
Bases cívicas y religiosas para la convivencia entre religiones

Xabier Etxeberria

El actual fenómeno de inmigración que ha emergido con fuerza en España en los últimos 20 años, está implicando diversas cuestiones. Una de ellas es que cambia el panorama religioso. Centrándonos especialmente en las “religiones institucionales” y no considerando de momento la población agnóstico-atea, puede decirse que de una sociedad con dominancia decisiva de la religión católica –con su pluralismo interno–, acompañada de la presencia minoritaria del protestantismo y el judaísmo, se ha pasado a otra en la que se asienta de modo significativo el islam, pero también la Iglesia ortodoxa y nuevas formas de vivenciar el catolicismo, a través de aportaciones como la latinoamericana o la polaca. La influencia budista e hinduista, creciente, se expresa más bien en formas desinstitucionalizadas, pero empiezan a aparecer también esbozos institucionales aquí y allá.

En estas líneas no me propongo precisar el alcance y sentido social de este fenómeno (es una tarea que se asume en los trabajos precedentes). Persigo el objetivo preciso de definir las bases cívicas, abiertas a las más propiamente religiosas pero en la medida en que apoyan el civismo, que deben tenerse como referencia para estimular una convivencia adecuada entre los

Xabier Etxeberria Mauleon (Bilbao), catedrático de Ética en la Universidad de Deusto.

colectivos implicados en esta específica pluralidad que es la pluralidad religiosa, alentada decisivamente entre nosotros por la inmigración –dato que no habrá que olvidar.

En principio podría decirse que esta tarea está ya realizada en buena medida: tenemos, en efecto, la ética civil, sobre la que se ha debatido y escrito mucho, que se nos propone como la reguladora del conjunto de la diversidad social, incluyendo en ella a la diversidad religiosa como una más a estos efectos. Ciertamente, no habrá que ignorar lo que esta ética nos propone. Pero mi perspectiva pretende ser algo distinta, aunque la entiendo complementaria. Voy a tratar de precisar esas bases cívicas teniendo decisivamente presente tanto el hecho religioso en sí como los conflictos fundamentales que ha generado el que ese hecho se haya expresado y se exprese en formas plurales. Ante esta matización podría argüirse de nuevo que, en realidad, la ética civil fue surgiendo precisamente de la búsqueda de propuestas positivas para los conflictos religiosos. También asumiré este dato, pero no para pedir a las religiones que se aparquen para que sea sólo la racionalidad compartida la que siente esas bases de convivencia, sino para convocarlas expresamente a fin de que aporten a ella lo que esté en su mano aportar desde lo que son.

1. El hecho religioso y su ambivalencia para la convivencia

Para situar adecuadamente la perspectiva de convivencia propia del pluralismo religioso conviene que recordemos las dimensiones fundamentales implicadas en toda religión. Siguiendo con cierta libertad y algunos complementos al fenomenólogo Wach¹, las presento por mi parte del siguiente modo:

En el fondo o raíz de todo hay que situar la *experiencia religiosa*, la apertura vivencial del ser humano a la Realidad esen-

¹ Véase su *Estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires, Paidós, 185-210. Lo retoma J. MARTÍN VELASCO, a quien tengo presente, en "Religión y moral: un diálogo permanente", en *Isegoría*, 10 (1994).

cial o plena, que desborda la perspectiva racional-empírica y al propio ser humano en su contingencia, que se manifiesta como *contemplación* y que se expresa, sólo precaria e imperfectamente, a través del lenguaje *simbólico-metafórico*. El ateo puede pensar que es ilusoria; para el creyente es lo más decisivo de su vida y del sentido. Esta experiencia se desarrolla en las religiones a través de tres dinámicas interrelacionadas:

- La que tiene que ver con el *pensamiento*, concretándose en las *creencias*. A este respecto es importante la distinción de Panikkar entre fe, o experiencia propiamente dicha, y creencia, o articulación intelectual de esa experiencia (con frecuencia, en forma de racionalización de la expresión simbólico-metafórica). Es normalmente en este nivel en el que se plantea la cuestión, tan problemáticamente relevante para nuestro tema, de la *verdad*.
- La que tiene que ver con la *comunidad*, con el hecho de que fe y creencia se estimulan, se viven y se difunden en grupos que la propia fe aglutina, con consistencia también decisiva para las personas cuando tanto la fe como la comunidad son vivas. La comunidad, a su vez, precisa formas organizacionales que suponen la plasmación *institucional* de una religión, en la que, entre otras cosas, se administra el *poder* –algo necesario y con graves riesgos.
- La que está orientada a la *acción*, entendida en un sentido amplio que engloba: 1) la dimensión cúlrico-celebrativa de la fe, con sus *ritos* diversos; 2) la dimensión comunicacional hacia el exterior de la fe y las creencias, para que se difundan –la *misión*–; 3) la dimensión conductual en la vida cotidiana y social y en las relaciones implicadas en ella, a través de orientaciones y preceptos –*moral*– considerados necesarios para facilitar la experiencia –por ejemplo, propuestas ascéticas– y/o vistos como expresión del servicio a los demás implicado en lo que significa creer.

Éste sería el esquema formal aceptablemente válido para todas las religiones. Quiero recordar que es un esquema de elementos interrelacionados, no de compartimentos más o menos

estancos. Luego, las concreciones de cada nivel, incluyendo el núcleo simbólico-metafórico que pretende balbucir la experiencia, y las formas de interrelación entre ellos, son múltiples y variadas apareciendo así las diversas religiones, con sus diferencias y hasta sus oposiciones. Y es precisamente en este momento cuando se plantea el problema de la convivencia entre ellas. Problema que tiende a polarizarse en los siguientes nudos:

- Históricamente el referente más conflictivo ha sido el de la verdad, aplicado especialmente a las creencias y con menos frecuencia a las pautas morales, cuando se ha entendido que debía imponerse al *error* forzando a la *libertad*.
- Lo que ha sucedido tanto al interior de los ámbitos poblacionales de cada religión –con los herejes y los “desviados”– cuanto en la proyección exterior de las religiones hacia los miembros de otras confesiones o no creyentes –difusión de la fe apoyada en la fuerza–.
- Lo que ha fomentado decisivamente la intensidad y violencia de la conflictividad ha sido la institucionalización de las religiones y las alianzas, en ocasiones las simbiosis, de éstas con las instituciones políticas.

