

# Diálogo Interreligioso y Vida Consagrada: Retos de la Nostra Aetate CONFER, 17-19 de Abril de 2015



## NÓMADAS DEL ABSOLUTO

Javier Melloni

*“A cada siglo le salva esa inmensa minoría que se le opone”.*  
(G. K. Chesterton)

### 1. EL ARQUETIPO DEL MONJE

Por *vida religiosa* —o *consagrada*— entiendo el arquetipo del monje, aquellos y aquellas que han hecho de la búsqueda del Absoluto el centro de sus vidas. Esto los hace nómadas con los demás nómadas de lo Invisible que transitan con otras caravanas o en solitario. Desde esta perspectiva abordaremos el diálogo y encuentro con las demás tradiciones religiosas y espirituales.

La búsqueda de lo esencial y la simplicidad es lo que tienen en común todas formas monásticas y de vida religiosa de las diferentes tradiciones del mundo. Ello se halla contenido en el arquetipo universal del monje, *monachós*. Tal palabra deriva del griego *monós*, “uno”, “único”, es decir, aquél y aquella que buscan unificarse con el Único. Raimon Panikkar lo define así: “Por monje, *monachós*, entiendo aquella persona que aspira a alcanzar el fin último de la vida con todo su ser, renunciando a todo lo que no es necesario para ello, es decir, concentrándose en este único y singular objetivo”<sup>1</sup>. Panikkar profundizó años más tarde en su texto y dejó escrito que el monje es el arquetipo de la dimensión más profunda del ser humano, más allá de las confesiones particulares. “Los científicos experimentan con las cosas; los filósofos con las ideas, los artistas con las formas, y el monje consigo mismo”<sup>2</sup>. Esta experienciación con uno mismo consiste en ir dejando las falsas identificaciones para abrirse a lo Esencial.

Por su parte, Thomas Merton decía en una de sus últimas intervenciones en Asia: “En todas las grandes religiones del mundo existen unos individuos y comunidades que se consagran de una manera especial a llevar hasta el final todas sus consecuencias e implicaciones”<sup>3</sup>. Y destacaba tres rasgos en la consagración contemplativa universal: el apartamiento o desapego de las ocupaciones comunes; la preocupación por la profundidad de las propias creencias filosóficas y religiosas, y el interés por la transformación interior. En su última intervención en Bangkok en diciembre de 1968, pocas horas antes de morir, en un encuentro interreligioso monástico, defendió el carácter profético del monacato y lo comparó con elementos del marxismo. Veamos cuáles son estas formas de vida que podemos identificar como monásticas en otras tradiciones. Antes de ello, recordemos el origen del monacato cristiano, que está en la base de todas las formas de Vida Religiosa católica.

<sup>1</sup> *Elogio de la sencillez*, Verbo Divino, Estella, 1993, p.23.

<sup>2</sup> *Benaurada sencillez*, Edicions 62, Barcelona, 2000, p.10.

<sup>3</sup> “Experiencia monacal y diálogo entre Oriente y Occidente”, Thomas MERTON, *Diario de Asia*, Trotta, Madrid, 2000. p.271.

Al mismo tiempo que el monje está solo, crea una comunidad en torno suyo. Toda agrupación monástica es una sociedad utópica que desea ser parábola de la nueva humanidad, donde las personas se valoran por lo que son y no por lo que tienen; al no tener nada, pueden ser del todo. Asimismo, una comunidad monástica también es utopía respecto a la relación que establece con la naturaleza: la respeta, la integra, se relaciona de forma sagrada. En todos los monasterios hay claustros o jardines donde se cultiva esta delicadeza y veneración por la tierra y sus frutos.

## 2. LA VOCACIÓN LIMINAL DE LA VIDA RELIGIOSA

La Vida Religiosa nace de la llamada de Cristo a dejarlo todo para posibilitar espacio a Dios y abrazar a más humanidad. Responde al deseo de desalojarnos para ser llenados por Dios y de Dios y poder acoger más realidad. Nos consagramos a Dios en Cristo Jesús para que ese vacío deje espacio también a los mil nombres con los que las religiones de la tierra se han referido a la Realidad Última, sin prejuicios y con veneración. Ello requiere un cambio de actitud respecto al posicionamiento ante las demás religiones. Las afirmaciones clásicas sobre la absolutez del cristianismo necesitan ser revisitadas a la luz del encuentro con ellas. En el momento actual de la humanidad, estamos llamados a comprendernos mutuamente de otro modo. Ello requiere, una vez más, de una conversión, de una *metanoia*, que implica la transformación de la mente y del corazón.

La vocación de la vida religiosa a situarse en la frontera está en los orígenes de su razón de ser: por su sed de Absoluto, surgió en Egipto y en Palestina como una revuelta no-violenta ante las tentaciones del cristianismo de pactar con el imperio. Esta condición fronteriza también ha sido llamada *liminal* por situarse en el límite<sup>4</sup>. Tal vocación no puede sustraerse a su condición interpelante, incluso molesta, para el resto de la comunidad eclesial. La vocación a la Vida Religiosa tiene que ver más con el profetismo que con el culto. Pero a la vez que molesta, inspira. A la vez que es marginal, es también centro de irradiación.

Nuestros orígenes nos sitúan, pues, de un modo muy adecuado ante el diálogo interreligioso porque nos colocan en nuestra posición fundante y fundamental: a cielo abierto, a la intemperie, a allí donde nuestras formulaciones de fe alcanzan su extremo. Toda formulación es un territorio cognitivo que, al delimitar, une y separa a la vez. Une con los que comparten esa confesión de fe pero separa de todos aquellos que no parten de los mismos presupuestos. Ubicarse en los límites o en los márgenes de ese espacio doctrinal forma parte de la vocación y del carisma de la Vida Religiosa en la medida que su razón de ser es no apropiarse de nada para vivir libres y desposeídos en pos del Absoluto, término que proviene de *ab-solutus*, "libre de todo condicionamiento". Cristo abierto en cruz es precisamente el pasaje que desactiva todo recinto o muralla que tratamos de construir. Volveremos reiteradamente sobre ello.

Esta atracción por los márgenes es, a la vez, una llamada a la profundidad de la propia experiencia de fe. No nos aleja de Cristo sino todo lo contrario, nos adentra más en él y nos permite descubrirlo bajo aspectos que anteriormente nos eran desconocidos. Tal profundidad es una de las características de la vocación de la Vida Consagrada: ahondar hasta la raíz de ese acceso al Absoluto a través de Cristo Jesús, el cual nos invita a seguirle y a atravesar con él los muros de las separaciones y descubrir, ya ahora, que "Dios es todo en todos" (1Cor 15,28). Evagrio Póntico, en el s.III, expresaba así este ideal:

El monje está separado de todo, pero unido a todo.  
 Imposible, pero de una sensibilidad soberana.  
 Divinizado, se considera el desperdicio del mundo.

<sup>4</sup> Cf. O'MURCHU, Diarmuid: *Rehacer la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 2001.

Y por encima de todo, es feliz, divinamente feliz<sup>5</sup>.

“Separado pero unido a todo” implica que no se identifica con nada y a la vez se identifica con todo porque va a la raíz de cada cosa. Al sentirse desperdicio, puede valorar lo ajeno, “con una sensibilidad soberana”, como un pobre que tiene siempre despierta la capacidad de admiración y de agradecimiento y de reconocer el bien ajeno. Hoy no nos podemos dispensar el conocimiento del otro y de las otras formas de acceder al Absoluto. No basta con saber que existen otros caminos, sino que hay que interesarse por ellos con veneración y respeto. No basta con trazar los límites de nuestro territorio y desentendernos de lo que hay más allá de él. Porque, ¿qué significa “nuestro” territorio? ¿A qué podemos decir “nuestro” si la razón de la Vida Religiosa es la renuncia a cualquier forma de posesión?

