

Educación en el diálogo interreligioso es una urgencia

José María Pérez-Soba Díez del Corral *

***“Bien claro queda, por tanto, que debemos
procurar con todas nuestras fuerzas preparar
una época en que, por acuerdo de las naciones,
sea absolutamente prohibida cualquier guerra”***

(Vaticano II, Gaudium et Spes, 82)

RESUMEN

La actual situación sociopolítica internacional, posterior al fin de la tensión de bloques, hace urgente plantearnos la educación en el diálogo intercultural e interreligioso. Se ha propuesto, desde algunas instancias y con éxito, una visión del panorama mundial basado en el ‘choque de civilizaciones’. Este esquema mental trae consigo, además, una determinada forma de convivir con la diversidad religiosa en cada nación, que apuesta por reforzar los rasgos identitarios frente al ‘extranjero’. Sin embargo, es posible aportar un nuevo esquema, basado en el diálogo entre culturas y religiones. Ahora bien, el diálogo no se improvisa, sino que tiene sus características y exigencias propias. Estos presupuestos de un verdadero diálogo nos llevan a concluir que el diálogo no es una estrategia, sino una forma de vida. Educar hacia esta forma de vida implica incluir no sólo contenidos conceptuales, sino también procedimentales y actitudinales en nuestros programas educativos para ayudar a nacer una verdadera alternativa a la cultura del enfrentamiento y la violencia que nos rodea.

1.- Urgencia de un tema.

El origen de este artículo no es una inquietud intelectual, tal vez lo más apropiado para una revista científica, sino que es una preocupación existencial. Tras el terrible acontecimiento del 11-S, mi sensación personal, como educador

vocacionado a favorecer la vida en abundancia, es que estamos presenciando una auténtica pesadilla. En mis diferentes cursos y conferencias, en la misma aula universitaria, nunca he encontrado una beligerancia tan grande contra lo ‘distinto’ en general y contra el Islam en particular.

Parece, quizá como nunca, que la exclusión y el enfrentamiento es la solución perfectamente razonable para resolver las diferencias, no importa en que circunstancias. Jamás como hoy, en mi no excesiva vida, he oído invocar el nombre de Dios, en árabe o en inglés, para justificar la muerte y opresión. Los viejos lugares comunes, los insultos ancestrales, la crítica sin matices, el maniqueísmo más simple campan a sus anchas en el que se pretendía ‘Nuevo Orden Mundial’.

Todo ello confluye, además, con el alba de una nueva Europa y una nueva España, multicultural, multilingüe y multiétnica. Este nacer, como todos los inicios, es inseguro, delicado, conflictual. Por ello, en esta situación, los planteamientos internacionales no son ajenos a la vida cotidiana, sino que influyen en ella directamente. Si la ‘otra’ civilización es peligrosa e inferior; si la violencia es norma válida para protegerse de ella, no sólo lo es en los telediaros, sino que lo es en mi barrio, en mi colegio y en mis parques. Enfrentamiento o diálogo. El objetivo de este artículo es mostrar que ésta no es una disyuntiva demagógica, que no depende sólo de la buena voluntad de las personas, sino que están en juego esquemas mentales, representaciones del mundo que nos empujarán a actuar de una forma u otra, siempre con nuestra mejor voluntad. Por ello, mi propuesta es que nos encontramos ante la obligación de plantearnos como una prioridad urgente educar en el esquema dialógico, que no viene dado sólo. Podemos enseñar a acoger, a dialogar; podemos presentar el encuentro como forma de vida... o podemos resignarnos a aceptar la violencia como un recurso habitual.

Puede que en España el tema del diálogo interreligioso no haya tenido especial importancia hasta hace poco, puesto que el número de creyentes no católicos era muy minoritario. Sin embargo, esta realidad está cambiando para siempre. El número de mezquitas se multiplica, los grupos pentecostales latinoamericanos también, las tradiciones ortodoxas no son ya extrañas... hasta se celebra el Año Nuevo Chino de forma pública y habitual. Lo que me pregunto es si nuestro sistema educativo es consciente de ello y propone contenidos claros que permitan comprender estas nuevas realidades, aceptarlas y disfrutarlas como una riqueza.

Como nuestro objetivo sólo es presentar la importancia de este tema, dividiremos, metodológicamente, nuestra aportación en un triple momento: por un lado, acudiremos a los análisis de la filosofía política actual, para mostrar cuáles son los esquemas de comprensión del mundo más en auge. Mostraremos que, tras la caída del Muro se planteó la tensión entre la interpretación triunfalista del ‘Fin de la Historia’ y la del nuevo Muro entre el Norte enriquecido y el Sur

empobrecido, para acabar recurriéndose, de forma constante, al ‘choque de las civilizaciones’, el paradigma interpretativo de más éxito en algunos círculos tras el 11-S.

Tras presentar una crítica de esta forma de comprensión del mundo, presentaremos como alternativa el diálogo interreligioso como una aportación fundamental en nuestro tiempo. Al hacerlo, ofreceremos unas características básicas que son imprescindibles para un verdadero ‘diálogo’. Estas características nos marcarán las líneas básicas para proponer que esta área de conocimiento, el diálogo intercultural e interreligioso, esté explícitamente presente en nuestros procesos educativos.

2.- El ‘choque de las civilizaciones’ como esquema de comprensión del mundo actual.

Tras la caída del muro de Berlín, nuestros esquemas geopolíticos debían cambiar. La división del mundo en dos bloques, cómoda y sencilla, tan cercana al maniqueísmo, debía dar paso a un ‘Nuevo Orden Mundial’. Es el momento de Francis Fukuyama, el asesor político norteamericano conservador, que proclamó el ‘Fin de la Historia’ (Fukuyama, 1992). Uno de los dos sistemas es el vencedor en solitario, y lidera un sistema único y sin alternativa alguna. Desde una lectura hegeliana de la Historia, ya no hay contradicciones suficientes en el sistema para alumbrar algo nuevo. Por fin se podía hablar de ‘globalización’ en verdad, porque no había fronteras de cemento que dividieran el planeta.