Toca al análisis social e histórico precisar el alcance real de estos nudos, en cada religión, en cada variante de la misma, en cada momento histórico y lugar. Sin ocultar la verdad y sin hacer generalizaciones falsas y peligrosas. Ahora bien, ello no debe ocultar que, por otro lado, también se encuentran en las religiones y en los creyentes fuerzas decisivas para fomentar la convivencia pacífica y solidaria, y que esas fuerzas han actuado y actúan.

- Muchos núcleos simbólico-metafóricos, cuando son expresados y acogidos como tales, revelan con gran expresividad que esa Realidad plena a la que remiten y en la que el creyente se siente acogido es inasible por los humanos, desborda todas sus racionalizaciones, por lo que no podría aplicarse a ella de formas duras la categoría de verdad clara, distinta y total. Es más la tímida verdad que sugiere, en la confianza de que apunta en la buena dirección y en la

conciencia de que se participa de ella no con un mero asentimiento intelectual sino con una entrega confiada. Lo que supone un antídoto decisivo contra toda pretensión de imponer una verdad que se poseería.

- Quien está empapado de este modo de vivencia religiosa, puede plantearse difundirla, pero siempre en el respeto, como expresión de solidaridad. Como se dice en la primera carta de Juan (1,1-4): os comunicamos lo que hemos contemplado para que nuestro/vuestro gozo sea completo.
- El amor que ha ensamblado a muchas comunidades religiosas, apoyado en la llamada al servicio inherente a la fe, ha sido y es una fuerza poderosa para fomentar la justicia y la solidaridad. La entrega desinteresada a los otros, desbordando a la propia comunidad para alcanzar a todo ser humano, es algo central en muchas vivencias creyentes. Curiosamente, aunque las normatividades morales más precisas de las religiones –las más duramente institucionalizadas– pueden ser muy desiguales y con frecuencia anticívicas, en los grandes referentes coinciden de modo notable y en un sentido cívico. En concreto, bastantes de ellas han expresado explícitamente uno de estos mandatos genéricos clave, el de la regla de oro, ya sea en negativo apuntando a las bases del respeto (no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti), ya sea en positivo, desbordando el respeto en reciprocidades solidarias (trata a los demás como quieras ser tratado).
- Con cierta paradoja, la institucionalización religiosa que hace posible agrandar la violencia es también la que ofrece la vía para hacer más eficaces las bases de la convivencia solidaria común. Todo depende de cómo se materializa, de qué estrategias adopta, de qué alianzas busca.

¿Cómo abordar esta casi contradictoria constatación de que las religiones son fuente poderosa tanto de violencia como de convivencia? No vale aquí la salida fácil de que el mal no está en las propuestas religiosas sino en los creyentes que no las siguen, aunque sea cierto que eso sucede con frecuencia. El

escándalo más radical está en que se ha hecho mucho mal, se está haciendo mucho mal, precisamente pretendiendo ser radicalmente fiel a los mandatos y las verdades que las religiones proclaman a través de sus instancias institucionales o sus liderazgos. ¿Qué convendría promover para que las religiones fueran agentes firmes de promoción de la convivencia entre los creyentes y en general en la ciudadanía?

Para tratar de responder a esta pregunta voy a ir retomando los grandes valores que han ido saliendo al presentar el hecho religioso, a fin de plantear cómo pueden ser promovidos de forma fiel a la experiencia religiosa y a la vez en expresiones armonizadas con la ética cívica. De modo más inmediato se han ido poniendo en juego los valores de verdad, paz-convivencia, libertad, justicia-solidaridad. De modo más implícito están otros también relevantes: diálogo y cooperación.

2. Deber de verdad religiosa, derecho a la libertad religiosa y convivencia entre religiones

He avanzado ya que las religiones han estimulado la violencia en vez de la convivencia cuando han rigidizado en formas fundamentalistas las creencias, concibiéndolas como única verdad, toda la verdad, inmutable verdad sobre el sentido último de la realidad y la orientación del comportamiento. Esta postura ha conducido —conduce—, como se sabe, a la “santa intolerancia”, lo opuesto, precisamente, a lo que entendemos por civismo

Recordemos que, en su sentido primigenio, tolerar significa soportar un mal sin intervenir contra él aun teniendo poder, porque se entiende que hay buenas razones para ello. La tolerancia se considera moralmente positiva: 1) cuando no se ejerce sobre lo que es definido como intolerable —el supremo mal—; 2) cuando las razones por las que se tolera se consideran buenas razones morales.

Pues bien, en el enfoque fundamentalista de la verdad religiosa se argumenta que: las otras religiones y las herejías y cismas de la propia son sólo expresión del error; que ese error es el

intolerable más propio, porque choca de lleno contra el máximo bien; por lo que hay que enfrentarse a él con todo el poder que se tiene, sin concederle ningún margen de tolerancia. Sabemos lo que este enfoque trae como consecuencia: persecuciones de todo tipo, Inquisición, guerras de religión, etcétera. Con lo que la falta de convivencia ciudadana se nos acaba expresando fundamentalmente como falta de convivencia entre religiones.