### 3. EL ENCUENTRO CON EL OTRO: LA HOSPITALIDAD SAGRADA

La diferencia que existe entre las palabras latinas *alius* y *alter* se corresponde con los dos modos opuestos de estar ante el otro: como amenaza o como bendición. Cuando percibimos extrañamiento y peligro ante una presencia, la experimentamos como un *alius*, alguien “ajeno” e “intruso”. Ese *otro* lo sentimos como una agresión a nuestra identidad y contra nuestro mundo. Entonces lo negamos y, si pudiéramos, lo exterminaríamos. Incorporar elementos de ese *otro* nos llevaría a la *alienación*, esto es, a dejar de ser nosotros mismos y a extraviarnos.

En cambio, cuando el otro se nos aparece como *alter* significa que captamos que hay espacio para él en nosotros y espacio en él para nosotros y que su presencia nos complementa y nos enriquece. Cuando hacemos nuestros algunos elementos del *alter*, salimos de nuestro autismo gracias a esa alterización, que es lo contrario de la alienación.

Esta salida de mí mismo para entrar en el ámbito del otro, esa desinstalación necesaria que se ha de dar para liberarnos del autismo es compensada por la experiencia de ser acogidos. Como dice el Pierre-François de Béhume, monje benedictino, “cuando uno es acogido, todo puede comenzar”<sup>6</sup>. Este religioso tuvo su primer conocimiento del budismo al ser invitado a una ceremonia del té. Explica él mismo:

Entramos tres personas en una pequeña habitación que estaba iluminada por una luz tamizada: la maestra del té, mi amigo y yo. Sentados en las esteras, la maestra nos ofreció una taza de té verde, según un escrupuloso ritual. Lo que me impresionó fue la perfecta humildad de los gestos en un marco de extrema simplicidad. Esa forma de ofrecer una taza de té era muy natural, y en su gran despojamiento, expresaba lo más fundamental del acto de acoger. Hasta entonces nunca había comprendido que esta prueba de hospitalidad puede condensar todas las formas de encuentro entre las personas<sup>7</sup>.

Estas impresiones están escritas por un benedictino, que tienen como uno de sus carismas practicar la acogida: *Hospes venit, Christus venit*. En un marco muy distinto al de un monasterio, se le dio el don de sentirse acogido no sólo en un espacio físico ajeno sino también extraño confesionalmente. A partir de aquí inició su incursión en el budismo zen. Tuvo la certeza de que una tradición que practicaba semejante ritual — que a su vez es un camino espiritual, el *chado*, el camino del té— tenía mucho que enseñarle como ser humano, como cristiano y como monje. Todo ello está recogido en su libro *La hospitalidad sagrada entre las religiones* (2007), el cual está estructurado en dos partes: la hospitalidad recibida y la hospitalidad ofrecida. En la primera parte

<sup>5</sup> Capítulos sobre la oración, nn.123-124. Reelaborado por IRÉNÉE HAUSHERR, *Les Leçons d'un contemplatif*, Beauchesne, Paris 1960, p.187.

<sup>6</sup> PIERRE-FRANÇOIS DE BÉHUME, *La hospitalidad sagrada entre las religiones*, Herder, Barcelona, 2009, p.21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.24.

describe su exploración y profundización en la meditación y monasterios zen y en la segunda reflexiona sobre las implicaciones interreligiosas de este acoger y dejarse acoger. Dice así el mismo autor:

“Cuando uno es acogido, todo puede comenzar. Un día, nuestros padres nos acogieron, tomaron la iniciativa en el encuentro. Sólo después hemos podido responder y entablar un diálogo. Todo cuanto hemos podido vivir a continuación ha derivado de esta primera experiencia de acogida gratuita, inmerecida, constitutiva. De la misma manera, la religión cristiana me recibió. Es mi madre. He crecido en ella y he recibido de ella mis razones para vivir. Asimismo, creyentes de otras religiones de distintas formas me han abierto igualmente sus puertas. Acogieron al extranjero que soy, no para asimilarme, sino sólo por la alegría de multiplicar los encuentros. Entonces descubrí que todo podía recomenzar”<sup>8</sup>.

En palabras de LOUIS MASSIGNON (1883-1962):

“La verdad es una pura relación espiritual que existe serenamente entre dos interlocutores por la comprensión, en tanto que el Extraño se convierte en Huésped (...). Sólo en la medida en que se concede la hospitalidad al otro (en lugar de colonizarlo), en la medida en cómo uno comparte con el otro el mismo trabajo, comiendo el mismo pan, es como se toma conciencia de la Verdad que une socialmente. Se encuentra la verdad cuando se practica la hospitalidad”<sup>9</sup>.

Pero aún podemos decir más: cuando somos acogidos por el otro, somos acogidos por el Otro. Ser huéspedes de los demás es una metáfora del ser huéspedes de Dios. Para ser realmente huéspedes en la tienda del encuentro, hemos de renunciar a nuestro yo. En palabras de Rumi, sufí del s.XIII:

“Alguien llamó cierta vez a la puerta de su Amigo.

- ¿Quién es?- preguntó una voz desde dentro.
- ¡Yo!
- No puedes entrar. Es aún demasiado pronto y en esta casa no hay lugar para lo impuro.

Aquel hombre abandonó el lugar entristecido y durante mucho tiempo se consumió en las llamas de la separación. Pero al final regresó. Comenzó a dar vueltas junto a la puerta del Amigo, entre dudas y temores. Finalmente se decidió a llamar.

- ¿Quién es?
- ¡Tú!
- Pasa, amigo mío, ahora que ya eres yo. Porque en casa no hay lugar para dos yoes”.

Así, llegando hasta el límite del encuentro, hay que traspasar los confines de la propia identidad y adentrarse en Lo Desconocido y en El Desconocido. Sólo nos encontramos realmente con Dios y con lo divino que hay en el otro cuando renunciamos a nuestra autorreferencia.

#### 4. NÓMADAS CON OTROS NÓMADAS

¿Cuál es el límite del extrañamiento? ¿Hasta dónde podemos ir hasta el otro, exiliados de nuestros referentes? Tanto más lejos podemos llegar cuanto más honda sea

<sup>8</sup> PIERRE-FRANÇOIS DE BÉTHUNE O.B. *La hospitalidad sagrada entre las religiones*, Herder, Barcelona, 2009, p.21.

<sup>9</sup> LOUIS MASSIGNON, *Palabra Dada*, Trotta, 2005 y *Ciencia de la Compasión*, Trotta, 1999.

nuestra experiencia de Dios. Se trata de que seamos capaces de un peregrinaje continuo hacia el Otro por el otro.

Sabemos el punto de partida pero no el de llegada, porque Dios está más allá de todo confin. Lo que parecería ser un desplazamiento en horizontal es, en verdad, un avance en profundidad hacia el propio centro y hacia el centro de todo. Cuanto más se da esta profundidad, más se percibe la cercanía de Dios en todas las cosas. Como dice una sentencia medieval, "Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna". Cuanto más se está en ese centro, más se puede estar en todas partes. Así pues, no hay retorno a casa, porque nuestra casa no está detrás, sino delante. Se trata de una traslación progresiva e irreversible hacia el Absoluto de Dios, y eso es lo que nos convierte en nómadas junto con otros nómadas en pos de lo Supremo.

En todas las tradiciones religiosas existe un término para designar el carácter intrínseco de la experiencia espiritual como un ir de desinstalación en desinstalación: *Pascua* para los cristianos; *éxodo* para los judíos; *hégira* para los musulmanes; *sannyasa* para los hindúes; *vacuidad* para los budistas. Cada uno de estos términos contiene la esencia de su religión y a la vez es lo que las impulsa a ir más allá de sus propias categorías. Veámoslo con un poco más de detenimiento.

La *pascua* es un pasaje que se ha de producir en cada momento. Cuando pensábamos que conocíamos y entendíamos a Jesús, muere fuera de nuestra ciudad mesiánica para que no le retengamos en ella y podamos descubrirle en todos los caminos y lagos del mundo, manifestándose como forastero en Emaús o como el Desconocido desde otra orilla siempre por alcanzar.

