



NOTICIAS Y COMUNICACIONES Nº42

(24 DICIEMBRE-2012)

COMUNIDAD ECUMÉNICA HOREB CARLOS DE FOUCAULD

[http:// horeb-foucauld.webs.com](http://horeb-foucauld.webs.com)

Queridos hermanos y hermanas: Paz y Alegría!!!

Entrando ya en la NOCHE SANTA DE LA NAVIDAD, en la que nuestro hermano Gerardo va hacer su compromiso con la *Comunidad Ecuménica Horeb Carlos de Foucauld*, os envío un fragmento del libro de Xavier Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, Fragmenta editorial, Barcelona 2011, que nos ofrece el hermano Victor de Barcelona, donde trata del “diálogo interreligioso”. Creo que es un texto que merece ser leído, meditado y vivido por todos y cada uno y una de nosotros. (JLVB)

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO EXPERIENCIA ESPIRITUAL

La verdad es una pura relación espiritual que se produce serenamente entre dos interlocutores a través de la comprensión, haciendo que el Extraño se convierta en Huésped. (Louis Massignon)

Llevamos suficiente camino recorrido para darnos cuenta de que el diálogo interreligioso no es una estrategia para sobrevivir en tiempos de forzada pluralidad, sino que se trata de una actitud existencial que implica a toda la persona, lo abarca todo e incluye los más diversos ámbitos. El diálogo interreligioso es, en sí mismo, una experiencia religiosa y una llamada a la conversión. Conlleva obligarse a sí mismo a estar dispuesto a cambiar de punto de vista, de comportamiento e incluso de convicción, lo cual significa una

lucha contra uno mismo. No se trata de una dialéctica donde la batalla verbal pretende vencer o convencer al contrario, sino de crecer conjuntamente a través de una palabra compartida, escuchada y profundizada gracias al intercambio de seres humanos en busca del Absoluto y de mayor humanidad. Cada grado de ascenso en el diálogo es conquistado y compartido paso a paso, escalón por escalón. Se trata de impulsar una nueva conciencia sin ego donde las identidades no estén bloqueadas ni blindadas sino que sean relacionales, atentas a dejar espacio al otro. Solo desde esta disposición podremos llegar a comprender otros caminos que también conducen al Misterio o, al menos, vislumbrar desde qué profundidad nos hablan. No tenemos acceso a ellos desde fuera sino que tenemos que ser recibidos. Seyyed Hossein Nasr, un sufí iraní contemporáneo, dice:

Tolerar otra religión supone, en el fondo, creer que es falsa pero sin embargo aceptar su presencia, similar a como se tolera el dolor cuando es inevitable, pero prefiriendo que no existiera. Por el contrario, comprender otra religión en profundidad no consiste simplemente en analizar sus manifestaciones históricas o sus formulaciones teológicas y entonces tolerarlas, sino más bien en llegar a captar, al menos por anticipación intelectual, las verdades internas a partir de las cuales se generan todas sus manifestaciones externas. Significa ser capaz de ir de los fenómenos de una tradición a sus noúmenos, de las formas a las esencias, donde reside la verdad de todas las religiones y donde solo pueden ser verdaderamente entendidas y aceptadas.¹



¹ Seyyed Hossein NASR, *Sufismo vivo*, Herder, Barcelona, 1985, p. 44.

Este esfuerzo debemos hacerlo todos y en cada momento, con el voto de confianza de que también lo hará el otro. El diálogo interreligioso propicia una experiencia de despojo y de éxodo. Desprendidos podemos dejar que se nos manifiesten nuevas perspectivas de Dios o de la Realidad última, nuevos horizontes que desde nuestro ángulo de religación no podemos abarcar. Así lo expresaba la Asociación Teológica India en 1989:

*Las religiones del mundo son expresiones de la apertura humana hacia Dios. Son signos de la presencia de Dios en el mundo. Toda religión es única y mediante esta unicidad las religiones se enriquecen mutuamente. En su especificidad manifiestan rostros diferentes del inagotable Misterio supremo. En su diversidad nos permiten experimentar de una manera más profunda la riqueza del Uno. Cuando las religiones se encuentran en el diálogo forman una comunidad en la que las diferencias se convierten en complementariedad y las divergencias se transforman en indicaciones de comunión.²*¹