La ética cívica surge en Europa tratando de enfrentarse a esta dinámica. Si las religiones se muestran fuente de conflicto, y si un bien básico irrenunciable es la convivencia en paz, habrá que apartar a las primeras de la esfera pública y buscar otras referencias para garantizar el buen “vivir juntos”. Y si el problema está en la afirmación dogmatizada de la verdad, habrá que sustituir la centralidad social de este valor por otro. La combinación de la afirmación de este nuevo valor central –la libertad del individuo– y la resituación de la vivencia religiosa en la esfera privada de la pluralidad de opciones, traban lo que entendemos por tolerancia moderna ilustrada. En ella lo intolerable, aquello sobre lo que es legítimo ejercer el poder coactivo, no es ya el error, sino la obstaculización de las libertades. Del deber de verdad por la vía de la imposición cuando resulte necesario, se pasa al *derecho humano universal* a la libertad por la vía del respeto y de la protección pública cuando sea preciso.

El esquema mostró una relevante funcionalidad para lograr la paz social y, además, resaltó el valor decisivo de la autonomía individual. Y lo hizo controlando a las religiones, marginándolas en este sentido, no apoyándose en ellas. Les pidió, en efecto, asistido además por la fuerza de la ley, que no intervinieran en la esfera pública y que al funcionar en la dimensión comunitaria de la esfera privada respetaran también el principio de libertad no coaccionando a sus miembros. Por otro lado, en ese contexto, la diferencia religiosa, de ser lo intolerable por excelencia, pasó a ser algo llamado a ser tolerado, además por muy buenas razones morales –la paz y la libertad–, y en su sentido más literal, esto es concebida esa tolerancia como “soportar” lo que seguía siendo “error” de las otras religiones.

En este nuevo enfoque, desde el punto de vista social y público, la afirmación dura de la verdad única se diluye en la afirmación de la relatividad: la consistencia de la verdad religiosa pasa a depender, a este nivel, de la subjetividad libre de quien la asume, que debe verse libre de toda presión. Con lo que, por un lado, se acepta como legítima la pluralidad y, por otro y complementariamente, se reconoce el “derecho al error”.

¿Cómo cabe resumir hoy esta propuesta moderna? A las religiones, tanto pensando en la convivencia social como en la interreligiosa propiamente dicha, hay que exigirles, como mínimo, que acepten lo decisivo de ese esquema. Y que para ello se transformen internamente en lo que tengan que transformarse. Hay, con todo, un punto del mismo que pide clarificaciones, el que tiene que ver con el relegamiento de las religiones a la esfera privada. En el fondo, está ahí en juego la cuestión decisiva de la laicidad. No voy a pretender abordarla aquí, porque desborda el objetivo pretendido. Me limito por eso a hacer dos apuntes mínimos:

- En primer lugar, es muy conveniente distinguir, además de la esfera privada y la pública, la esfera social, aquella en la que las organizaciones, no situándose propiamente en el espacio estatal, buscan expresamente el interés público generalizable: las organizaciones religiosas pueden estar ahí, además de estar en la esfera privada, mostrando que no son mera privacidad, que tienen algo que aportar al conjunto de la sociedad.
- En segundo lugar, dada nuestra condición de ser sujetos individuales y colectivos —ciudadanos en Estados— condicionados por nuestra historia y nuestra cultura, debe aceptarse que caben como legítimos varios modelos políticos en relación con la laicidad, que suponen la asunción más estricta o más moderada de ésta. Ahora bien, en mi opinión, si el poder político debe estar preocupado por encontrar el modelo que mejor armonice a la vez los valores de la laicidad y la realidad histórico-social-cultural del país, las organizaciones religiosas, en aras de la autenticidad e indepen-

dencia, deberían plantearse avanzar hacia los modelos más consistentes de laicidad. Como puede constatarse, con frecuencia pasa lo contrario.

Este esquema de ética cívica, tal como lo he presentado, es ciertamente un esquema surgido en marcos culturales occidentales. Pero resulta que ahora, debido a la inmigración, nos estamos encontrando con un pluralismo religioso en el cual algunas religiones –cristianas y judía–, en unos casos empáticamente y en otros a trancas y barrancas, han asumido lo grueso del proceso ilustrado, mientras que otras religiones no han atravesado, de

modo generalizado e institucional, ese proceso.

Ante la exigencia de que dicho esquema sea la base mínima para la convivencia social e interreligiosa,

La convivencia entre las religiones debe basarse en el reconocimiento mutuo del derecho a la búsqueda libre de la verdad

puede aducirse que se trata de un particularismo occidental que no debe tener pretensiones de imponerse a todos. Tampoco voy a entrar aquí en el complejo debate de lo universal y lo particular. Sólo quiero resaltar que, si bien hay que purificar de culturalismos no universalizables a lo nuclear universalizable del derecho humano a la libertad, ello no debe servir para debilitarlo sino para robustecerlo.

La primera idea básica respecto a la convivencia interreligiosa es, pues, que debe basarse en el reconocimiento coherente, por parte de todas las opciones en juego, del derecho a la búsqueda libre de la verdad en este campo del sentido último de la realidad. Reconocimiento que implica que se garantizan a todas las personas, de modo equitativo, las condiciones sociales de posibilidad de cara a la misma.

3. Experiencia de verdad religiosa dialógica y convivencia entre religiones

Si desde una perspectiva cívica general, especialmente laica, lo planteado en el punto precedente puede resultar suficiente, desde la vivencia propiamente religiosa tiene algo de frustrante. Con esto me estoy refiriendo al hecho de que se da a entender que las religiones son algo *en sí mismo* peligroso, que debe ser controlado por instituciones que se remiten a valores *en sí* externos a ellas. Esto es frustrante, en primer lugar, porque parece contradecir lo que implica la vivencia religiosa: si en ésta se “toca” el sentido último, ¿cómo aceptar que algo supuestamente ajeno a él lo condicione de esos modos tan decisivos? Resulta también decepcionante, en segundo lugar, porque parece evidenciar la incapacidad de las religiones para ofrecer su contribución propia a la convivencia armonizada de colectivos plurales. Además, y en tercer lugar, aunque esto se haya pensado con menos frecuencia, también debería frustrarnos el que la relación interreligiosa que se presupone en el esquema descrito es la de la tolerancia mutua de mundos de sentido supuestamente irreconciliables, aquélla que implica que las otras religiones son, por sus contenidos, no un bien sino un mal a “soportar”, que se tolera porque, de todos modos, se sustenta en las opciones libres, que implican un valor en cuanto ejercicio de la libertad.