También para Israel la pascua (*pessah*) es estructurante de su experiencia de fe y está intrínsecamente unida al *éxodo*. Siempre hay una tierra de esclavitud por dejar para adentrarse en una tierra de libertad, esa tierra prometida que no es ningún lugar concreto, sino que es un modo de estar en todos los lugares. La necesidad y a la vez tentación de Israel de construir un templo está presente en todas las religiones. Jesús dirá que el Mesías no aparecerá ni el templo de Jerusalén ni en el de los samaritanos, sino allí donde se "adore al Padre en espíritu y en verdad" (Jn 4,23). Es decir, el templo es cada uno y cada momento, cada acto, cada situación que vivimos en estado de transparencia.

Los musulmanes tienen la categoría de *hégira*, la "huida" de la primera comunidad de seguidores de Muhummad hacia Medina, cuando su vida peligraba en La Meca. Este acontecimiento, que rige el inicio del calendario musulmán, se puede convertir en símbolo de que siempre hay que partir de nuevo, de que hay que dejar una y otra vez La Meca física para ir en busca de La Meca espiritual, a la que se volverá de un modo transformado.

La categoría hindú de *sannyasa*, "renunciación", es el abandono completo a cualquier identificación con una casta u otro tipo de identidad. Ello queda particularmente simbolizado entre los brahmanes, los cuales, cuando se inician en este estado, se desatan el cordón distintivo de su casta que llevan atado desde su nacimiento. No hay identificación alguna con ningún status, con ningún nombre o linaje. La renuncia es total. Sólo así se puede ir en pos del Absoluto.

Para los budistas, la palabra es el vacío, *sunyata*. En último término, todas las realidades son insubstanciales. Sólo si uno experimenta este vacío es verdaderamente libre, sabio y compasivo. El final del *Sutra del Corazón*, uno de los textos *mahayana* más clarificadores sobre la comprensión de la realidad como vacuidad, termina ofreciendo el *mantra* de la sabiduría trascendente: *Om gate, gate, paragate, parasamgate bodhisatva*, lo cual significa: "Se ha ido, se ha ido más allá, se ha ido completamente más allá y así ha alcanzado la iluminación".

Así, descubrimos que cada religión dispone de las categorías y del impulso necesarios para vivir en éxodo y en éxtasis.

## 5. DE UNA IDENTIDAD DEFENSIVA A UNA IDENTIDAD OBLATIVA. LOS TRES VOTOS COMO TRES VACIAMIENTOS

La Vida Religiosa va en pos de Jesús pobre y humilde para reestablecer con él la nueva humanidad, hecha de seres inocentes capaces de respetarse y venerarse mutuamente. Esta llamada surge en el corazón de la identidad cristiana para llevarla a la cima de la propia fe, que es su despojo y su abajamiento. Esto significa no hacer de ella un bastión sino una oblación. Toda identidad tiene la tentación de absolutizarse a sí misma. Frente al riesgo de convertir las confesiones religiosas en fortalezas a defender, la vocación religiosa está llamada a vivir una identidad cristiana oblativa y desarmada, donde el *otro* no sea percibido como una amenaza o un adversario que compite contra mi propia creencia, sino como una presencia que es portadora de una complementariedad que purifica y enriquece la propia experiencia de Dios. A través de los tres votos, estamos llamados a reproducir el movimiento de Aquél que, "siendo de condición divina, se vació de sí mismo" (Fil 2,6-7) e hizo suya la condición del otro, es más, se hizo *el otro*, sin temer perderse en una alteridad que es precisamente la que nos permite reencontrarnos con Él y los demás creyentes desposeídos de nosotros mismos en un espacio nuevo que se desconoce antes de haber renunciado al antiguo.

Pero el ser humano se aferra a lo que conoce debido al instinto de supervivencia. Este instinto se sustenta en tres pulsiones o líbidos que los tres votos tratan de transformar: pobreza respecto a la libido de poseer, castidad respecto a la libido del querer y obediencia respecto a la libido del poder. Estos tres principios de identidad (poseer, querer y poder) se convierten por medio de estos tres votos en renuncia a la autorreferencia. Así damos más espacio a Dios, a los demás seres humanos y a una comprensión más amplia de la realidad. Aplicándolo al diálogo interreligioso, se abren unas perspectivas muy fecundas.

### 5.1. El voto de pobreza frente a la libido del poseer

Las creencias son territorios cognitivos en los que se hacen unas determinadas afirmaciones y unas determinadas negaciones. Si bien esta delimitación es necesaria para situarse de un modo específico ante la vida, también se puede convertir en una propiedad que pretenda apropiarse del misterio de Dios y se presente a sí misma con prepotencia ante las demás propuestas de sentido. Hacer voto de pobreza respecto de las propias creencias significa desposeerse de esa pretensión y dejar de aferrarse a un determinado modo de creer, porque toda creencia, si bien indica una dirección, es también una reducción de Dios y de la realidad. Dice Jesús: "Si quieres ser perfecto, vende todos tus bienes y dáselos a los pobres, que así tendrás un tesoro en los cielos; luego ven y sígueme" (Mt 19, 21). Situando en este pasaje en nuestro contexto, Jesús está invitando a pasar de ser devoto a ser perfecto, en el sentido etimológico del término: *per-factus*, *teleios* en griego, "ser completo", "que ha alcanzado el término, la plenitud". Jesús llama a seguirle para comprender y amar desde su perspectiva habiendo dejado la propia. Para ello hemos de imitarle en su despojo, en su *kénosis* y vaciamiento y ser llenados de una nueva realidad. Un poco más adelante Jesús vuelve a decir: "Todo aquel que por mi nombre haya dejado casa y hermanos o hermanas, padre o madre, hijos o campos, recibirá mucho más y heredará la vida eterna" (Mt 19, 29). Dejar casa y campos, padres e hijos significa aquí desprenderse de los lazos territoriales y tribales que nos atan a determinados juicios y prejuicios. Seguir a Jesús implica introducirse en un nuevo paisaje y establecer unos nuevos vínculos, que ya no son los heredados en el grupo sino los que surgen por atreverse a dejar los antiguos. Cuando esto sucede, cambian los referentes que hasta entonces habían regido: "Muchos primeros serán los últimos y muchos últimos serán los primeros" (Mt 19,30).

Los poemas de San Juan de la Cruz hacen continuamente referencia a ello. En *Subida al Monte Carmelo* (poema que presentamos completo al final de este capítulo) es radical al respecto: "Para venir a poseerlo todo / no quieras poseer algo en nada (...); para venir a donde no posees / has de ir por donde no posees". Son versos que nos dejan a la intemperie, pero es el único modo de acceder hasta la cima, de una cima que no sea una mera proyección de las imágenes que tenemos en el llano. También Moisés llegó a lo alto del Sinaí pasando por la nube del no-saber. Dionisio el Areopagita y Gregorio de Nisa abundan en esta cuestión: que hay que perder un tipo de conocimiento de Dios para

adquirir otro más amplio y más pleno. El Maestro Eckhart lo dice más contundentemente: "Pidamos a Dios que nos libere de Dios [esto es, de las imágenes que nos hacemos de él] para que alcancemos la verdad y la disfrutemos eternamente"<sup>10</sup>. Un koan zen lo dice todavía más brutalmente: "Si te encuentras a Buda por el camino, mávalo", porque no es el Buda, sino una proyección de la propia mente. Cualquier imagen o idea que tengamos de Dios es una construcción humana porque Dios está siempre más allá de nuestra mente. Esta llamada a desposeerse de nuestras imágenes o ideas sobre Dios puede sonar a infidelidad al credo que hemos recibido de la tradición a la que pertenecemos. Sin embargo, lo que tratamos de hacer ver es precisamente lo contrario: que reducimos el legado de nuestra tradición cuando lo convertimos en propiedad nuestra. El Dios que nos trasmite Jesús es siempre mayor que las imágenes que nos hacemos de él. Lo que hasta hace poco se consideraba la vía de unos pocos, la vida mística, hoy es necesario para el encuentro interreligioso.