De una manera tal vez más sutil y penetrante, Abdelwahab Bouhdiba, un musulmán entonces presidente de la Comisión Permanente Árabe para los Derechos Humanos, hablaba sobre la fecundidad del encuentro interreligioso:

El diálogo de las religiones fundamenta una verdadera dialéctica de la revelación: el creyente se expresa a partir de su propia fe o, lo que es lo mismo, la fe se expresa a partir de la situación de cada creyente, y el choque del encuentro con el otro me revela, por diferencia, lo que soy. Yo me revelo en la mirada del otro, y al mismo tiempo, mi mirada lo revela a él. Es decir, nuestras fes respectivas nos revelan mutuamente, y sobre todo, nos revelan con una fuerza mayor a nosotros mismos. Nuestras religiones son como espejos: basta con disponerlos sabiamente uno frente al otro para multiplicar sus facetas e imágenes. Las religiones, como las culturas, esconden revelando y revelan todo ocultando.³

² Cf. Kuncheria PATHIL (ed.), *Religiouspluralism. An indian christian perspective*, ISPCK, Delhi, 1991, pp. 338-349, citado por Jacques DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terre, Santander, 2000, p. 295.

³ *Fe adelante, los problemas del diálogo islamo-cristiano. Primer Congreso Internacional a distancia*, Darek-Nyumba, Madrid, 1988, p. 112.



La teología comienza a considerar hoy el diálogo interreligioso como un nuevo *lugar teológico*, según la expresión de Melchor Cano (1509-1560). Por *lugares teológicos* este dominico entendía ámbitos particularmente fecundos para la reflexión y argumentación teológica.⁴ Podemos considerar que el diálogo interreligioso es un nuevo *lugar teológico* en tanto que es un espacio susceptible de reflexionar sobre Dios con unos presupuestos específicos que por su novedad aún carecen de recursos, tanto en vocabulario como en método, y que todavía están en proceso de maduración. Pero aún podemos dar un paso más y considerar que el diálogo interreligioso puede convertirse en un *espacio teofánico*, donde no solo somos nosotros los que reflexionamos sobre Dios, sino donde Dios se manifiesta a nosotros. Dicho de otro modo, el diálogo interreligioso puede convertirse en un *lugar teopático*, un ámbito que permita hacer la experiencia de Dios. Escribe Martín Velasco:

Teopático tiene su origen en la pasividad que caracteriza la experiencia mística en todas sus etapas; una pasividad que tiene las numerosas connotaciones que ha sugerido el texto del Pseudo-Dionisio el Areopagita que mejor la ha expresado: non tantum discens sed patiens divina {Los Nombres de Dios, 2,9). No solo aprendiendo sino patiens,

⁴ Los lugares teológicos identificados por Melchor Cano son, en primer lugar, siete: la Escritura; la tradición apostólica; la autoridad de la Iglesia; los Concilios ecuménicos; el magisterio romano (el Sumo Pontífice); los Padres de la Iglesia; los teólogos y canonistas. Hasta aquí se trata de lugares obvios, hasta predecibles. Lo novedoso de su propuesta fue proponer otros tres, que son de una gran actualidad: la razón natural; el pensamiento de los filósofos y juristas, y la historia. Cf. Melchor CANO, *De locis theologicis*, BAC, Madrid, 2006.

es decir, experimentando lo divino. Pero también padeciendo, es decir, recibiendo de Dios la luz y el impulso indispensables para entrar en contacto con él; e, incluso, sufriendo su peso, su mano, el deslumbramiento de su luz que ciega, es decir, el vaciamiento y la purificación indispensables para que su Presencia —origen de todo posible conocimiento y contacto con él— brille en quienes hacen, o mejor, padecen su experiencia.⁵

En la medida en que en el encuentro interreligioso se dé una experiencia espiritual, el diálogo será intrarreligioso, esto es, se hará en el interior de la experiencia de fe y producirá una más honda experiencia de Dios.⁶ Pero ello no está garantizado de antemano. Es evidente para todos que vivir el diálogo interreligioso como *lugar teopático* no es nada fácil.

Cinco podrían ser las características de la palabra compartida en este diálogo para que se convierta en una experiencia transformadora: una palabra desarmada, desposeída, descentrada, silente y creadora.