Frente al pesimismo respecto a lo religioso que rezuman estas consideraciones, no pretendo oponerme a ellas afirmando ingenuamente lo contrario, que lo religioso como tal –esto es, en la interrelación de dimensiones que lo componen– es una aportación positiva a la convivencia². Entiendo que lo adecuado es remitirse a la ambigüedad de la que hablé antes, a fin de trabajarla de formas tales que, de la propia dinámica interna de la

2 Baste un pequeño ejemplo del caso católico que nos lo recuerda. El papado y el conjunto de la jerarquía se opuso al reconocimiento del derecho a la libertad de conciencia, de expresión, de religión, condenándolo con palabras durísimas engarzadas con supuestas exigencias divinas, hasta 1963-65 (con el papa Juan XXIII, el concilio Vaticano II).

vivencia de fe y de sus apoyos institucionales, emerjan fuerzas para esta convivencia buscada, tanto a nivel interreligioso como a nivel general. Mi tesis a este respecto es que cuando profundizamos en la autenticidad de la vivencia religiosa orientamos a ésta a ser por ella misma factor significativo de convivencia, clarificamos la ambigüedad afianzando su lado más positivo —sin olvidar que la posibilidad de derivas negativas sigue estando ahí, en una lógica que también puede ser llamada religiosa.

Para desarrollar lo que supone esta tesis, conviene volver a la cuestión de la verdad, la misma que ha sido motivo de violencia³. La primera consideración a tener en cuenta es que si la verdad tiende a ser asignada a la formulación de las creencias y de los sistemas de normas, en lo que significa propiamente la vivencia religiosa hay que recordar que dichas formulaciones emanan de la experiencia de lo divino y están al servicio de ella. Por tanto, el acento decisivo debe ponerse en ésta y en el lenguaje que la menciona: el propiamente místico.

Según esto, la verdad más originaria es la que late en la experiencia que constituye lo religioso, la que se muestra en medida decisiva apofática, la que, a pesar de ello, se atreve a expresarse en formas simbólico-metafóricas porque quiere abrirse a la comunicación, pero siendo consciente de sus limitaciones (junto a sus riquezas). Ya adelanté que una verdad así, que se vive más que se proclama, tiende a ser plenamente consciente de la inasibilidad de lo divino y de la decisiva actitud de receptividad que supone. Esto es, tiende a generar una actitud humilde respecto a las propias percepciones, respetuosa de otras percepciones y dispuesta a aprender de ellas. Empieza a emerger así no sólo una verdad consciente de sus límites sino una verdad que, por aquello a lo que remite, se ve necesitada de ser dialógica.

3 También podría purificarse la vivencia religiosa para hacerla internamente adecuada a la convivencia analizando la dinámica de la convicción. Es lo que he hecho en “La problematización de las relaciones entre convicción religiosa y derechos humanos”, en ÁVILA, A. (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, Estella, Verbo Divino, 2006, 397-418.

De todos modos, en relación con la convivencia, la prudencia y el discernimiento se imponen incluso a este nivel. Un estudioso de la mística tan riguroso y empático como Panikkar, nos advierte en efecto de que también “hay fanatismos místicos. La mística no está exenta de peligrosidad, como todo lo real”⁴.

Dado que, en cualquier caso, la verdad que se comunica tiene algo de proposicional, tenemos que remitirla tanto al lenguaje simbólico de la experiencia como al lenguaje de las creencias más formalizadas, e incluso al de las teologías como “inteligencia de la fe”. ¿Cómo abordar en las relaciones interreligiosas esta referencia a la verdad de modo tal que no suponga dominación-imposición de la más fuerte socialmente sino que sea expresión ejemplar de convivencia?

**No resulta admisible
para ninguna religión
considerar que sólo
en ella hay salvación**

Como reacción al pasado de dominación, especialmente ejercido por el cristianismo, ahora se está tendiendo a ir en algunos ambientes hacia el otro extremo de relativización de la cuestión de la verdad. Por ejemplo:

- Indicando que lo único que cuenta es la experiencia desnuda de lo divino o de la Realidad última, y que es indiferente el modo simbólico con que se la nombra e interpreta. Pero con ello se ignora la relevancia de las mediaciones específicas para la propia experiencia, que no son indiferentes y que nos remiten a las diversas tradiciones religiosas.
- Defendiendo que debemos igualar todas las propuestas religiosas en lo relativo al valor de verdad, pues éste sería el único modo de acabar con los sentimientos de superioridad a favor de la nuestra y con la correspondiente tendencia a la

4 En *De la mística. Experiencia plena de vida*, Barcelona, Herder, 2005, 94.

dominación. Pero tal propuesta imposibilita avances reales en la búsqueda de la verdad, en la búsqueda de una menor inadecuación del mensaje religioso al Misterio al que apunta.

- Postulando que nos centremos en lo que nos une, lo que tenemos en común, y que pongamos en sordina lo que nos diferencia, lo que puede crear conflictos. Es cierto que dada la radicalización con que nos hemos enfrentado a partir de nuestras diferencias, es bueno comenzar explorando lo que nos une, descubriendo que es bastante más de lo que pensábamos, celebrándolo conjuntamente y apoyándonos en ello para iniciativas compartidas. Pero quedarnos en lo que nos une es renunciar a dialogar en torno a las riquezas existentes en lo que nos diferencia, que son decisivas; es incluso renunciar al diálogo mismo y a las transformaciones que puede aportar –no hablaríamos para avanzar a través de la mutua interpelación, sino sólo para concretar lo que nos une; ¿manteniéndolo indefinidamente sin transformarlo?