El voto de pobreza se convierte en un voto de disponibilidad: dejar espacio para más contenidos. No se trata de llenarse de creencias ajenas que nos alienen, sino de tener espacio interior para acoger otras modulaciones del Misterio que nos atañe a todos y en el que estamos todos contenidos. Para el Maestro Eckhart, el atributo esencial de Dios es la pobreza. Ser pobre es participar de la misma cualidad de Dios y dejar que Dios actúe plenamente en nosotros: "Cuando Dios encuentra al ser humano tan pobre, entonces actúa en él, y el ser humano padece a Dios en sí mismo. Dios es un lugar propio para sus obras, gracias al hecho de que Dios es Aquel que obra en sí mismo. En esta pobreza, el ser humano encuentra el ser eterno que él ya había sido, que ahora es y que será siempre"<sup>11</sup>. Es decir, se trata de que dejemos de tener ideas sobre Dios para permitir que Dios sea quien ocupe el lugar de nuestras ideas. Entonces nos podemos descubrir en Dios y desde esa pobreza, podemos dar cabida a otras concepciones de Dios, sabiendo que todas ellas son sólo balbuceos que se disuelven en el ser de Dios, que está antes y después de toda idea que podamos tener sobre él. Las ideas sobre Dios son las creencias a las que el voto de pobreza nos impulsa a renunciar para que podamos trascender las separaciones que provocan nuestros diferentes conceptos, teorías, ideas, imágenes o credos. Tal es el sentido del seguimiento de Jesús: "dejar casa, padre, madre, hermanos y hermanas, campos e hijos", porque todo ello son vínculos, objetos y propiedades que ocupan el lugar de Dios. Seguirle en esta pobreza nos hace libres como él para poder decir con él: "Quien no está contra nosotros está a favor nuestro" (Mc 9,40).

## 5.2. El voto de castidad frente a la libido del querer

La castidad es ese modo de amar sin poseer, sin proyectar sobre el otro las propias necesidades y deseos. Como voto, conlleva la renuncia a un vínculo de amor con alguien determinado para poder ofrecer ese amor a todos. Implica dejar ser *otro* al otro, de manera que podemos aproximarnos a él o a ella con la mayor reverencia. Esta reverencia permite la revelación del sacramento de la alteridad. Aplicar este voto al encuentro de otros caminos significa acercarse con veneración al otro y descalzarse ante su tierra sagrada porque se percibe su santidad. Sólo así el otro nos abrirá su interior. Sólo si se siente respetado en vez de juzgado, minusvalorado, profanado o invadido en su recinto más íntimo. Mirar castamente a las demás religiones significa reverenciar el modo cómo cada tradición camina hacia Dios. Algo de esta mirada que sabe *ver* está recogido en un relato sufi que narra el siguiente episodio sobre Jesús:

Un día Jesús, el errante, pasó por un lugar donde un grupo de personas se había congregado mirando el cadáver podrido de un perro. Cada uno de ellos decía algo. Uno decía:

- El terror de este perro oscurece el alma como el aliento opaca el cristal.

<sup>10</sup> Del sermón "Los pobres de espíritu", en: *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 1999, p.77.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.79.

Otro decía:

- Su aspecto horrible quita la luz de mis ojos y aleja la alegría de mi corazón.

Ninguno se abstenía de decir alguna crueldad acerca del pobre animal. Hasta que llegó el turno a Jesús que dijo:

- Fijaos qué dientes más blancos tiene<sup>12</sup>.

“Jesús el errante”, dice el texto. Significativo apelativo que evoca el capítulo anterior a la vez que recoge el voto de pobreza que ya hemos visto. La pobreza posibilita la castidad porque aclara la mirada al liberarla de su retención. Entonces somos capaces de *ver*, como Jesús el errante, la dentadura blanca del desconocido, en lugar de fijarnos en lo que nos desagradaba de él. “Felices los limpios de corazón, porque verán a Dios” (Mt 5,8). Esa es la mirada que nos hace falta para acercarnos unos a otros. Así habitaremos en ese monte al que se refiere la profecía de Isaías: “Nadie hará daño a nadie en su monte santo, porque el país estará lleno del conocimiento de Dios como las aguas colman el mar” (Is 11,9).

### 5.3. El voto de obediencia frente a la libido del poder

Obediencia procede de *ob-audire*, “escuchar a quien está delante”. Veamos cómo este voto nos coloca de modo favorable para este diálogo. Obedecer implica un estado de receptividad ante la realidad, la cual se muestra a través de múltiples caminos por los que los seres humanos han buscado y siguen buscando a Dios. *Obedecer* a estas manifestaciones significa reconocer el nombre de Dios en sus diversas expresiones, lo cual implica aprender a reconocerle en el modo en cómo se ha mostrado a otros y en el modo en cómo es buscado por otros.

El hacerlo desde abajo significa desde la humildad, que proviene de *humus*, “tierra”, a ras de suelo, caminando junto al otro. ¿Desde qué otro lugar podríamos hacerlo? La segunda y tercera tentación de Jesús en el desierto -someter a las multitudes y subirse al alero del templo- indican los lugares contrarios: el poder, la arbitrariedad, la propaganda y el sometimiento. Desde ahí no se puede ver ni escuchar nada ni a nadie. Es la desobediencia absoluta del otro, la incapacidad total de escucharle. Jesús irá descubriendo a lo largo de su vida que el verdadero lugar del encuentro se alcanza cuando uno es capaz de lavar los pies del otro. Palpando esos pies se conoce su realidad, su vida, sus heridas, permite acercarse y comprender su andar alegre o doliente. Jesús descubre ese lugar porque escucha a su Padre: “El Hijo no hace nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre. Lo que el Padre hace, también lo hace el Hijo” (Jn 5,19). ¿Qué ve hacer el Hijo al Padre que también hace él? El Padre da el ser y la vida continuamente. Ser hijo es recibir el ser y la vida y dejar que redunden en abundancia hacia los demás (Jn 10,10). Obedecer al Padre implica descubrir la belleza, bondad y verdad que hay en las demás formas de celebrar y venerar la vida que procede de la misma y única Fuente.

Obedecer es entonces no-violentar, no ejercer ninguna forma de imposición sobre los demás. Veremos más adelante la importancia del voto de no-violencia en las tradiciones orientales. Es una forma de practicar el radical respeto por la alteridad. Por otro lado, alcanzar los pies de los demás y tener la humildad de dejarse alcanzar en nuestros pies nos remite de nuevo al acto sagrado de la hospitalidad.

Nuestros tres votos nos capacitan, pues, para peregrinar hacia la tierra de los otros, a la vez que nos conducen a la cima del Monte. San Juan de la Cruz termina con estas palabras su poema *Subida al Monte Carmelo*:

“En esta desnudez halla el espíritu quietud y descanso porque como nada codicia, nada le impele hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, que esté en el centro de su humildad.

<sup>12</sup> Javad NURBAKSH, *Jesús a los ojos de los sufíes*, Ed. Darek-Nyumba. Madrid 1996, p.89-90.



Nada, nada, nada, nada, nada.  
 Y sobre el monte, nada.  
 Aquí no hay camino, porque no hay ley para el justo”.

En las cuotas altas de la montaña, al igual que “no hay camino”, tampoco hay demarcaciones en el territorio. Esa *nada* lo ha barrido todo. Y estando todo barrido, se puede manifestar el Todo sin nuestros condicionamientos ni compartimentos confesionales. La confesión de fe, las creencias, están al inicio de la ascensión. No hay camino cuando uno se ha adentrado en el Lugar al que las creencias conducían. Ese Lugar es un No-lugar que trasciende e incluye todas las confesiones. Allí, en “el centro de su humildad” sólo hay Dios y todo Dios.

#### SUBIDA AL MONTE CARMELO

Para venir a gustarlo todo,  
 no quieras tener gusto en nada;  
 para venir a poseerlo todo,  
 no quieras poseer algo en nada;  
 para venir a serlo todo,  
 no quieras ser algo en nada.  
 para venir a saberlo todo,  
 no quieras saber algo en nada.