1. Una palabra desarmada

En el *Edicto* del Emperador Ashoka, monarca indio del siglo III a. de C. que se convirtió al buddhismo pacificando así su corazón atormentado por tanta violencia que él había desatado, se encuentran las bases para un encuentro no-violento entre las religiones: «*La raíz es esta: cuidar la propia para que no se ensalce la propia tradición ni se desprecien otras tradiciones. Las demás tradiciones debieran ser honradas debidamente en todos los casos.*»⁷ También encontramos evocaciones sobre cuál es esta manera de hablar en los cánticos del Siervo de Yahveh, esa figura del Antiguo Testamento que representa al ser humano que se ha convertido en el portador del mensaje-presencia de Dios a su pueblo tras haber renunciado a toda autoafirmación: «*No juzgará por apariencias, ni sentenciará de oídas*» (Is 11,3); «*no gritará, no alzará la voz, no*

⁵ Juan MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 408-409.

⁶ Sobre este punto Raimon Panikkar se ha expresado ampliamente en su obra monográfica *The intrareligious dialogue*, The Paulist Press, New York, 1978. manera de hablar, para que no se ensalce la propia tradición ni se desprecien otras tradiciones. Las demás tradiciones debieran ser honradas debidamente en todos los casos.»

⁷ Citado por Thomas MERTON, *Diario de Asia*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 208-209.

voceará por las calles; no romperá la caña cascada ni apagará la mecha que se extingue» (Is 42,2-3). La palabra por intercambiar no necesita defenderse. Brota de la propia convicción como una ofrenda, no como una imposición. El diálogo interreligioso pone de relieve que si el hablar sobre Dios no dispone a abrirse y entregarse a la Realidad última sobre la que se habla, este hablar es antirreligioso porque no crea vínculos ni entre los que participan ni con Aquel sobre el que se habla, sino que los usurpa. La necesaria pacificación de la palabra pronunciada no afecta solo al modo del diálogo, sino también a su contenido. Como dice Gandhi: «El conocimiento de la verdad no es posible sin ahimsa (no-violencia).»⁸ La violencia es un velo que oculta la manifestación de la verdad. El verdadero conocimiento de Dios lleva al más pleno respeto del otro, porque todo el mundo es portador de alguna partícula de verdad. Como se lee en el mismo profeta Isaías, «nadie causará ningún daño en todo mi monte santo, porque el conocimiento del Señor colma esta tierra como las aguas colman el mar» (Is 11,9).



La violencia de la palabra proviene del miedo a ser desposeído de la seguridad que da. Para que nadie haga daño con ella, uno debe desprenderse voluntariamente del poder que contiene su hablar. *«La no-violencia es una fuerza activa del orden más elevado. Es la fuerza del alma o el poder de la Divinidad dentro de nosotros. El ser humano imperfecto no puede captar la*

⁸ Mahatma GANDHI, *Quien sigue el camino de la verdad no tropieza*, Sal Terra, Santander, 2001, p. 13.

totalidad de su esencia porque no puede soportar su resplandor»⁹, dice Gandhi de nuevo.

2. Una palabra despojada

Quizás la paradoja más radical del diálogo interreligioso es tener que ir desposeídos de la pretensión de absoluto del Absoluto que se proclama. Si no es así, cada grupo llega como idólatra, habiendo confundido la Ultimidad con la imagen que nos hacemos de ella, a la cual no queremos, no podemos o no sabemos renunciar. El diálogo interreligioso pone de manifiesto lo absurdo de querer posesionarse del Fondo que funda lo real. Si no se llega despojado al diálogo, solo se es portador de sí mismo: de las propias seguridades e ideología o, simplemente, de los hábitos, costumbres u obsesiones propios.



«Aquel de vosotros que no renuncia a todo lo que tiene, no puede ser discípulo mío», dijo Jesús (Le 14,33). De nuevo la paradoja: cada uno se entrega por un camino al Absoluto pero ni el camino ni el Absoluto le pertenecen. La entrega no puede ser una forma camuflada de justificar una nueva posesión. No estamos hablando de que se tenga que renunciar a la adhesión incondicional al camino que se está haciendo, sino de despojarse de la cerrazón que esta entrega puede generar. Sin este desprendimiento no vamos como discípulos sino como maestros de nosotros mismos y como esclavos de nuestros miedos y de nuestra voluntad de conquista. Lo que entonces se defiende es solo un ídolo, una máscara camuflada en forma de