En esta cierta euforia, algunos autores siguieron recordando que existía un nuevo muro, invisible quizá, pero ciertamente tangible: el que separaba el Norte enriquecido del Sur empobrecido¹. Las oleadas de inmigración, espaldas mojadadas mexicanos, magrebíes en pateras, rumanos, centroafricanos, latinoamericanos.... más o menos controladas por el Norte, mostraban palpablemente la verdad de este nuevo muro. Las noticias se hacen eco cada día más de esta realidad, escondida en el pasado en la falacia del eufemismo ‘países en vías de desarrollo’. Cuando las ‘décadas perdidas’ se multiplican, nace la conciencia cierta de que el problema es mucho más serio de como lo presentaba el desarrollismo de los sesenta.

Sin embargo, y pese a su actualidad, no parece, en absoluto, que este esquema geopolítico sea el que predomine en los medios de comunicación y en la mente de nuestros ciudadanos. Aunque se hace referencia a él, siempre aparece como secundario, como objeto de buena voluntad individual, mucho más que como sujeto de las grandes políticas internacionales. La realidad del terrorismo fundamentalista, sobre todo islámico, ha espoleado una nueva forma de ver las cosas. La espectacularidad terrible de las acciones del salafismo yihadista incubado en Afganistán durante la guerra contra la URSS (apoyada por los ser-

vicios secretos occidentales)², sobre todo la monstruosidad del 11-S, han apartado del escenario a los optimistas hegelianos como Fukuyama y han colocado en la primera página de los periódicos un eslogan terrible: ‘el choque de las civilizaciones’ (Huntington, 1997). Aún sin haberse leído el título del libro de Samuel Huntington se ha convertido en un símbolo de la nueva situación mundial. Como este artículo debe ser necesariamente breve, ofrezco aquí una síntesis del pensamiento de este autor, también asesor político norteamericano, centrado sobre todo en los aspectos que aquí vamos a tratar. Toda síntesis es parcial, por lo que es necesario acudir al original para comprender todas las implicaciones de su propuesta.

La obra de Huntington se subtitula ‘la reconfiguración del orden mundial’, es decir, se plantea como objetivo mostrar el nuevo esquema interpretativo básico desde el que hacerse cargo de la realidad geopolítica mundial post-guerra fría. A mi juicio, lo más novedoso (relativamente) de esta propuesta es que el criterio que va a ofrecer para esta ‘reconfiguración’ no es ya un criterio económico-político, como en la época de los bloques, ni es tampoco el criterio económico-social Norte-Sur, sino uno distinto: el concepto de ‘civilización’. Huntington coloca ahora el acento en la cultura y la religión como marcadores de la identidad de unas supuestas ‘civilizaciones’. Así, califica el nuevo orden como ‘multipolar y multicivilizatorio’. Una serie de civilizaciones (china, islámica, occidental, etc...) interaccionan entre sí, como ‘placas tectónicas’, chocando en ‘líneas de fractura’ entre ellas y empujadas por ‘estados centrales’ que lideran cada civilización. Curiosamente, los factores socioeconómicos han desaparecido como criterio organizador. De un reduccionismo económico hemos pasado a un nuevo reduccionismo culturalista.

En este nuevo mundo, marcado por las ‘civilizaciones’, nuestro autor encuentra dos peligros serios para la paz: por un lado, la decadencia de Occidente como civilización que ostenta el liderazgo mundial y, por otra, los enfrentamientos en las ‘líneas de fractura’ entre civilizaciones, que podrían atraer a los ‘estados centrales’ de cada civilización a enfrentarse entre ellos, resucitando la reacción en cadena de las guerras ‘mundiales’ europeas pero en un nuevo escenario, esta vez planetario. Para evitar estos peligros, Huntington propone dos soluciones: para retrasar el primer proceso, reforzar la identidad cultural y religiosa de Occidente, frente a las religiones ‘aggiornatas’ o liberales y sobre todo contra la idea del ‘multiculturalismo’, verdadero cáncer de nuestra civilización. Los inmigrantes, necesarios, deben perder sus señas de identidad para adoptar exclusivamente la nueva identidad occidental. Para el segundo peligro, hay que evitar entrar en los problemas internos de otras ‘civilizaciones’. Cada cual debe estar en su ámbito de influencia, resaltando los valores que nos pueden unir, pero sin mezclarnos.

Sólo quiero aportar una serie de impresiones que creo pertinentes para el tema que nos ocupa³:

- a) La insistencia en la civilización, concepto más bien decimonónico, centralizada en la cultura, olvida, como en una nueva ley del péndulo, la influencia de las causas socio-económicas en los conflictos venideros. Una cosa es el fracaso del régimen estalinista y otra que ahora no veamos que la terrible pobreza vivida por el Sur (sea de la civilización que sea) es una violencia estructural que comporta alteraciones evidentes a la paz y estabilidad mundial. El Vaticano II ya apuntó que ‘no es posible paz sin justicia’, lema repetido hasta la saciedad, pero que desaparece ahora del análisis ‘civilizador’. El empobrecimiento generalizado del Sur no puede estar excluido en un mapa realista del nuevo orden mundial y de los peligros a la paz.
- b) Por otro lado, este acento en la ‘cultura civilizatoria’ olvida la pluralidad que, cada vez más, está presente en todas las partes del mundo⁴. Decir que no hay diferencias civilizatorias sustanciales entre un bosnio, un persa y un indonesio, todos ellos musulmanes, es un reduccionismo inaceptable y muy peligroso. El cristianismo latinoamericano, centroeuropeo y filipino es muy diferente. Es más que conocido que las grandes religiones tienden a ser ‘transcivilizatorias’. Hacer recaer en ellas el núcleo cultural de las ‘civilizaciones’ es volver a instrumentalizar la religión como fuente de exclusión y de enfrentamiento, olvidando que no existen, pese al deseo de los fundamentalistas de toda índole, religiones cerradas y uniformes, sino una pluralidad irreductible de formas religiosas, aún dentro de cada religión.
- c) Centrar el peligro de la supuesta ‘decadencia’ de Occidente (términos tomados del análisis decimonónico de la ‘caída del Imperio romano’) en la pérdida de una pretendida ‘identidad’, obliga a definir con parámetros muy claros cuál es esta identidad, de forma que, además, esta definición excluya a cualquier otro grupo. De esta manera, las minorías no tienen fácil enriquecer la ‘identidad’ occidental sino que deben ‘uniformizarse’ al paradigma general. Puede que esta idea quede más clara a nuestros oídos cuando se aplica a la primera minoría norteamericana, los hispanos: en pro de la uniformidad de la identidad, deben abandonar su lengua y sus costumbres para adoptar la de los wasp (*white, anglosaxon and protestant*) americanos. Los ‘padres fundadores’ dejaron claros los fundamentos de la identidad, y, que, en ese momento, cristalizaron para siempre, marcando un pasado ‘extraño’, indígena, y un futuro inaceptable multicultural.

Desde un punto de vista histórico, al que también recurre Huntington, no podemos por menos de señalar que toda religión y que toda cultura es necesariamente ‘mestiza’⁵. Ninguna cultura, ninguna religión se ha dado el ser a sí misma, siempre parte de alguna realidad previa y siempre, en mayor o menor grado, ha estado en procesos de cambio. “El encuentro de las religiones está de

tal manera ligado a la vida que, de hecho, todas las grandes religiones actuales son los frutos de este encuentro” (Panikkar, 2001, 21).

Hoy es más que aceptado que ni siquiera lo muy mal llamados ‘pueblos primitivos’ han estado fuera de las dinámicas de cambios culturales y sociales. Los mismos historiadores norteamericanos han constatado los enormes cambios socio-económicos vividos por los grupos indígenas norteamericanos. Las reconstrucciones históricas de los imperios africanos nos muestran que ninguna cultura ha estado, jamás, libre de cambios constantes en todas sus estructuras. Nadie vive, pese al paradigma antropológico evolucionista del siglo XIX, en la ‘edad de piedra’⁶. Por ello, en este punto la tesis de Huntington me recuerda a la lectura que algunos autores neoplatónicos de la tardoantigüedad hacían de la caída del Imperio romano: la sustitución de los antiguos dioses clásicos por el Dios cristiano habían acabado con la identidad del Imperio⁷. De igual manera, la pérdida de identidad de Occidente, invadida por los nuevos bárbaros, puede acabar con el nuevo Imperio. La estructura mental que acusa de los reveses a los cambios culturales, por otro lado inevitables, es muy antigua.

3.- Identidades cerradas e identidades abiertas en una sociedad pluralista.

Lo más peligroso de todo es que este esquema basado en supuestas ‘civilizaciones’ cerradas en sí mismas, con identidades fuertes y diferenciadas, siempre en riesgo de conflicto, está presente en nuestras mentes, tanto occidentales como no occidentales. Es una nueva edición del dualismo básico y, por tanto, muy fácil de identificar (Martín Velasco, 1991, 194). Por ello, no creo tanto que Huntington haya marcado nuestras conciencias, sino que se ha convertido, en una relación circular, en símbolo de algo que ya latía en nuestra conciencia. De ahí que no sea extraño que, más allá de los matices de su libro, sea su título el que se ha consolidado como eslogan para no pocas personas. Y, como buen símbolo, moviliza nuestras energías no sólo en una visión exterior del mundo, sino en nuestra vida cotidiana.

El problema no sólo nos afecta como seres morales, hermanos de otros seres humanos, ni siquiera nos concierne por las posibles consecuencias terroristas que nos pueden golpear, sino porque la propuesta de Huntington incluye también, como hemos visto, un esquema interpretativo para comprender nuestras sociedades: reafirmar nuestra identidad frente al extraño es nuestra vía de salvación. En un momento en que vivimos el alba de una nueva autocomprensión en este ámbito, en que nos sentimos inseguros, como en todo proceso de cambio, esta estructura ‘conflictual’ es una auténtica propuesta de fondo. Nos afecta en el centro mismo de las políticas básicas de inmigración y en el corazón mismo de nuestros procesos educativos, llamados a formar, como en toda cultu-

ra, ciudadanos identificados con su sociedad. Nuestras escuelas que viven, a veces con confusión y dificultad, el proceso de cambio, la presencia de una nueva diversidad de lenguas, culturas y formas de ser en las aulas, pueden estar asumiendo, de forma consciente o no, las tesis que hemos mostrado.

Quizá sea bueno analizar con un poco más de detenimiento nuestra actual situación social. Para ello recurriremos a la sociología del conocimiento de P. Berger y T. Luckmann, quizá los autores que con más claridad han analizado los cambios culturales que, en este sentido, ha vivido Occidente con la llegada de la modernidad⁸.