Para venir a lo que no gustas,  
 has de ir por donde no gustas;  
 para venir a lo que no sabes,  
 has de ir por donde no sabes;  
 para venir a lo que no posees,  
 has de ir por donde no posees;  
 para venir a lo que no eres,  
 has de ir por donde no eres.

Cuando reparas en algo,  
 dejas de arrojarte al todo;  
 porque, para venir del todo al todo,  
 has de negarte del todo en todo.

Y cuando lo vengas del todo a tener,  
 has de tenerlo sin nada querer,  
 porque, si quieres tener algo en todo,  
 no tienes puro en Dios tu tesoro.

JUAN DE LA CRUZ

La gloria de Dios siempre se manifiesta en un espacio vacío.  
 Las vidas de los monjes lo testimonian desde la humildad  
 al no hacer nada en concreto,  
 al no buscar ninguna meta específica  
 excepto permanecer en Dios.  
 Sus vidas tienen en su centro un vacío  
 similar al espacio que existe entre las alas de los querubines.  
 Es ahí donde podemos vislumbrar la gloria de Dios.

TIMOTHY RADCLIFE o.p.

## 6. LA FIGURA DEL MONJE EN EL HINDUISMO Y EL BUDISMO

### 6.1. EL SANYASI

En el hinduismo, la figura que encarna el arquetipo del monje es el *sannyasi*, literalmente, el "renunciante". *Sannyasa* es el cuarto estado de vida en el ideal de la sociedad india. El primero es la preparación por el estudio (*Brahmacharya*); el segundo, la fundación de una familia y la implicación en la vida social (*Garhasthyam*); el tercero supone retirarse para dejar paso a la siguiente generación (*Vanaprastam*), y el cuarto es abandonarlo todo y convertirse en un ser errante para disponerse a hacer el último Viaje. Lo que se sitúa al final de la vida para la persona común, el *sannyasi* lo vive desde el momento en que siente la llamada a consagrarse a la experiencia de lo Supremo. Es identificable con la figura del yogui y del *sadhu*, que se retiran en las cuevas de los Himalayas o que deambula por las calles y carreteras de la India.

La profesión de *sannyasi* se puede hacer siguiendo los cánones institucionalizados de los grandes linajes y monasterios (los *mat*) o bien pueden tener un carácter más carismático y espontáneo. Lo que les distingue es el color naranja que visten, signo del fuego que consume (ascesis) e ilumina (mística).

En cierto modo, Gandhi reconvirtió esta vocación en un régimen de vida activo. Él mismo encarnó en vida esta figura. Creó el Movimiento *Satyagraha*, que puede ser traducido por: "Esfuerzo por la verdad", "búsqueda de la verdad", "la fuerza de la verdad". Con ello fundó un estilo de vida que puede considerarse como una propuesta contemporánea de vida religiosa activo-contemplativa. El *satyagrahi* es el que pone en acción tres energías: el amor, la fe y el sacrificio. "En el *Satyagraha* la causa ha de ser justa y clara, como también los medios". El *satyagrahi* profesa once votos:

1) Veracidad (*satya*). La vida misma de Gandhi fue una búsqueda incansable de la verdad: "Mi propósito no es ser coherente con una decisión anterior respecto a una determinada cuestión, sino ser coherente con la verdad que puede presentarse a cada momento. El resultado es que he ido creciendo de verdad en verdad". ¿No encontramos aquí una interpelación muy seria a autenticar nuestras propias vidas?

2) La no-violencia (*ahimsa*). Gandhi no propugnaba resistencia pasiva o no-resistencia, sino la resistencia activa: "En la no-violencia, la valentía consiste en morir, no en matar".

3) Castidad (*brahmachaya*, literalmente: "contención divina")

4) Austeridad o no-posesión. Es decir, nuestro voto de pobreza.

5) No robar. Es robar utilizar objetos de los cuales no tenemos necesidad.

Estos cinco primeros votos se corresponden a las cinco renunciaciones del Yoga clásico.

Los seis votos más que añadió Gandhi para su movimiento son los siguientes:

6) Control del paladar y de los demás sentidos

7) Utilizar objetos hechos honestamente

8) Trabajo corporal para ganarse el pan

9) Intrepidez o ausencia de temor. Para él, el ideal es la integración que habían logrado Jesús y Buda: "¿Cuál es la mayor simbiosis que han hecho Cristo y Buda? Conjuntar la fuerza y la dulzura". Por otro lado, en este punto, Gandhi fue siempre muy claro: "Cultivad el valor sereno de morir sin matar. Pero para quien no tenga este valor, deseo que cultive el arte de matar y de ser matado en lugar de huir con vergüenza del peligro. Porque el que huye comete una violencia mental: huye porque no tiene el valor de ser matado al matar" (20 de agosto de 1921).

10) Respeto por todas las religiones. Declara Gandhi: "No creo en la divinidad exclusiva de los Vedas. Creo que la Biblia, el Corán y el Zend-Avesta (escrituras de los zoroastros) están tan divinamente inspirados como los Vedas". ¿Hasta qué punto somos nosotros capaces de llegar a tal apertura? También hace una importante afirmación: "Nadie conoce realmente las Escrituras si no ha alcanzado la perfección de la inocencia (*ahimsa*), de la verdad, del dominio de sí mismo y si no ha renunciado a la adquisición y a la posesión

de cualquier clase de riqueza". Esto hace que el diálogo interreligioso no se sitúe en el plano doctrinal, sino de la santidad.

11) Luchar por la liberación de los intocables o descastados. Aquí, la propuesta gandhiana entra en sintonía con las llamadas más comprometidas de la Vida Religiosa a favor de los más pobres y la lucha por la justicia.

Estos once votos fundan por sí mismos una nueva civilización. Gandhi tuvo tres fuentes de inspiración: el yoga, las palabras de Jesús en el Sermón de la Montaña y el Jainismo, religión que había influido mucho en su madre, la cual practicaba largos períodos de ayuno. El Jainismo también conoce el régimen monástico. Se profesan doce votos (*vratas*). Los cinco primeros son los mismos que en el yoga, que a su vez coinciden con las cinco prescripciones budistas: no-violencia; sinceridad; honradez; castidad y desapego. Los siete votos específicos de los monjes jainistas son: limitación de los movimientos; limitación de las actividades; limitación del daño; limitación aumentada del radio de acción; práctica de la meditación; ayuno; y generosidad. Con frecuencia se considera un voto más suplementario: la muerte iluminada y voluntaria. Consideremos cómo estos votos enriquecen a los tres votos clásicos de nuestra tradición.

## 6.2. Los mendicantes

En el budismo, los monjes son llamados *bhikkhu*, "mendicantes". A veces, el pueblo los conoce como *sâmana*, "ascetas esforzados". En el budismo primitivo se profesaban inicialmente cuatro votos: castidad, no-posesión, no-violencia y no jactarse de vivir en un estado de superhombre. Con el desarrollo posterior, las prescripciones se ampliaron como especificaciones de los cuatro primeros votos. Una característica de las primeras comunidades monásticas budistas fue su carácter itinerante. Sólo se detenían durante los tres meses de los monzones, y así surgieron los monasterios estables. En la tradición *theravada*, lo único que posee el monje es su vestido y el cuenco donde recibe la comida que pide<sup>13</sup>. El cuenco es la imagen de su propio vaciamiento. Sólo si está vacío puede recibir. Recibir y despertar a la verdadera realidad incondicionada, que ella misma es vacío. En el budismo *mahayana*, los preceptos básicos aumentaron a diez. A los cuatro anteriores se añadieron: no mentir, no emborracharse, no hablar de los defectos ajenos, no ser envidioso, no enfadarse y perdonar a los demás, y no hablar mal de los "tres tesoros", que son el Buda, la doctrina y la comunidad. Si hubo que hacer voto de esto, es que se caía con frecuencia en estas faltas. Una vez más aprendemos que no debemos idealizar ningún estado. Toda institucionalización es una ayuda a la vez que un impedimento a vivir con radicalidad aquello mismo que se profesa.