⁹ Mahatma GANDHI, *La verdad es Dios*, Sal Terra:, Santander, 2005, p. 60.

conceptos y argumentos que hemos construido nosotros mismos. Escribe Juan de la Cruz:

*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.¹⁰*



Mientras no nos despojemos de las propias concepciones de la Ultimidad no dejaremos de proyectar sobre ella lo que ya sabemos, con lo cual nos privamos de que pueda manifestarse más allá de lo que ya conocemos a través de otras aproximaciones, las cuales también deberían llegar desposeídas. La prohibición del judaísmo y del islam de plasmar imágenes de Dios apunta a esta cautela. Ello no solo implica la representación pictórica, sino también las imágenes mentales y conceptos que nos hacemos acerca de Dios. En todas las religiones se encuentra esta tentación de apropiación. Las tradiciones que

¹⁰ Juan DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, IS, 13,10.

prohíben las representaciones de Dios se aferran a otros aspectos de su religión: la conciencia egocéntrica de Pueblo elegido en el caso de Israel o la intocabilidad de una determinada interpretación del Corán en el Islam; por el contrario, las religiones que permiten las más variadas y extrañas imágenes de Dios, como el hinduismo, pueden caer en otros absolutos como puede ser la división de castas con las consiguientes exclusiones provocadas por la obsesión de la impureza; en el buddhismo se puede caer en absolutizar determinados métodos de meditación. En cuanto al cristianismo, Anthony de Mello recoge un relato que expresa cuál puede ser su tentación:

Un cristiano que practicaba el zen quiso leer algunos pasajes del evangelio a su maestro, un monje budhista. Cada vez que leía un pasaje, su maestro exclamaba: «Verdaderamente este hombre era un ser iluminado.» Al oír las Bienaventuranzas, aún quedó más impresionado, y emocionado dijo: «El hombre que pronunció estas palabras verdaderamente podría ser llamado Salvador de la Humanidad.» El cristiano estaba entusiasmado, y continuó leyéndole todavía algunos pasajes más. La sentencia final del maestro zen fue: «Este hombre hablaba y actuaba como una encarnación de la divinidad.» La alegría del cristiano no tenía límites. Se marchó con el convencimiento de que con unas sesiones más como esta su maestro acabaría convirtiéndose al cristianismo. Volviendo a casa se encontró con Jesús junto al camino. «Señor —le dijo muy satisfecho—, ¿he conseguido que aquel hombre confesara que eres divino!» Jesús sonrió y le respondió: «¿Y qué has conseguido hacer sino que se hinchara tu ego cristiano?»¹¹

El ego no consiste solo en tener vanidad, sino que también hay ego en la necesidad de convencer a otros de que crean lo que uno cree para sentirse más seguro de sí mismo. El teólogo alemán Gerd Neuhaus analiza con agudeza la contradicción que existe entre la proclamación cristiana de la revelación de Jesucristo como vaciamiento de Dios y el hecho de que esta confesión se convierta en una autoafirmación identitaria que impida realizar este vaciamiento.¹²

¹¹ Anthony DE MELLO, *El canto del pájaro*, Sal Terra, Santander, 1985, p. 138.

¹² Cf. Gerd NEUHAUS, «Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit», *Theologie der Gegenwart*, núm. 43 (2000). Recensionado en «La pretensión cristiana de absolutez y la capacidad de diálogo interreligioso», *Selecciones de Teología*, núm. 160 (2001), pp. 283-296.

3. Una palabra descentrada

En el diálogo interreligioso no se trata de intercambiar información. Para eso ya existen los manuales, los diccionarios y las monografías. Lo propio del diálogo es el encuentro con el otro. Su presencia es portadora de una profundidad que yo no puedo abarcar. Esto hace que el diálogo tenga un carácter sacramental, donde el otro se convierte en manifestación de un aspecto de Dios que no conozco y del que el otro sí tiene experiencia. Louis Massignon, el islamólogo francés amigo de Charles de Foucauld, decía que «*solo se encuentra la verdad cuando se practica la hospitalidad*»¹³. Dialogar implica acoger al otro y dejarse acoger para permitir que se manifieste algo del misterio que le habita. Se trata de silenciar todo a priori y prejuicio, y ser todo escucha, presencia al otro con todo mi ser, la palabra del cual es solo una de sus posibles manifestaciones. Dialogar es sumergirse en él y entrar en comunión con lo que le da vida. Cuanto más capaces somos de escuchar, más profundidad y luminosidad del misterio que contiene el otro se nos puede revelar. Esta escucha implica una radical salida de mí hacia el corazón de quien es diferente a mí. Se trata de un éxtasis de mí en él, en quien tengo que entrar descalzo porque me hallo en tierra sagrada (Ex 3,5).