Nuestras sociedades, desde la irrupción de esta llamada ‘modernidad’, son sociedades ‘diferenciadas’, esto es, sociedades que, frente a las sociedades tradicionales, en nuestro tiempo ninguna institución social tiene reconocido un status de fuente monopolística de sentido. No existe ningún referente obligatorio para entender la realidad. Un lector de este artículo, escrito en castellano y en una revista concreta, puede identificarse con la visión del mundo y de la persona cristiana, materialista, islámica, esotérica o una síntesis personal de todas ellas. La religión, que antes era, habitualmente, la institución social encargada de este control del sentido, ya no es un factor de vertebración social como lo fue antaño. Estamos abiertos a múltiples fuentes de sentido en lo que P. Berger llamaba la ‘teoría de la pluralización’ (Berger, 1994): la televisión, la familia, los amigos, los libros, Internet... son fuentes variadas de formas de comprenderme a mí mismo y de tomar decisiones en mi vida.

Esta pluralización nacida de la nueva sociedad de la información, cada vez más asequible y de la generalización del concepto de mercado, ahora convertido casi en forma de vida, trae consigo que todo grupo identitario se vea sometido a una cierta ‘contaminación cognitiva’ por la influencia de otros sentidos diferentes. Convivir con lo diferente no es algo ‘nuevo’, sino una constante de toda sociedad moderna. Y esta ‘contaminación’, sentida ahora como venida ‘de fuera’, obliga a posicionarse a las personas. Dicho de otra forma, en este espacio abierto que es nuestra construcción de identidad, colectiva y personal, caben tres formas de reacción ante la presencia cotidiana de otras formas culturales. Aunque Berger aplique su análisis al cristianismo, valdría, en mi opinión, perfectamente, aplicarlo a nuestra identidad como ‘occidentales’, o ‘españoles’ (Berger, 1994, 39):

- a) Negociación cognitiva, basada en el debate de las identidades, abierta a un posible cambio.
- b) Rendición cognitiva: disolver la identidad en la nueva, reconvirtiendo las antiguas claves en otras nuevas.
- c) Atrincheramiento cognitivo: es decir, reducir, incluso clausurar, en la medida de lo posible, la contaminación cognitiva que viene de fuera y reforzar con todos los medios posibles la identidad sentida como propia.

A mi modo de ver, está claro que la estructura de Huntington apuesta por la tercera solución. Aceptar intelectualmente el ‘choque de las civilizaciones’ trae consigo apostar por el ‘atrincheramiento’ frente a la diferencia. Y, por tanto, implica apoyar decididamente fortalecer nuestra identidad frente al riesgo del diferente. Sin embargo, no parece difícil constatar que esta tendencia tiende, necesariamente a soluciones parcial o abiertamente violentas. Berger señala dos posibles formas de cristalizar la opción por el ‘atrincheramiento’: el ghetto, que necesita construir murallas, cada vez más altas, para evitar la ‘contaminación’, y la cruzada, que, por el contrario, busca dominar los mecanismos de poder para conquistar los espacios de sentido y volver a detentar un cierto monopolio pre-moderno.

¿Es este el panorama social que queremos para nuestras nuevas generaciones? Entonces deberemos quitar cualquier referencia a la identidad judeo o islámico-española (como en la época, centralizadora, de los Reyes Católicos) o sólo referirnos a ella, en nuestros contenidos conceptuales, como ‘pasado remoto’, obviando la fuerza de las comunidades islámicas y judías españolas actuales. Deberíamos negar la ‘españolidad’ a la lengua árabe o al hebreo (pese a ser usadas durante más de siete siglos y aún hoy por parte de nuestra ciudadanía, como el euskera, el gallego o el catalán). Deberíamos obviar en nuestros textos escolares cualquier referente de la cultura española ‘extraño’ y, por ejemplo, evitar que Ibn Arabí, sin duda uno de los más grandes poetas místicos españoles, nacido en Murcia, sea conocido por nuestros alumnos; o conseguir que el nombre de Maimónides, el Santo Tomás hebreo de Córdoba, signifique nada para casi nadie, sino es para resultar chistoso. A lo mejor esta ‘identidad cerrada’ no es tanto, en el caso español, una opción de futuro, sino una realidad, en cierta medida, ya presente y de la que partimos.

Sin embargo, desde el punto de vista propio de una educación integral, creo que es posible, como alternativa a Huntington, optar por la primera de las posiciones descritas por Berger. Para ello es imprescindible educar en el diálogo interreligioso.

4.- Características básicas de un verdadero diálogo.

Vamos a enumerar, brevemente, cuáles pueden ser, a juicio de los especialistas, las claves para desarrollar esta alternativa dialogal alternativo al refuerzo identitario. Frente al esquema ‘preventivo’, es posible construir el sistema abierto del diálogo. Con ello no hacemos sino hacernos eco de una constatación, sostenible desde multitud de puntos de vista: el ser humano es, constitutivamente, dialógico (Levinas, 1987; Mounier, 1986). Nos construimos personas en diálogo, nunca en la soledad.

“Sólo podemos pensar sin estar solos. Necesitamos dialogar con el tú. De

hecho, el Yo sólo puede expresarse a sí mismo en el intercambio con el tú o con el ello. Necesitamos el diálogo vivo porque el ‘amo’, ‘deseo’ o incluso ‘pienso’ adquiere su significado completo sólo en confrontación con lo que ‘tú’ amas, deseas o piensas⁴⁹

Podríamos multiplicar las citas desde la filosofía, la psicología o la misma sociología, pero no creo que sea el lugar. Centrémonos en clarificar qué condiciones son necesarias para que esta propuesta alternativa sea real. Partamos de lo básico: un verdadero diálogo tiene un presupuesto. *Dya-logos* implica, conceptualmente, la participación de, al menos, dos personas dispuestas a escuchar. De otra forma, se trataría de intercambiar monólogos. Ahora bien, este presupuesto, tan evidente, puede implicar una serie de aspectos no tan evidentes:

1º. Para saber escuchar, saber lenguas:

Escuchar al otro, implica compartir su ‘logos’, esto es, entrar en su lógica, entender, en verdad, qué está planteando la otra persona. Esto implica que el lenguaje de la contraparte no me es desconocido. Con lenguaje, no me refiero sólo a la lengua del otro (sería lo mejor), sino las cosas que da por supuesto, sus bases de pensamiento, desde dónde conforma su universo mental. Sin saber lo que es importante para él, qué da por supuesto, cuál es su cosmovisión, es imposible comprenderle de forma crítica. Cada vez que iniciemos el diálogo, caeremos en la maraña de los pre-supuestos, normalmente, negativos, sobre el otro.

