *Sat-Chit Ananda*, Claret, Barcelona, 1976 (Original francès: *Sagesse Hindoue, Mystique Chrétienne*, Centurion, París, 1965; en anglès: *Saccidanda*, I.S.P.C.K., Delhi 1974, 321 pp.).

MARTÍN VELASCO, Juan, *El fenómeno místico*, Ed. Trotta, Madrid, 1999, 502 pp.

PANIKKAR, Raimon, *Myth, Faith and Hermeneutics*, New York, The Paulist Press, 1979, 500 pp.

PANIKKAR, Raimon, *Invitació a la saviesa*, Proa, Barcelona, 1977, 204 pp.

PANIKKAR, Raimon, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Madrid, 1993, 432 pp.

TORRES QUEIRUGA, Andrés, *El diàlogo de las religiones*, Cuadernos Fe y Secularidad, n. 18, Sal Terrae, Santander, 1992, 40 pp.

ZUBIRI, Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza - Fundación X. Zubiri, Madrid, 1993, 404 pp.

© *Cristianisme i Justícia* - Roger de Llúria 13 - 08010 Barcelona
T: 93 317 23 38 - Fax: 93 317 10 94
espinal@redestb.es - www.fespinal.com
Abril 2000