## 7. LA VIDA RELIGIOSA ANTE LAS TRES GRANDES CONSTELACIONES RELIGIOSAS DE LA HUMANIDAD

La Vida Religiosa contiene en su nombre la profundidad y amplitud de sus posibilidades. Lo recibe del término "religión", palabra preñada de significados que al menos tiene dos etimologías: *religare* y *relegere*. Como *re-ligare*, las religiones son creadoras de vínculos con las tres dimensiones de la realidad: Dios, la comunidad humana y el mundo, lo que sido llamado la realidad cosmoteándrica (*cosmos-Theos-andros*)<sup>14</sup>. Como *re-legere*, son claves de interpretación del Misterio que sostiene esa misma realidad. Cada religión expresa a su modo esta triple vinculación e interpretación de lo existente. Hoy podemos comprender mejor que antaño que ninguna religión agota este Misterio. Aplicando todo ello a la Vida Religiosa, descubrimos las implicaciones que tiene su carácter religante y releyente

<sup>13</sup> Para ser más precisos, también posee una cuchilla de afeitar, una aguja para remendar su ropa y un filtro de agua para evitar beber pequeños seres vivos.

<sup>14</sup> Cf. RAIMON PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica*, Trotta, Madrid, 1999.

al salir al encuentro de otras tradiciones. Nos permite abrirnos a cómo cada tradición aporta una especificidad en el comprensión y religación con el Misterio.

Si tomamos a continuación nuestra otra denominación, Vida Consagrada, se abren todavía más posibilidades. "Sagrado" proviene de la raíz indoeuropea *sak-* que significa "conferir realidad". Consagrarse es ofrecerse a lo Real, tratar de adentrarse y de vivir en en la Realidad realmente real. Quien se consagra en una tradición determinada accede por su camino a lo Real y nada de lo real puede serle indiferente. Al contrario, está llamado a abrazarlo. Lo que está en juego es el desvelamiento de lo Es, no el territorio parcial de una determinada interpretación.

En el foro de las tradiciones religiosas podemos distinguir tres grandes constelaciones: las aborígenes o religiones de la naturaleza, las proféticas o religiones personalistas y las oceánicas o tradiciones orientales. Veamos en qué sentido la Vida Religiosa se puede dejar impregnar por cada una de ellas, y qué es lo que la consagración monástica puede aportarles a su vez.

### 7.1. Tradiciones aborígenes: El sacramento de la tierra

Lo más específico de las culturas indígenas es su vínculo con la tierra. Ello las hace más femeninas en sus símbolos y actitudes. Este instinto les lleva a respetar cada elemento de la naturaleza, cada planta, cada árbol, cada flor; piden permiso a la tierra cuando se la desgarran con el arado o cuando se cavan los cimientos de una casa. Todo ello no es superstición sino el modo de mantener vivo el vínculo sagrado que nos une con la Madre tierra.

La Vida Consagrada está capacitada para conectar con esta sensibilidad. Tenemos la oportunidad de abrirnos a la sabiduría de estas religiones ancestrales a través de nuestro voto de pobreza, que es un voto de contención, una opción por la no depredación del planeta. La austeridad nos posibilita el respeto por cada cosa o utensilio que llegue a nuestras manos. Nos ayuda a descubrir que la pobreza no es solo una cuestión de solidaridad, sino también de reverencia por cada objeto que utilizamos. La opción por los más desfavorecidos queda enriquecida por la dimensión ecológica que es capaz de venerar y agradecer el vínculo con la madre naturaleza.

De las religiones aborígenes podemos incorporar otro aspecto: la figura del chamán, una presencia marginal y a la vez central para la comunidad. Encarna el don de la curación y de la videncia, es decir, el conocimiento sanador. Su figura ambivalente, entre exaltada y discreta, cercana y esquiva, pragmática y contemplativa, canaliza los deseos y las aspiraciones más hondas de su pueblo. El chamán es capaz de interpretar lo invisible y para ello viaja por los tres mundos: el superior de los espíritus luminosos, el visible de la naturaleza y de los humanos, y el mundo inferior de las sombras. Estos tres niveles pueden considerarse desde diversos ángulos: míticamente se conciben como *lugares* donde moran los diversos seres, los superiores *arriba* y los inferiores *abajo*; psicológicamente, se refieren al supraconsciente, al consciente y el inconsciente; desde una perspectiva mística, tienen que ver con los distintos planos de conciencia y de elevación espiritual. El chamán es un *psiconauta* ("navegante del psiquismo") que viaja por esos tres planos a costa de arriesgar su vida para el bien de la comunidad. Convoca a la comunidad para transmitir su conocimiento. Esta curación no atañe sólo a la salud física, sino también a las conductas y actitudes del grupo. Relacionar todo esto con la vocación de la Vida Religiosa significa despertar su condición chamánica: ser sanadora de la comunidad porque no tiene miedo de perder su vida yendo hasta el fondo de los sueños de su gente. Ser capaces de descender a los infiernos personales o sociales para psiquismos y situaciones, tal como también se dice en nuestro credo: "Jesús descendió a los infiernos y resucitó al tercer día de entre los muertos". Este descendimiento y este ascenso es el movimiento mismo de la redención. La vocación a la Vida Religiosa significa estar dispuestos a vivir esta muerte y resurrección.

## 7.2. Tradiciones proféticas: El sacramento del hermano

Lo propio de las religiones abrahámicas (el judaísmo y el Islam, y el cristianismo, en tanto que participa del mismo linaje) es que la revelación de la trascendencia de Dios es inseparable de la revelación del sacramento del hermano. Esto implica la atención a las relaciones interhumanas y a velar por el restablecimiento de la justicia y la paz. “La justicia y la paz se abrazarán” anuncian todos los profetas del Antiguo Testamento y también el Islam. La denuncia profética de la injusticia proviene de la experiencia de un Dios justo que tiene entrañas de misericordia y que se conmueve por la viuda, el huérfano y el forastero, las tres situaciones de aquella época que representaban a los más desfavorecidos. Los textos más significativos los hallamos en: Is 3,14-15; 10,1-2; 32,6-7; Jr 5,28-29; Ez 16,49; 18,12-13; 22,29; Am 2,6-8; 4,1; 5,11-12; 8,4-8; Ml 3,5. El rostro del otro es un tú que pone límite a la insaciabilidad del yo. Los profetas recuerdan que la angustia del sinsentido se calma “cuando compartes el pan con el hambriento, recibes en casa al que no tiene techo y cubres al que está desnudo. Si no te apartas de tu semejante, entonces, brillará la luz como la aurora y tu herida se curará rápidamente” (Is 58,7-8). Jesús llevó hasta el extremo el valor de la solidaridad al identificarse con el pobre, el hambriento, el desnudo, el preso (Cf. Mt 25,31-45).

Por lo que hace al Islam, surgió como una revolución igualitaria en el sistema social de las tribus de Arabia. La *umma*, la comunidad islámica, establece un vínculo de fraternidad y de igualdad que no existía en la Arabia preislámica. El mensaje de Muhammad supuso un avance en la conciencia social y por ello fue perseguido por los caciques de las tribus dominantes de La Meca. Uno de los pasajes más bellos del Corán dice así:

“No adoréis a nadie más fuera de Dios. Tratad a vuestros padres con generosidad; si uno de ellos o los dos llegan a la vejez a tu lado, no les digas: “¡Uf!” ni les recrimines. Háblales con palabras amables. Extiende sobre ellos el ala de la humildad y di: “¡Señor mío! Sé misericordioso con ellos como ellos lo fueron conmigo cuando me criaron siendo pequeño”. Vuestro Señor conoce perfectamente lo que hay en vuestra alma y sabe si sois justos. Él es indulgente con los que se arrepienten. Dad lo que es justo al vecino, al pobre y al viajero, y no dilapidéis en exceso (...). No matéis a vuestros hijos recién nacidos por temor a la miseria. Nosotros proveeremos a ellos y a vosotros. Su asesinato es una gran falta (...). Dios ha declarado sagradas a las personas. No las matéis sin razón (...). No os acerquéis a la riqueza del huérfano, sino es con la mejor de las intenciones. Sed fieles al contrato. Dad la medida cuando midáis, y pesad con la balanza bien equilibrada (...). No recorras la tierra con insolencia, porque no conseguirás desgarrarla ni competir con la altura de sus montañas” (Corán 17, 23-39).