Así, contar un cierto bagaje conceptual sobre el diferente (y de éste sobre mí) es la única forma de superar las simplificaciones y falsedades nacidas de siglos de desencuentro. Un ejemplo: hace casi dieciocho años que la “Comisión Vaticana para las Relaciones con el Judaísmo” publicó unas ‘Notas para una correcta presentación de judíos y del judaísmo en la predicación y la catequesis de la Iglesia’ (Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales, 1993, 25-39), donde denunciaba los excesos que en la educación religiosa, incluida la escolar, se producían contra el judaísmo: culparles de la muerte de Cristo, minusvalorarles por comparación a Jesús (como si éste no fuera un judío de religión judía), considerar superada la alianza con Israel y sustituida por la Iglesia, etc... Su repercusión ha sido casi nula en los ambientes catequéticos y de enseñanza religiosa escolar que frecuento. Como desconocemos lo mínimo sobre el judaísmo (y sobre el cristianismo, me temo) partimos todavía de clichés antijudíos, que, como denuncia el documento, son fermento de violencia y rechazo. Y si, por cambiar de ejemplo, habláramos de los errores conceptuales respecto al Islam, me temo que deberíamos ocupar toda la revista¹⁰. Con señalar que todavía es habitual el uso, aberrante, de ‘mahometanos’... Y, desde luego, no es muy diferente, normalmente, el conocimiento que del cristianismo tienen no pocos musulmanes.

No parece bueno, entonces, que la historia de las religiones esté ausente de las programaciones de todos nuestros niños y jóvenes y que esté a cargo, como la física o la química, o la literatura, de especialistas en ese campo¹¹. Lástima que no se haya aprobado todavía ninguna carrera universitaria específica en este campo en España, pese a estar solicitada desde hace años.¹² No en vano, el III seminario UNESCO sobre la contribución de las religiones a la paz mundial (Torradeplot, 2002, 62-63) señalaba con respecto a la educación:

“Dándonos cuenta del carácter cambiante de nuestro mundo (creciente interdependencia global, poder destructivo de la tecnología moderna, el hecho de que las guerras actuales son principalmente internas y frecuentemente con algún componente religioso), es más importante que nunca tanto la comprensión abarcadora y respetuosa entre las diferentes tradiciones como la educación para el pluralismo religioso.

Hemos tratado sobre la educación religiosa desde dos perspectivas:

- La educación religiosa concebida, tratada e impartida por las mismas comunidades religiosas y dirigida a sus respectivos cleros y a sus adeptos.
- La educación sobre las religiones como parte del proceso educativo integral (público y privado, formal, no formal e informal) de las sociedades.

Debemos emprender un diálogo que nos lleve a un buen entendimiento entre las religiones y las expresiones laicas de los valores humanos básicos, para promover una nueva dinámica de la historia orientada hacia la solidaridad compartida y no hacia la voluntad de poder”.

Sea en opción confesional o no, todos estamos llamados a conocer y comprender el hecho religioso como fuente de sentido para una inmensa mayoría de los seres humanos actuales y de la historia de nuestro planeta. Con sus luces y sombras y con sus aportaciones y errores a la Humanidad. Y, sin embargo, esto no sería suficiente. No basta con estar abierto y conocer las claves del otro, entrar a conformar un diálogo ‘bilingüe’, mejorar nuestros contenidos conceptuales, sino también estar dispuesto a ser comprendido por el otro, y, como él, a ser ‘incomprendido’. Junto a estos contenidos, son necesarios contenidos procedimentales y actitudinales.

2º. No perder la memoria y superar el irenismo.

En efecto, es necesario recuperar, en este proceso, la memoria. No partimos de cero, debemos ser conscientes de las heridas aún abiertas en no pocos interlocutores. Los contextos sociopolíticos marcan la realidad y pueden convertirse en dificultades muy serias para una auténtica comunicación. Por tanto, no podemos caer en el irenismo, sino ser conscientes de los problemas que existen y de los resquemores latentes, justificados o no. Educar en el diálogo significa también caer en la cuenta de que el diálogo “es un camino difícil, por-

que la reciprocidad no implica necesariamente la simetría en el sentido en que, como explica Lévinas, el otro no es un correlativo” (Caffin, Bénédicte de Saint-Amand, 2000, 27). El otro no soy yo. No tiene la misma historia, ni vive la misma realidad. No le puedo exigir sino desde el lugar, histórico, cultural, social y económico en el que se encuentra.

Otras culturas no han olvidado el pasado imperialista (y el presente neo-imperialista) de Occidente.