Como puede verse, la alternativa a la lucha de dominación entre las religiones no reviste fórmulas fáciles. Debe ser trabajada en la reflexión y en la praxis. Implica entrar a fondo en lo que supone el diálogo interreligioso. Centrado como estoy en el tema de la convivencia, no me voy a adentrar en él. Me limito, por eso a resumir la propuesta que hace en torno a la verdad y las religiones Torres Queiruga⁵, porque la considero equilibrada y, además, referencia útil para dialogar a partir de ella. Sin ánimo de sintetizarla en la complejidad de su argumentación, resalto sus tesis más básicas en vistas al proceso discursivo que estoy siguiendo, acomodándolo por tanto a él –lo que inevitablemente implicará ciertos retoques y añadidos que entiendo no la falsean–:

- Para ninguna religión debería resultar ya admisible que considerara que sólo ella tiene revelación verdadera, que sólo en ella se encuentra la salvación.

⁵ En *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2005.

- Ninguna religión debería considerar que posee la expresión de la verdad total sobre Dios. Lo absoluto sólo le concierne a Él. A los humanos nos corresponde la tarea de abrimos a su presencia en la humildad y en el gozo, en la conciencia de que la acogida que se exprese en cualquier religión –incluida la nuestra– será siempre parcial y limitada.
- Todos tendríamos que defender consecuentemente la tesis de que “todas las religiones son verdaderas”, en el sentido de que en todas ellas se manifiesta la presencia salvífica y reveladora del mismo Dios, en todas ellas emerge alguna dimensión de lo que Dios trata de revelar a todos.
- Eso no debería significar que igualamos a todas las religiones desde una perspectiva estrictamente relativista (ni que igualamos las variaciones que se dan dentro de una determinada religión, por ejemplo la nuestra). Quien asume lúcida y libremente una religión concretada de un cierto modo, no tiene que hacerlo por la mera contingencia de que se trata de la religión en la que fue socializado, sino porque encuentra en ella, globalmente hablando, una preferibilidad mayor respecto a las otras. Es inherente a lo cristiano, por ejemplo, confesar la plenitud y definitividad del misterio teándrico de Cristo y del Dios que nos revela; o para el musulmán, asumir la definitividad que aporta el mensaje de Mahoma.
- Es ilógico deducir de esta conciencia una superioridad. Primero porque está dispuesta a comprender y acoger dinámicas similares en los otros. Y segundo porque la vivencia religiosa implicada en ella experimenta la apertura al Misterio mediada por una religión concreta, como don plenamente gratuito –“no por nuestros méritos”–, del que aflora el deseo de comunicarlo con la misma conciencia de gratuitidad, en la apertura a recibir los dones que le vienen de las otras religiones, en la conciencia de que la “honestidad” de las personas con Dios, con la Realidad plena, es algo que desborda las pertenencias religiosas concretas.
- La definitividad antes mencionada se refiere a los rasgos fundamentales de afirmar el Misterio. Lo que significa que,

incluso confesándola, se concibe a la propia religión necesitada de perfeccionamiento, de correcciones y desarrollos, que pueden venirle de las otras e, incluso en determinados aspectos, sólo de las otras.

- De todo ello se desprende que la actitud inherente a dinámicas religiosas de este tipo es la de diálogo y comunión entre ellas, desde la disposición a aprender mutuamente, a reformarse con el apoyo de la interrelación. Y esto, en los diversos niveles que se precisaron en su momento: el del núcleo simbólico, el de las creencias, el del culto, el de la moral, el institucional... Es este diálogo bidireccional el que sustituye, el que transforma, a la tradicional misión unidireccional.

Como es fácil concluir, con un enfoque así de la verdad no sólo ésta no crea problemas para la convivencia interreligiosa, sino que la impulsa decididamente, porque la necesita por su propia dinámica interna. De este modo, lo que se había mostrado intrínsecamente perturbador para esta convivencia, pero que quizá se creía que formaba parte del único e inevitable modo de ser de la verdad religiosa, pasa a ser intrínsecamente positivo. Gracias a una reconversión del enfoque de la verdad que tiene que ser visto como una purificación de la experiencia de fe.

Una con-vivencia de esta naturaleza en los procesos de verdad abierta a lo inter-religioso, apoya además la convivencia cívica en general, porque puede ser vista como referencia relevante para afrontar las otras pluralidades sociales en torno al pluralismo moral y político, aunque cada uno de ellos tenga sus especificidades.

Este enfoque, además, complejiza para bien el esquema de tolerancia liberal planteado en el punto precedente. En este esquema, cada religión tolera a las otras aunque las considere erróneas, por respeto a la autonomía de quienes las eligen, con tal de que se trate de religiones que no son intolerantes. En la nueva propuesta a partir de la experiencia compartida de verdad, se mantienen en cierto sentido estos supuestos, pero se añade un tercero decisivo:

- Tenemos que seguir siendo críticos con aquellas propuestas religiosas que no respetan los derechos civiles de las personas y que, por eso precisamente, no quieren entrar en diálogo sincero. Y emplear incluso, cuando se precise, la coacción democrática en formas respetuosas con esos derechos. Ahora bien, si las religiones entran en la dinámica de verdad descrita, por definición respetan esos derechos, por definición experimentan que esos derechos no vienen simplemente de fuera, sino que emergen de la propia experiencia de fe en búsqueda.
- Tenemos que respetar los que consideramos errores de los otros, si responden a su elección y no suponen violencia para las libertades de nadie, no en cuanto errores, sino en cuanto opciones libres. Lo que pasa es que en la búsqueda compartida de verdad lo que intentamos es, antes que nada, hacer diálogos clarificatorios para ayudarnos a detectar los errores y a superarlos. Del mero respeto distanciado se pasa a la interpelación mutua motivada por la conciencia de compartir el objetivo último: abrirse al Misterio de Dios y a lo que ello pueda significar para la vida personal y social.
- El elemento novedoso es que la dinámica decisiva no es la de “soportar” el error (ni siquiera la de ayudarnos mutuamente a enmendarlo), porque no es esto lo que se persigue prioritariamente en el acercamiento a otras religiones. La dinámica decisiva es ahora la de “abrirse” sinceramente a la verdad del otro, mientras se ofrece con humildad la propia.