Encontramos muchas otras referencias del Corán sobre esta llamada a la justicia y a la solidaridad: 2,177. 215. 254. 271; 3,17. 191; 4,29. 36. 58. 69. 94. 135; 5,8. 12. 28. 55. 89; 6,151-153; 7,55-56. 204; 8,1-4; 9,71.119; 16,90-91; 17,22-38; 22,77-78; 26,55; 33,35; 42,37-39; 70,22-36; 73,20; 76,9-10; 83,18; 84,6; 89,17-20; 90,10-18; 93; 98; 103; 107.

La Vida Religiosa está llamada a encarnar este ideal de fraternidad, que pasa por la solidaridad con los más desfavorecidos. Desde el postconcilio, muchas congregaciones se han desplazado a las zonas marginales y conflictivas en los diversos países del mundo. En los años 60-80 tuvo su expresión en la teología y espiritualidad de la liberación. Hoy esta solidaridad pasa por incorporar una teología, espiritualidad y antropología de la reconciliación. En un mundo crispado como el nuestro, tanto entre civilizaciones, como en el interior de la sociedad y también en el interior de la Iglesia, la opción preferencial por los pobres está llamada también a ser una opción preferencial por los enemigos. El enemigo entendido como ese *otro* radical, que también participa del gran proceso de redención y

reconciliación de Cristo Jesús: "Cuando éramos enemigos, él nos reconcilió a todos consigo en la cruz" (Ef 2,16).

En nuestros días, difícilmente podría hallar un testimonio mejor que el de Christian de Chergé expresado en su TESTAMENTO:

Cuando un A-Dios se vislumbra...

Si me sucediera un día -y ese día podría ser hoy- ser víctima del terrorismo que parece querer abarcar en este momento a todos los extranjeros que viven en Argelia, quisiera que mi comunidad, mi Iglesia, mi familia, recuerden que mi vida estaba ENTREGADA a Dios y a este país.

Que acepten que el Único Maestro de toda vida no podría permanecer ajeno a esta partida brutal. Que recen por mí. ¿Cómo podría yo ser hallado digno de tal ofrenda?

Que sepan asociar esta muerte a tantas otras tan violentas y abandonadas en la indiferencia del anonimato. Mi vida no tiene más valor que otra vida. Tampoco tiene menos. En todo caso, no tiene la inocencia de la infancia. He vivido bastante como para saberme cómplice del mal que parece, desgraciadamente, prevalecer en el mundo, inclusive del que podría golpearme ciegamente.

Desearía, llegado el momento, tener ese instante de lucidez que me permita pedir el perdón de Dios y el de mis hermanos los hombres, y perdonar, al mismo tiempo, de todo corazón, a quien me hubiera herido (...).

Y a ti también, amigo del último instante, que no habrás sabido lo que hacías. Sí, para ti también quiero este GRACIAS, y este "A-DIOS" vislumbrado por ti. Y que nos sea concedido reencontrarnos como ladrones felices en el paraíso, si así lo quiere Dios, Padre nuestro, tuyo y mío.

¡AMEN! ¡INSHA ALLAH!

Argel, 1 de diciembre de 1993

Tibhirine, 1 de enero de 1994

Christian +

### 7.3. Tradiciones oceánicas: El sacramento del silencio

Por lo que hace a las religiones orientales, la Vida Religiosa puede recibir de ellas la interpelación a vivir una experiencia de Dios más apofática y una oración más silenciosa. Ante la tentación de reducir a Dios a los nombres e imágenes que proyectamos sobre él, nos invita a adentrarnos en una región más honda y a "dejar que Dios sea Dios". A partir del silencio de nuestras representaciones, podremos ser más capaces de abrirnos a su multiforme manifestación.

Lo propio de la experiencia oriental de lo divino es que Dios deja de ser un objeto o persona externa, para convertirse en la condición de posibilidad de todo lo que podemos pensar, sentir, ver o conocer. Este giro hacia la interioridad frente al impulso de exteriorización hace que, en el hinduismo, Dios se conciba como el Ser que contiene a todos los seres; en el budismo, como el Vacío matricial que contiene a todas las formas; en el taoísmo, como la "vía", "curso" o "camino" (*Tao*) a partir del cual y en el cual todo fluye. Este radical desasimiento de toda imagen de Dios que impide convertirlo en un objeto de nuestra mente está presente en nuestros místicos cristianos cuando hablan del Dios-más-allá-de-todo que habita la Nube del no-saber, o de aquellas noticias de Dios "toda ciencia trascendiendo". Lo que en el cristianismo es una llamada o una cima para unos pocos, en el diálogo con las tradiciones orientales se convierte en el punto de partida.

En el diálogo con las tradiciones de Oriente, la figura relevante es la del sabio o del maestro. El maestro es aquel que se ha adentrado en las regiones ignotas del espíritu y ha

sido testigo de la cumbre. Porque ha recorrido el camino puede guiar a otros por él. Si bien en todas las tradiciones no hay avance en la vida espiritual sin la guía de un maestro, tal vez sean las religiones orientales las que más han explicitado y desarrollado la importancia de este acompañamiento. Se lee en una Upanishad:

- Tráeme un fruto de esta higuera.
  - Aquí está, venerable maestro.
  - Pártelo
  - Lo he partido.
  - ¿Qué ves allí?
  - Estas pequeñas semillas -contesta el discípulo, mostrándoselas.
  - Por favor, parte una de ellas.
  - La he partido, venerable maestro.
  - ¿Qué ves en ella?
  - Nada, venerable maestro.
- El maestro le respondió entonces:
- Ese principio sutil que no percibes es el principio sutil de donde surge esta gran higuera. Créeme. Esa esencia sutil es el espíritu de todo eso. Ésta es la verdad, éste es el espíritu. Tú eres eso.
  - Instrúyeme más, maestro.<sup>15</sup>

El maestro es el que sabe ver lo que el discípulo es incapaz de percibir. Esta es una de las aportaciones más urgentes que puede hacer la Vida Religiosa a nuestra sociedad: ser testigo y maestra del Espíritu. Más que nunca se nos pide que sepamos acompañar hacia la profundidad de la vida interior. El atractivo que ejercen las tradiciones orientales en mucha gente se debe a esta capacidad de hacer crecer en la experiencia espiritual.

“En una ocasión un discípulo preguntó a su Maestro:

- Señor, en otro tiempo hubieron muchas personas que vieron a Dios, ¿por qué hoy no las hay?
- Porque no hay nadie que sea capaz de humillarse tanto - respondió el Rabino”.

De la tradición hasídica hebrea, Anónimo

“Para aprender el camino de la iluminación  
hay que conocerse a sí mismo.  
Para conocerse a sí mismo  
hay que olvidarse de sí.  
Olvidarse de sí es hacerse transparente a todo  
y dejarse iluminar por todas las cosas”<sup>16</sup>.

Budismo, Dogen, maestro *zen* del s.XIII

“La bondad suprema es como el agua  
que favorece todo y no rivaliza con nada.  
Ocupando la posición despreciada por los demás,  
está muy cerca del Tao.  
Su posición es favorable.  
Su corazón es profundo.  
Su palabra es fiel.  
Su gobierno está en perfecto orden.  
Cumple sus tareas.

<sup>15</sup> . *Chand. Up*, VI,12, 1, en: *Upanishads*, Ed. Siruela, Madrid 1995, p.94.