“El ciudadano thai ordinario, y más todavía el japonés, conoce la actividad del Papa, sus viajes, sus labores por la paz, su popularidad. La obra y figura de Madre Teresa son conocidas no sólo en Calcuta, sino por muchísimos asiáticos. El eco de los encuentros entre cristianos en Irlanda del Norte y entre cristianos y musulmanes llega a las aldeas budistas. Si todo esto suscita interés en los japoneses y los coreanos y les impulsa a conocer mejor el cristianismo, los mismos acontecimientos suscitan preocupación en algunos círculos budistas thai, que ven en esto una campaña propagandística agresiva, capaz de dañar la identidad thai budista y a la supremacía budista en el país”¹³

En 1998 la misma comisión vaticana encargada del diálogo con el judaísmo a la que ya hemos hecho referencia hacía público un documento que nacía de esta misma constatación. Significativamente, se titulaba “Nosotros Recordamos: una reflexión sobre la ‘Shoah’”. Allí se apuntaba que

“Pidamos para que nuestro dolor por las tragedias que ha sufrido el pueblo hebreo en nuestro siglo nos lleve a tener nuevas relaciones con el pueblo hebreo. Deseamos transformar la consciencia de los pecados del pasado en un firme compromiso por un nuevo futuro en el cual dejen de existir un sentimiento antijudío entre los cristianos y un sentimiento anticristiano entre los hebreos”¹⁴

Olvidar la memoria del pasado, de nuestras desconfianzas y recelos, no ayuda sino a repetir los mismos errores. Todavía más, incluso justificar de nuevo las exclusiones y heridas pasadas¹⁵. Podemos, por tanto, afirmar que debemos saber ‘gestionar’ las dificultades del diálogo, aceptar el rechazo y comprender sus raíces, para que, convertidos en auténticos artistas, sepamos dejar que el tiempo y el respeto mutuo hagan madurar nuevas relaciones de confianza, prelude de un auténtico diálogo. Educar en el diálogo es hacernos ‘capaces’ de diálogo y manejar, no sólo sus textos, sino sus contextos y sus mecanismos. Es hacernos ‘hábiles’ para ello.

3º. El diálogo ‘intrarreligioso’, una forma de ser.

Estas reflexiones nos llevan a una última constatación: tomado en serio, el diálogo no puede ser una estrategia más, ni siquiera de supervivencia, sino que debe surgir del mismo corazón de los participantes. Debe implicar una actitud ante la vida, unos valores básicos vividos como buenos, con los que me identifico. Debe ser, en palabras de Panikkar, un ‘diálogo intrarreligioso’ (Panikkar).

“En una palabra, el verdadero encuentro entre religiones es en sí mismo religioso. Se realiza en el corazón de la persona que busca su propio camino. Es entonces cuando el diálogo es intrarreligioso y se convierte, además, en un acto religioso personal, en una búsqueda de la verdad salvadora. Se participa en este diálogo no sólo mirando hacia arriba, hacia la realidad trascendente, o atrás, hacia la tradición original, sino también horizontalmente, hacia el mundo de nuestros semejantes que, también ellos, han podido encontrar vías que conducen a la realización del destino humano. La búsqueda llega a ser entonces una plegaria abierta en todas direcciones; tan abierta a las direcciones de lo cercano como a las de lo lejano”¹⁶

El diálogo nace, entonces, de la constatación existencial de que el ‘otro’ y yo compartimos el mismo ‘*mythos*’ (Panikkar, 2000, 33-49), somos parte de una misma referencia última, y nos necesitamos mutuamente para caminar a la Verdad.

“En tan dramática situación mundial, a la Humanidad no le bastan los programas y las actuaciones de carácter político. Necesita ante todo una visión de la convivencia pacífica de los distintos pueblos, de los grupos étnicos y éticos y de las regiones, animados por una común responsabilidad para con nuestro planeta Tierra”¹⁷

No quiere decir esto que propugne una especie de ‘religión universal’ o un relativismo estéril. Cualquier intento de reducir de nuevo la pluralidad a la uniformidad está, necesariamente, abocado al fracaso. Cualquier ‘esperanto’ religioso acabará difractándose en cientos de hablas, dialectos y nuevas lenguas. Es más, la única actitud que extermina de forma definitiva el diálogo es el relativismo de la verdad. Si da igual lo que vivas y creas tú y lo que viva y crea cualquiera, no hay nada que aprender, nada que buscar ni nada que compartir. El relativismo sólo lleva a la esterilidad.

Por el contrario, el diálogo es una fuente infinita de aprendizaje. No busco convencer ni ser convencido, sino llenarme del diferente. Mi actitud básica, mi ‘opción fundamental’ en lenguaje moral, es la apertura y el sentimiento de no poseer la Verdad, sino de ser poseído por ella:

“Santo Tomás decía: ‘Tú no posees la Verdad; es la Verdad la que te posee a ti’. Sí, estamos poseídos por la Verdad. Es ella la que me hace vivir; pero también otros viven en virtud de su verdad. Yo no me empeño ante todo en defender mi verdad, sino en vivirla. Y el diálogo entre las religiones no es una estrategia para hacer triunfar la verdad, sino un recurso para buscarla y profundizarla junto a otros”¹⁸.

Mi identidad, entonces, es lo suficientemente madura para no dudar de sí. La dicotomía entre fortalecer los rasgos identitarios (empresa siempre arbitraria) o disolverse es falsa. La realidad es que, incluso los más avezados fundamentalistas han cristalizado una tradición cambiante en un momento concreto y, con ello, la

han transformado. El diálogo nos constituye. Por tanto, no pierdo mi identidad al abrirme al diferente, sino que la fortalezco y la multiplico. La alternativa son los monólogos compartidos, el miedo y la violencia.

“El diálogo tiene su propio sentido y no es posible hacerlo ineficaz o abusar de él como una especie de estrategia para el proselitismo. El diálogo necesita *per se* una especie de conversión interior y no puede ser un medio para conquistar al otro a nuestros puntos de vista (...) La búsqueda de la verdad no consiste en conseguir un objeto, sino en dejarse poseer por la verdad y, cuando es posible, compartir el destino de todos los demás hombres. Y esta es, sin duda, una actividad religiosa”¹⁹.

Así, lo plantea, por ejemplo, el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. Como señala el Documento *Diálogo y Misión*: “los cristianos nos encontramos con los seguidores de otras tradiciones religiosas para caminar juntos hacia la verdad” (Gioia, 1994, 642-657). Esta puede ser una pauta de riqueza enorme para ofrecer contenidos actitudinales en este campo. Y llenar de sentido palabras como tolerancia, paz y acogida.