En las últimas consideraciones queda sugerido que en lo que se está planteando no sólo se transforma la referencia a la verdad y con ello el apoyo a la convivencia, sino que en el fondo se transforma igualmente la referencia a la libertad. Se asume, por supuesto, el postulado liberal de que también para la verdad religiosa hay que tener presente que es la libertad la que busca la verdad y no la verdad la que se impone a la libertad con la fuerza institucional que la sostiene. Pero se va más lejos. Se empieza a ver que la propia libertad es connatural no sólo al hecho de optar por la fe –con frecuencia en la forma de consentimiento a

la iniciación recibida—, sino a los contenidos a los que remite esa fe. Dicho de otro modo, que la actitud de obediencia que supone toda vivencia religiosa no tiene por qué estar reñida con la centralidad del valor de la autonomía que proclaman los derechos humanos. Aunque ciertamente pida una reconfiguración de la misma que tiene que armonizarse con el campo simbólico de cada religión.

Por lo que se refiere a la religión cristiana, de la que puedo hablar más propiamente, es algo que podemos hacer tanto partiendo de la verdad

**La obediencia propia
de la vivencia
religiosa no está
reñida con el valor de
la autonomía personal**

como del amor, aunque en el fondo no haya que separarlos.

- En cuanto a lo primero, recordemos la frase evangélica: “Si os mantenéis fieles a mi Palabra —obediencia amorosa en libertad— conoceréis la verdad y la verdad os hará libres —plenitud de libertad—” (Jn 8, 31-32). La Palabra se nos revela con tales potencialidades que su acogida realiza nuestra más auténtica y plena libertad.
- En cuanto a lo segundo, lo ha expresado muy sugerentemente Gómez Caffarena, entre otros, cuando intenta resumir kantianamente la moral evangélica del *ágape*, a través de la categoría paradójica de autonomía teónoma. “Tal bondad [agápica] puede pensarse les es 'autónoma'; pues el amor brota de la humanidad y es para la humanidad. El cristiano puede bien decir eso con tal que añada que *ese mismo amor, últimamente, viene de Dios*; a esta última radicación en lo absoluto habrá que atribuirle [el creyente] la fuerza de la exigencia del : '¡ama!' y por ello puede hablarse de 'teonomía’⁶.

6 En *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Madrid, Fundación Santa María, 1991, 52 (en nota).

Si el creyente vive de hecho una relación con lo divino que experimenta que potencia su libertad en él mismo y ante cualquier heteronomía social que se le trate de imponer, si percibe que los derechos y deberes que se explicitan en esa relación nacen de lo más nuclear de su propia realidad de ser humano, de persona, si entiende que ésta encuentra su plenitud insertada/acogida en lo divino, entonces es claro que para él no hay propiamente heteronomía. Esto es, la heteronomía en sentido duro no sería consustancial a la vivencia religiosa, sería sólo una de sus posibilidades, la que debe ser considerada menos auténtica.

De nuevo aquí, ese referente decisivo para la convivencia adecuada que es el reconocimiento y la potenciación de la libertad y la autonomía, deja de ser percibido como valor externo a las religiones, controlador de las mismas. Puede, por supuesto, anidar fuera de ellas, con enfoques estrictamente seculares. Tiene de hecho que ser valor referencial fundamental para el conjunto de la ciudadanía, creyente o no. Pero la fe que se autentifica lo lleva en su seno y lo potencia. Y puede aportar su colaboración para que se potencie en el conjunto de la sociedad.

Todas estas consideraciones afectan, evidentemente, a las instituciones religiosas. Permítaseme una única consideración, centrada en sus tareas *ad intra*. Si entendemos que la autenticidad de la experiencia de fe pide el acercamiento descrito a la verdad en la que anida la libertad, tales instituciones quedarán justificadas cuando se dedican a potenciarlo y no a contradecirlo. Esto significa que debe ser desterrado en ellas el modelo de autoritarismo duro, apoyado además en la pretensión de considerarse mediaciones inapelables de la voluntad de Dios en la tierra. Y que, en cambio, debe alentarse su papel como animadoras y acompañantes de la búsqueda dialógica de la progresiva mayor plenitud en la verdad, como acogedoras de pluralismo interno, expresándose como autoridad temperada y ella misma dialógica sólo ante los extremos en los que se evidencie, con las confrontaciones pertinentes, que no se da la fidelidad básica al núcleo simbólico de la religión a la que representan.

4. Convivencia interreligiosa como cooperación para la justicia y solidaridad

En lo que antecede he insistido en la convivencia conexionándola especialmente con la libertad (y la verdad). Pero hay un segundo gran polo, que es también decisivo para el vivir juntos: el de la igualdad. La ética cívica surgió resaltando el primero y arrinconando el segundo. Pero sólo se realiza plenamente cuando asume los dos en interrelación. Dicho de otro modo, la ética universalizable de la convivencia es esa ética que tiene como referente para los valores y normas que todos debemos compartir, al conjunto de los derechos humanos (civiles, políticos, económicos, sociales y culturales) tomados en su indivisibilidad.