¹³ Mencionado por Pierre-Francois DE BÉTHUNE, *La hospitalidad sagrada entre las religiones*, Herder, Barcelona, 2009, p. 126.

Así lo expresaba Henri Le Saux (1910-1973), monje benedictino que se marchó a la India en 1948, donde hizo una experiencia ínter- e intrarreligiosa, extática y agónica a la vez, hasta su muerte:

Para que el diálogo sea fructífero es necesario que llegue a convertirse, por decirlo de alguna forma, en la experiencia de mi hermano dentro de mí, liberando mi experiencia de toda carga para que mi hermano pueda reconocer en mí su propia experiencia.¹⁴

No se trata de disolverse en el otro ni de ser absorbido por él, pero sí que, de alguna manera, hay que atreverse a perderse, fruto del voto de confianza que le he dado, y dejar que me conduzca hacia unas profundidades y paisajes que yo ignoraba. Al mismo tiempo, el otro me da a mí el mismo voto de confianza y es introducido en un ámbito de trascendencia que él no conocía. Después de estas mutuas pérdidas, ninguno de los dos puede volver a ser el mismo sin dejar de ser en profundidad lo que éramos.

¿Cuáles son los límites de esta pérdida? No lo podemos saber antes de hacer la experiencia. Conocemos el punto de partida, pero no el término de un éxtasis y de un éxodo que apenas hemos empezado a recorrer. *Experiencia* proviene de *ex-prior*, compuesto del prefijo *ex-* de procedencia, y la raíz indoeuropea *por*, 'atravesar', 'pasar a través'. De aquí proviene también la palabra *puerta*. En alemán se conserva más claramente el significado: *Erfahrung* ('experiencia') contiene la palabra *viaje* (*Fahrung*). Aquí radica precisamente el núcleo de la cuestión: en reflexionar cómo y en qué sentido el diálogo interreligioso es y puede ser un éxodo y una peregrinación; en definitiva, una pascua en tanto que es pasaje hacia una orilla desconocida.

Se dice a menudo que no puede haber diálogo si cada interlocutor no habla desde su propia identidad y si no se tienen claros los puntos de partida. Es cierto. También se ha dicho que el encuentro con las otras tradiciones sirve para profundizar aspectos de la propia. También eso es cierto. Pero hay que añadir que tenemos que estar dispuestos a dejarnos llevar hacia «donde no sabemos, no poseemos y no somos» si queremos seguir las huellas de Juan de la Cruz hasta la cima del Carmelo.

¹⁴ ABHISHIKTANANDA (Henri LE SAUX), *The depth-dimension of religious dialogue*, citado por Jacques DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Paulinas, Madrid, 1991, p. 327.

Dialogar conlleva el riesgo de no volver nunca más a ser el mismo. Algo del otro se ha introducido en mí de forma irreversible en un creciente *hacia delante* y *hacia dentro*. La experiencia espiritual que conlleva el diálogo interreligioso tiene el carácter de un viaje abrahámico: habrá que dejar la tierra conocida de nuestros padres para adentrarse en tierra extraña hacia un país que Dios nos mostrará (Gn 12,1). Como en el caso de Abrahán, se producirán dudas y perplejidades, pero como resultado de este viaje, de esta experiencia, el cielo desplegará un inmenso paisaje de estrellas (Gn 15,5). La tierra prometida a Abrahán es el país «*que el conocimiento del Señor colma*», como anunciaba Isaías (11,9).