4º. El diálogo, una forma de ser abierta a la utopía

Aún quiero insistir una última vez. No estamos hablando sólo de incluir nuevos contenidos conceptuales, ni siquiera procedimentales. Es un primer paso, pero insuficiente. Nos estamos refiriendo al modelo de persona que queremos proponer, a los valores básicos transversales, al modelo de persona que queremos proponer a nuestros hijos. El diálogo, entendido como estrategia, como moda, como una posibilidad más, corre hacia el seguro agotamiento, el descrédito y la vuelta, pendular a la exclusión, a la identidad y al miedo. La primera de las propuestas de Berger, la ‘negociación’, no es una opción puntual, sino que es una forma de ser. Las distintas decepciones, los múltiples fracasos, los muros que permanecen en pie pese a todos los esfuerzos pueden acabar con cualquier voluntad. Por ello, la clave está en educar hacia personalidades dialogantes, personas para las que crecer aprendiendo del diferente sea connatural, no una estrategia ni un acto, bueno, pero voluntarista (Panikkar, 1995).

“El carácter abierto del diálogo participa de la naturaleza propia de la realidad. La polaridad de la realidad es una característica de su vitalidad (polaridad: no es posible la unidad, pero tampoco la multiplicidad: tocamos la Verdad pero tangencialmente y sin poder dominarla). El diálogo no finaliza con la victoria de uno sobre el otro; es esencialmente un aspecto de la vida humana, de la Vida como un todo y del Ser mismo”²⁰.

Por tanto, como señalaba la UNESCO, el tema del diálogo interreligioso, es imprescindible para un mundo en paz. Todavía más. A mi modo de ver, como he

querido mostrar en este artículo, es una urgencia. Distintos intereses han presentado un esquema de comprender el panorama internacional y nacional en claves excluyentes y de refuerzo identitario. Frente a esta posición, considero que podemos presentar un modelo alternativo de identidad abierta, que se expresa en la presencia de la educación interreligiosa en los contenidos conceptuales, procedimentales y actitudinales de nuestras programaciones. Con ello, no propongo, por otra parte, nada extraño. Juan Pablo II, en su Carta Apostólica referente al nuevo milenio que se acaba de iniciar, afirma que (Juan Pablo II, 2001, 56):

“En efecto, sabemos que, frente al misterio de gracia infinitamente rico por sus dimensiones e implicaciones para la vida y la historia del hombre, la Iglesia misma nunca dejará de escudriñar, contando con la ayuda del Paráclito, el Espíritu de verdad al que compete precisamente llevarla a la ‘plenitud de la verdad’. Este principio es la base no sólo de la inagotable profundización teológica de la verdad cristiana, sino también del diálogo cristiano con las filosofías, las culturas y las religiones. No es raro que el Espíritu de Dios, que ‘sopla donde quiere’, suscite en la experiencia humana universal, a pesar de sus múltiples contradicciones, signos de su presencia, que ayudan a los mismos discípulos de Cristo a comprender más profundamente el mensaje del que son portadores. ¿No ha sido quizás esta humilde y confiada apertura con la que el Concilio Vaticano II se esforzó en leer los ‘signos de los tiempos’? (...) La Iglesia reconoce que no sólo ha dado, sino que también ha ‘recibido de la historia y del desarrollo del género humano’. Esta actitud de apertura (...) la inauguró el Concilio. A nosotros nos corresponde seguir con gran fidelidad sus enseñanzas y sus indicaciones”.

En esta coyuntura, no puedo sino acabar con una frase de Roger Garaudy, filósofo francés, infatigable buscador de la verdad en el marxismo, el cristianismo y, finalmente, en el Islam:

“Tanto en el conjunto de las relaciones políticas internas sólo se puede optar entre el diálogo y la guerra, ¡Maldito el que opte por la guerra!”²¹

NOTAS

- ¹ Desde distintos puntos de vista, ver R. GARAUDY (1995): *¿Hacia una guerra de religión? El debate del siglo*, Madrid, PPC; A. SEN (2001): *La desigualdad económica*, Méjico-Buenos Aires, F.C.E.; J. STIGLITZ (2002): *Globalization and its Discontents*, Norton, W.W. & Company.
- ² G. KEPEL (2000): *La Yihad*, Barcelona, Península, sobre todo p. 499 y ss.; también A. RASHID (2002): *Los talibán*, Barcelona, Península y A. ELORZA (2002): *Umma. El integrismo en el Islam*, Madrid, Alianza.