Cuando nos planteamos poner en relación este segundo polo con la convivencia entre religiones y de éstas en el conjunto de la sociedad, la dimensión más significativa que debe ser tomada en cuenta (recuérdese el esquema formal del hecho religioso antes propuesto) es la que, inspirada en la experiencia que se expresa en el núcleo simbólico, tiene que ver con la acción en la tercera de sus derivaciones, la que desborda lo propiamente religioso y comunitario para expresarse como lo que suele denominarse *moral social* (en este caso, enmarcada en la cosmovisión creyente).

Hay que resaltar a este respecto que las diversas religiones tienen muy sugerentes mandatos que se confrontan directamente con el incumplimiento de este polo de la ética cívica, con la desigualdad social. La centralidad de categorías como el amor o la compasión es notoria en muchas de ellas y, realizadas, se convierten en decisivos agentes de igualdad. En el cristianismo en concreto, son fundamentales y se expresan como imbricación o circularidad creativa entre la experiencia del Dios amor y el amor a los hermanos. Las primeras conclusiones que cabe extraer de esta constatación de cara a nuestro tema son las siguientes:

- Los creyentes están invitados a dar vida a esos valores tal como se plantean en sus religiones respectivas, de forma

que, con ello, contribuyan activamente a la realización del polo de justicia social propio de la ética cívica común. Para lo cual es fundamental que desborden, en las iniciativas de atención que tomen, a los miembros de sus propias comunidades, de modo tal que el criterio decisivo para ofrecer el servicio no sea el de pertenencia religiosa sino el de necesidad, el de carencia de bienes básicos (por cierto, es esto lo que late en mandatos religiosos como el que pide dar hospedaje al forastero).

- Evidentemente, la motivación fundamental para el creyente que impulsa o apoya esas iniciativas es su fe y experiencia de comunión con Dios, con la Realidad plena, que vive de tal modo que entiende se despliega en la acogida a los necesitados. Las motivaciones de la ética cívica que se abre a la justicia, en cuanto pura ética cívica, son en cambio seculares. Pero el hecho de que a éstas se sumen, en la forma de solapamientos reforzadores, las diversas motivaciones religiosas de los creyentes, debe ser considerado una riqueza.
- Por otro lado, aquí aparece un nuevo objetivo para el diálogo entre religiones. Dado que se han enfrentado sobre todo por cuestiones de verdad, pueden pensar que hay que dialogar sobre todo en torno a cuestiones de verdad. Ya he indicado que en un momento dado, y desde una determinada concepción de lo que es la verdad religiosa, esto es algo que conviene hacer. Pero, normalmente, es bueno comenzar por niveles menos difíciles y enormemente relevantes. Concretamente, por este nivel de la moral religiosa social. Es importante que las diversas confesiones religiosas, las variaciones internas a cada una de ellas, dialoguen en torno

Es importante que las religiones dialoguen sobre los imperativos y valores centrales a los que se remiten

a los valores e imperativos centrales a los que se remiten, para purificarlos y potenciarlos, manteniendo a la vez su enmarque en las simbólicas propias, que quedarán así enriquecidas.

En todas las religiones, estos grandes valores se expresan en mandatos más precisos. Tienen su lado positivo, porque concretan y orientan la realización del valor, pero pueden también tener sus trampas. Tomemos el que quizá sea uno de los más comunes en diversas religiones: el de dar limosna al pobre. Le acechan dos trampas concretas: la de enmarcar la limosna en sentimientos de superioridad y la de hacerla sustituto de las iniciativas estructurales necesarias.

- Respecto a lo primero, el aliento profético presente en las religiones ha alertado constantemente. Volviendo al ejemplo cristiano, baste recordar el consejo de Jesús de que, cuando demos limosna, la mano izquierda no sepa lo que hace la derecha; o el precioso relato de la monedita de la viuda frente a la mucha limosna de los ricos (Mc 13, 41-44). Estos mensajes, que conviene compartir en el diálogo interreligioso, nos siguen enseñando algo decisivo en torno a la verdadera intención y sentido que tiene todo mandato de servicio y ayuda.
- Respecto a lo segundo, hay que reconocer que la llamada más contundente a que tengamos en cuenta la dimensión estructural no ha venido de las religiones, sino, predominantemente, del mundo secular. En concreto, de la tradición ligada a los derechos humanos sociales, que nos ha recordado dos cosas decisivas: 1) bienes como el vestido, la alimentación, la salud, el alojamiento, la educación, el trabajo, son *derechos humanos inalienables*; por tanto, la categoría ética decisiva para tratar de que todos disfruten de ellos no es la generosidad sino la justicia; 2) la manera de lograr ese disfrute general pasa por medidas estructurales que deben ser garantizadas por el Estado, aunque sea también conveniente el apoyo de organizaciones sociales no estatales. Esto es algo que, proviniendo con frecuencia del mundo

secular, debe ser interiorizado por todas las comunidades de creyentes como concreción del mandato de amor, compasión, servicio interno a ellas. Volviendo al cristianismo, en las últimas décadas se ha sido bastante consciente de ello en sectores significativos (piénsese, por ejemplo, en todo el entorno de la teología de la liberación), pero puede detectarse actualmente una cierta tendencia al retroceso en este terreno.

Retomando la cuestión más estricta del diálogo entre religiones, este centrarse no tanto en la verdad cuanto en la justicia, no tanto en la ortodoxia cuanto en la ortopraxis, debería tener una consecuencia muy precisa: la de hacer derivar el diálogo-palabra al diálogo-acción. Una de las expresiones más preciosas de este diálogo interreligioso tiene que ser la denuncia compartida cuando sea preciso y la co-laboración, el trabajo conjunto, orientado a la justicia social.

De hecho, centrándonos en España, con el impulso de los responsables institucionales de diversas confesiones, se están llevando a cabo a veces campañas conjuntas, pero desgraciadamente no tanto centradas en la búsqueda de la justicia cuanto en la búsqueda de presión social para frenar ciertas medidas de laicización del Estado en ámbitos como el escolar —enseñanza de la religión— o el jurídico —leyes en torno al matrimonio y el comienzo y final de la vida—. A este respecto, teniendo presentes de modo ensamblado tanto la centralidad de los valores religiosos de servicio como la de los derechos humanos, habría que replantearse jerarquizar decididamente los motivos de intervención social de las religiones a través de sus expresiones más institucionalizadas.