<sup>16</sup> Citado por: JUAN MASIÁ CLAVEL, *Budistas y cristianos. Más allá del diálogo*, Cuadernos Fe y Secularidad 39, Sal Terrae 1997, p.29.

Trabaja infatigablemente.  
No rivalizando con nadie,  
es irreprochable”.

Taoísmo, LAO TSE, *Tao Te King*, 8

“La intrepidez, la pureza de carácter, la estabilidad en el conocimiento y la meditación, la generosidad, el dominio de sí, el sacrificio, el estudio de los Vedas, el ascetismo, la rectitud moral, la no-violencia, la verdad, la ausencia de cólera, el renunciamiento, la calma, la ausencia de deseos, la dulzura, el pudor, la ponderación, la energía, la paciencia, la firmeza, la pureza, la benevolencia, la modestia, todos estos son los rasgos de quien ha nacido con una naturaleza divina”

Hinduismo, *Bhagavad Gītā* 16,1-3.

“Hay que hacer la guerra más dura, que es la guerra contra uno mismo. Hay que llegar a desarmarse. Yo he hecho esta guerra durante muchos años. Ha sido terrible. Pero ahora estoy desarmado. Ya no tengo miedo a nada, ya que el Amor destruye el temor. Estoy desarmado de la voluntad de tener razón, de justificarme descalificando a los demás. No estoy en guardia, celosamente crispado sobre mis riquezas. Acojo y comparto. No me aferro a mis ideas ni a mis proyectos. Si me presentan otros mejores, o ni siquiera mejores sino buenos, los acepto sin pesar. He renunciado a hacer comparaciones. Lo que es bueno, verdadero, real, para mí siempre es lo mejor. Por eso ya no tengo miedo. Cuando ya no se tiene nada, ya no se tiene temor. Si nos desarmamos, si nos desposeemos, si nos abrimos al hombre-Dios que hace nuevas todas las cosas, nos da un tiempo nuevo en el que todo es posible. ¡Es la Paz!”.

Cristianismo, Patriarca Atenágoras I (1806-1972)

## 8. EL COMÚN HORIZONTE DEL ABSOLUTO

En un momento de crisis de credibilidad y de significatividad de la Vida Religiosa y de las mismas religiones, por lo menos en Occidente, tal vez estas páginas hayan podido dejar en nosotros la convicción —o la esperanza- de que el encuentro con aquellos y aquellas que sienten la misma atracción por el Absoluto en las demás tradiciones puede resultar beneficioso para todos. La Vida Religiosa ofrece a la Iglesia ser puente y umbral para el encuentro con las demás religiones porque participa de esta vocación radical. Esa llamada del Absoluto despoja y libera de tal modo que convierte al ser humano en un ser abierto y lo dispone para el encuentro con el otro y le da claves para comprender su experiencia humana más profunda.

Esta consagración aporta al mundo y a nuestra generación tres modos de estar y de existir:

1. La contemplación y la búsqueda de silencio recalifica nuestras palabras y acciones dándoles mayor profundidad y lucidez, lo cual responde al anhelo de experiencia espiritual y de interioridad de nuestros contemporáneos.

2. La solidaridad que proviene de estar libres de las propias libidos (tener, querer y poder) permite atender con audacia y prontitud las necesidades ajenas, lo cual nos permite estar cerca de los diferentes movimientos sociales que conspiran por un mundo diferente.

3. La sobriedad en el uso y consumo de los bienes de la tierra despierta la veneración por lo que ella nos concede, lo cual nos hace participar de la sensibilidad ecológica tan urgente para el planeta.

Hemos visto cómo estos tres rasgos están en relación con las tres grandes configuraciones religiosas de la humanidad. Todo ello conlleva un estilo de vida que necesita tanto de testimonios que lo encarnen como de maestros que lo sepan transmitir.



Recapitulando, podemos concluir con tres convicciones fundamentales:

1. En relación con el pasado, necesitamos tener hondas raíces en nuestra tradición y en la memoria de nuestro legado. La Vida Consagrada está llamada a mostrar que, cuanto con más fidelidad nos vinculemos con los propios orígenes, más universales podemos llegar a ser. Pero, a la vez, por el voto de pobreza hemos de desprendernos de la tentación de quedar encerrados en identidades blindadas y convertirlas en oblativas.

2. En relación con presente, estamos llamados a acoger las manifestaciones de Dios en su expresión pluriforme. Esta mirada acogedora y respetuosa está intrínsecamente relacionada con el voto de castidad en cuanto que permite descubrir lo más puro que hay en las demás tradiciones.

3. En relación con el futuro, estamos llamados a una escucha desde abajo, desde la mayor humildad y desde los pequeños, renovando la reconciliación una y otra vez entre las diferentes tradiciones religiosas. Esta confianza y esperanza está en relación con el voto de obediencia, el cual nos impulsa a estar siempre atentos para saber interpretar los signos, que son diversos en cada tiempo.

En definitiva, estamos llamados a testimoniar que cuanto más profunda es la experiencia de Dios, más libre se está para traspasar los recintos que nosotros mismos hemos construido, tal como Cristo Jesús murió y resucitó en los extramuros de Jerusalén, en una pascua incesante.

Todo ello nos abre a un Dios siempre mayor y a la vez siempre más cercano. Esta cercanía está presente en la extrañeza de quien creíamos lejano. Salimos de nuestras categorías hacia las del otro, que es imagen del Otro. Las nuevas fronteras consisten en que no haya fronteras. Vamos al Otro por el otro y el Otro nos sale al encuentro en los otros. No puede haber demarcación del territorio para los que van en pos del Absoluto. Porque entonces ya no buscamos el Absoluto, sino una determinada configuración en la que Dios queda constreñido y empequeñecido. Las fronteras que estamos llamados a desplazar son las de la profundidad, en busca de una experiencia cada vez más honda y amplia de Dios, de modo que podamos ir alcanzando ese Centro donde todo converge. Una profundidad y una amplitud que a la vez, son una elevación. Como decía Teilhard de Chardin, "todo lo que se eleva, converge".

## 9. EL MONACATO ACTUALIZADO E INTERIORIZADO

Hasta aquí hemos presentado las formas clásicas del monacato. Nuestro tiempo vislumbra nuevas manifestaciones. Por eso siguen apareciendo nuevas comunidades, de carácter más laico, e incluso de carácter interreligioso, que beben de diferentes manantiales que brotan de la única Fuente. En un mundo secularizado, urbanita y cambiante como el nuestro, seguirán teniendo sentido las comunidades monásticas tradicionales, y será sanador atravesar el umbral espacio-temporal de un monasterio. Pero también será necesario que aparezcan formas de vida monástica más anónimas, plantadas en el corazón de las ciudades. Paul Eudokimov (1893-1980), teólogo ruso, ya habló hacia los años setenta de la necesidad de un monacato interiorizado<sup>17</sup>. Del mismo modo, tan importante es que la vida monástica preserve lo más puro de la tradición a la que pertenecen, como que nazcan nuevas formas de vida donde se comparta lo que es común a todas ellas. Hugo Enomiya-Lassalle (1898-1900), jesuita que inició la práctica zen y abrió un linaje cristiano dentro de la tradición Zen, escribió en su diario en 1968: "El monje quiere convertir todas las religiones en una sola" (19-11-1968)<sup>18</sup>. No es que lo quiera, sino que lo vive y lo siente como una llamada inaplazable. Quizás esta será una de las vías de encuentro interreligioso: reunir en una vida en común, donde las tradiciones, aportando sus legados, sean trascendidas por el Misterio siempre más grande, por el Uno que convoca la diversidad y que, sin anula • lar-la, la abraza en una profundidad más allá y más acá de lo que ahora conocemos.

<sup>17</sup> Cf. PAUL EUDOKIMOV, *El amor loco de Dios*, Ed. Narcea, Madrid, 1992.

<sup>18</sup> URSULA BATZ, *Hugo Enomiya-Lasalle. Una vida entre dos mundos*, DDB, Bilbao, 1999.