4. Una palabra saliente

Para que la palabra compartida sea una palabra teofánica ha de nacer del silencio y debe ser compartida en el silencio. La palabra humana es participación de la palabra divina, y es en ella donde se regenera y purifica: «*Al principio ya existía la Palabra. La Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ya al principio ella estaba junto a Dios. Todo fue hecho por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto llegó a existir.*» (Jn 1,1-3) El prólogo de san Juan se está refiriendo al Logos primordial, a la *Ur-Wort*, como dicen los místicos alemanes. Esta Palabra no es nuestra palabra ordinaria —sobre Dios o sobre cualquier otra dimensión de la realidad—, sino que es su fuente. Una *Upanishad* lo expresa diciendo: «*Brahmán no es lo que está contenido en lo dicho, sino que es aquello a través del cual todo hablar puede ser dicho.*» (*Kena Upanishad* 1,5) Sin esta inmersión en la Palabra primordial, que es silente porque es anterior y precede toda palabra humana, el hablar religioso e interreligioso se convierte en un hablar vano. Un diálogo sin silencio está abocado al fracaso. De hecho, este silencio convierte el diálogo interreligioso en diálogo *intrarreligioso*: porque no se trata de compartir una palabra *sobre* Dios sino *desde* Dios. Así es cómo este espacio se hará *teopático* y *teofánico*.

Solo teniendo conciencia de la desproporción que hay entre la palabra humana sobre Dios y la Palabra que Dios pronuncia más allá de toda palabra humana, permitimos que se abra un espacio silente y sagrado, libre de nuestras saturaciones verbales. Solo desde esta adoración, desde esta

veneración por lo que no puede ser dicho, se puede establecer un diálogo fecundo. De hecho, todos somos sensibles para captar cuándo una palabra proviene del ruido de las ideologías y de las propagandas y cuándo nace de ese silencio primordial engendrado en la oración. La palabra que circule en el diálogo inter- e intrarreligioso debe ser una palabra orada y orante, bañada en silencio y que lleve al Silencio. Solo así será palabra fecunda, que participe del impulso creador de Dios.



5. Una palabra creadora

El mayor exponente de la fecundidad del encuentro con la alteridad es la unión conyugal: en la medida en que hay plena comunión, se da la fecundación. En la unión entre hombre y mujer cada uno sigue siendo el mismo, pero aparece un *tercero* que está más allá de los dos primeros. Toda palabra compartida está llamada a engendrar algo nuevo que antes del diálogo no existía. Esta novedad no es un producto ni una construcción sino un don. Un don que es bueno desear pero nunca exigir.

En la medida en que los participantes en el diálogo están abiertos a la manifestación del Misterio mediante su *desarmarse*, *despojarse*, *descentrarse* y *silenciarse*, este espacio puede ser fecundado y convertirse en una matriz capaz de engendrar algo nuevo: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder

del Altísimo te cubrirá con su sombra.» (Le 1,35). El ámbito interreligioso puede ser esta nueva matriz teológica, susceptible de fecundas teofanías.

Por nuestra parte no podemos hacer más que disponernos para ello y dejarnos conducir hacia aquella Verdad plena (Jn 16,13) de la que nadie tiene la exclusiva, pero de la que cada tradición contiene una primicia. La novedad que podamos soportar (Jn 16,12) dependerá de la medida de nuestra desposesión, es decir, del espacio que hayamos desalojado para poder recibir lo nuevo que se nos quiera comunicar.

Así lo expresó Thomas Merton en Calcuta en octubre de 1968, dos meses antes de morir en Bangkok, en el transcurso de un encuentro interreligioso monástico, convirtiéndose así no en mártir pero sí en confesor de esta causa:

¡Oh Dios! Somos uno contigo. Tú nos has hecho uno contigo. Tú nos has enseñado que si permanecemos abiertos unos a otros tú moras entre nosotros. Ayúdanos a mantener esta apertura y a luchar por ella con todo nuestro corazón. Ayúdanos a comprender que no puede haber entendimiento mutuo si hay rechazo. ¡Oh Dios! Aceptándonos unos a otros de todo corazón, plenamente, totalmente, te aceptamos a ti y te damos gracias, te adoramos y te amamos con todo nuestro ser, porque nuestro ser es tu Ser y nuestro espíritu está enraizado en tu espíritu.¹⁵

Desalojar el espacio de la identidad personal y colectiva para que se produzca la fecundidad del encuentro interreligioso es uno de los mayores retos espirituales que tienen planteados hoy las religiones.

¹⁵ MERTON, *Diario de Asia*, p. 181.

Feliz
Navidad!!!