5. A modo de conclusión

Si tenemos presente el actual mundo globalizado, todo lo dicho anteriormente se revela particularmente necesario y a la vez difícil. Por un lado, en positivo, hay un movimiento real hacia el diálogo interreligioso, que, con mayor o menor intensi-

dad, quiere moverse en los parámetros que he ido apuntando, aunque mediáticamente sea reflejado de forma modesta. Por otro lado, en negativo, resulta manifiesto —y muy resaltado por los medios— el fuerte emerger de la afirmación religiosa en formas dogmáticas excluyentes que, incluso, incitan a la violencia más atroz en nombre de la propia creencia. Esta doble constatación debería empujarnos a todos a impulsar presencias y diálogos religiosos que se conviertan en impulsores decisivos de la convivencia en libertad e igualdad.

Pero, según lo que dije en la introducción, la contextualización social de estas líneas ha pretendido ser más modesta, ha intentado estar más explícitamente centrada en esa pluralidad religiosa que se ha añadido a la que era tradicional en los países europeos —en nuestro caso, en España—. Por eso, pensando más explícitamente en este enmarque, quiero cerrar la reflexión con unos breves esbozos de las pistas en las que convendría situar las iniciativas a tomar de cara a esta convivencia interreligiosa que quiere ser a la vez convivencia cívica.

Lo primero que se impone a las diversas confesiones religiosas y a las variantes dentro de cada una de ellas es, evidentemente, el respeto mutuo de todas ellas. Un respeto que no tiene más límite que el incumplimiento manifiesto de los derechos humanos. Un respeto que si quiere ser sincero y coherente tiene que preocuparse por que todas las confesiones disfruten de las condiciones sociales (locales, medios diversos, permisos, etcétera) en las que realmente puedan expresarse.

En segundo lugar, el respeto hay que desbordarlo en el diálogo. Un diálogo que puede tener tres niveles. En el más elemental, se trata de conversar para aclarar las condiciones que garanticen que el diálogo será auténtico —por ejemplo, que se haga en equidad—, así como para precisar los objetivos que en cada momento se quieren perseguir. Un segundo nivel, ya de diálogo constructivo, tiene que perseguir la localización de lo que nos une, tanto en lo más propiamente confesante como en lo más orientado a la acción, a fin de diseñar, a partir de eso que nos une, iniciativas conjuntas. Un tercer nivel, el más difícil pero el

más densamente dialógico, perseguirá conversar, en forma de interpelación mutua, en torno a aquello que nos diferencia.

Respecto a los contenidos del diálogo, lo que suele ser más sencillo es lo que tiene que ver con ciertas dimensiones de la praxis y de la espiritualidad (si se me permite hacer esta distinción para entendernos, pues por mi parte considero que en la experiencia creyente no se da propiamente separación).

- Comenzando por la primera, puede haber diálogos interreligiosos en los que se aclare cómo se concibe en cada religión, por ejemplo, la solidaridad con todos los humanos: ver lo que nos une en contenidos y en fundamentación, lo que nos permite programar iniciativas sociales conjuntas, etcétera. Es luego muy importante situar esas iniciativas en el marco de la ética cívica, de modo tal que supongan respeto e impulso de la misma, estando abiertos a la colaboración también con los no creyentes que compartan ese fondo de civismo, aunque no compartan la fundamentación religiosa. En este ámbito de la acción y la moral, habrá, por supuesto mandatos muy específicos en cada religión, muy dependientes de sus particularidades más propias, ante los que se impone el respeto.
- Cuando nos centramos en la experiencia de fe y somos conscientes de que no podemos poseer-manipular a Dios, también resulta razonablemente fácil emprender diálogos en torno a los modos cómo vivenciamos y celebramos personal y comunitariamente esa experiencia. En esos diálogos se pueden precisar, en concreto, expresiones compartibles por todos, y luego, llevarlas a cabo en celebraciones interreligiosas. De este modo, se purificará y afianzará la experiencia de fe de todos y se estimulará la convivencia. Por supuesto, se localizarán también expresiones cúllicas muy propias de cada religión o versión de ella (por ejemplo, la sensibilidad cristiana latinoamericana puede ser diferente de la española) respecto a las que se impondrá el respeto, no exento, de todos modos, de la disposición a aprender del otro para modificar lo propio.

Ciertamente, el nivel más complejo del diálogo es aquél que tiene por objeto los lenguajes simbólico-intelectivos con los que nombramos la experiencia, cargándola de un sentido preciso. Entiendo que si no hay posturas dogmáticas ni duramente relativistas, este diálogo es posible y conveniente, aunque deba presuponer en quienes dialogan ciertos caminos recorridos, internamente y entre ellos. Esto es, también a él debemos abrirnos.

Cierro estos apuntes en la conciencia de que es cada zona de cada región o ciudad, con su pluralismo religioso propio y sus circunstancias propias, la que tiene que ser la referencia para promover las iniciativas que den carne a lo que acabo de apuntar. Iniciativas hacia las que deberíamos mostrar, por cierto, un interés más marcado.

Jesús dijo que el sábado era para el hombre y no el hombre para el sábado. De modo parecido podemos decir que las religiones son para las personas y para sus vidas en el mundo: las personas no viven para sus religiones. El mandamiento fundamental es amarse los unos a los otros y amar a Dios en el otro, y no el luchar respecto de qué símbolo de Dios es verdadero. En el último día, Jesús no preguntará qué Dios hemos adorado, sino si servimos al pobre y al necesitado. Dios no es exclusivista.

Michael Amaladoss SJ