- ³ Otra interesante crítica, desde otro punto de vista, vinculando la propuesta de Huntington con las religiosidades ‘débiles’ neoliberales en J. M. MARDONES (1998): *Neoliberalismo y religión*, Estella, Verbo Divino, 119-146.
- ⁴ Amin Maalouf es un ejemplo perfecto de cómo nuestras identidades culturales, en el fondo, son múltiples. El reduccionismo arbitrario es antinatural y germen de muerte. A. MAALOUF (2002), *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza. Otro ejemplo curioso, la relectura que del Islam hace un periodista marroquí asentado en Francia de su doble identidad a su hija. T. BEN JELLOUM (2002) *El Islam explicado a nuestros hijos*, Barcelona, RBA. No puedo por menos de señalar una anécdota, absurda, pero que puede ser significativa: si no lo han cambiado recientemente, el panorama que contempla la milenaria esfinge de Gizeh no es un romántico desierto, ni siquiera un pintoresco bazar, sino un mucho más prosaico Kentucky Fried Chicken.
- ⁵ Negar que una parte importante de la cultura Occidental moderna se deben también a la influencia islámica y judía es, históricamente, imposible. Cf. Por ejemplo, J. VERNET (1999) *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acantilado y, por parte judía, D. GONZALO MAESO (2001) *El legado del judaísmo español*, Madrid, Trotta.
- ⁶ Como ejemplo de ello, ver cualquiera de las siguientes historias de la Antropología Cultural: P. BOHANNAN y M. GLAZER (1992): *Antropología. Lecturas* Madrid, McGraw-Hill.; J. LOMBARD (1997): *Introducción a la etnología*, Madrid, Alianza; E. E. EVANS-PRITCHARD (1987): *Historia del Pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra; I. ROSSI y E. O’HIGGINS (1981): *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Barcelona, Anagrama.
- ⁷ Más exactamente, por la imposición del cristianismo, los viejos dioses habían alejado su protección secular sobre Roma. Esta idea se encuentra ya en Celso y luego en los últimos paganos a los que contestará San Agustín escribiendo su *Civitas Dei*. Cf. Por ejemplo, O. GIGON (1970): *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos, pp. 178 y ss. así como la edición bilingüe de la Ciudad de Dios, de la editorial BAC, Madrid, 1988, las páginas de la introducción de V. CAPANAGA. Recuérdese el viejo adagio anticristiano clásico: ‘Falta la lluvia: la culpa es de los cristianos’.
- ⁸ Nos apoyaremos en la línea que, desde A. Schütz y con la influencia directa de Weber, eclosiona en P. Berger y Th. Luckmann y que en España representa de forma original J. Estruch. Sobre ello, véase la introducción de J. Estruch en P. BERGER y Th. LUCKMANN (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis del sentido*, Barcelona, Paidós. La obra clave de estos dos autores es P. BERGER y Th. LUCKMANN (1968) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ⁹ R. PANIKKAR (1999) *The Intrarreligious Dialogue*, New Jersey, Paulist Press, 36
- ¹⁰ DAREK-NYUMBA (1990), *Manuales de Bachillerato y el Islam*, Madrid, Darek-Nyumba; M. ABUMALHAM, “A propósito del Islam y otras religiones en la enseñanza” *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 5, 1996, 20-24.
- ¹¹ Cf. Los múltiples esfuerzos de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (SECR) en ese sentido, M. ABUMALHAM, “Religión y religiones: conflicto en la educación” *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 7, 1997, 11-15; F. DÍEZ DE VELASCO, “‘Historia de las Religiones’ como alternativa a ‘Religión’ en ESO y Bachillerato: una apuesta de futuro” *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 4, 1995, 10-29 o R. PANIKKAR, “Escuela, Religión y el Juicio de Salomón” *Boletín de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 5, 1996, 16-19.
- ¹² Sobre ello, ver el primer capítulo de la Tesis doctoral del autor, todavía inédita.
- ¹³ M. ZAGO (1985): *Buddhismo e cristianesimo in dialogo*, Roma.
- ¹⁴ COMISIÓN VATICANA PARA LAS RELACIONES CON EL JUDAÍSMO (1998): *Nosotros Recordamos: una reflexión sobre la ‘Shoah’*, Roma, V.

- ¹⁵ Impresionante en este campo el testimonio de Elie Wiesel de no cerrar nunca la página de la Shoah, para convertirla en ‘historia’ y ‘comprenderla’. E. WIESEL y J. B. METZ (1996): *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta.
- ¹⁶ PANIKKAR, “Diálogo Intrarreligioso” en C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (1990): *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1146.
- ¹⁷ HANS KÜNG, Hacia una ética mundial. Una declaración inicial, en F. TORRADEFLOT (ed.) (2002) *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid, Trotta, 82.
- ¹⁸ Panikkar, Raimon “Non devo difendere la mia verita ma viverla” en: “Missione Oggi”. http://www.saveriani.bs.it/Missionari_giornale/arretrati/2001_06/Panikkar.htm. 19/06/02.
- ¹⁹ R. PANIKKAR (2001): *Il incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Milán, Jaca Book, 62-63.
- ²⁰ R. PANIKKAR (2001): *Il incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Milán, Jaca Book, 62-63.
- ²¹ R. GARAUDY (1995): *¿Hacia una guerra de religión?. El debate del siglo*, Madrid, PPC, 56

BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, P. (1994): *Una gloria lejana*, Barcelona, Herder.
- CAFFIN, G.; BÉNÉDICTE DE SAINT-AMAND, A. (2000): *Pedagogía del diálogo interreligioso*, Barcelona, Edebé.
- COMISIÓN EPISCOPAL DE RELACIONES INTERCONFESIONALES (1993): *Cristianos y judíos por los caminos del diálogo*, Madrid.
- HUNTINGTON, S. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- FUKUYAMA, F. (1992): *El Fin de la Historia y el Último Hombre*, Barcelona, Planeta.
- GIOIA, F (ed) (1994): *Il dialogo Interreligioso nel magisterio pontificio (Documenti 1963-1993)*, Vaticano, Librería Editrice Vaticana.
- JUAN PABLO II (2001): *Novo Millenio Ineunte*, Vaticano, Librería Editrice Vaticana.
- LEVINAS, E. (1987): *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme
- MARTÍN VELASCO, J. (1991): El Mal en las religiones, *Revista Española de Teología* 51, 177-213.
- MOUNIER, E. (1986): *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus
- PANIKKAR, R. (1995): *Invisible Harmony*, Minneapolis, Fortress.
- PANIKKAR, R. (1999): *The Intrarreligious Dialogue*, New Jersey, Paulist Press.
- PANIKKAR, R. (2000): *Mito, Fede ed Ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Milán, Jaca Book.
- PANIKKAR, R. (2001): *Il incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Milán, Jaca Book
- TORRADEFLOT, F. (ed.) (2002): *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Madrid, Trotta.ag

* Dr. José María Pérez-Soba Díez del Corral