EL DIÁLOGO TEOLÓGICO CON EL ISLAM Y SUS IMPLICACIONES¹

Dr. Joan Martínez Porcell, GRIC Barcelona**

En primer lugar, permítanme presentar los GRIC (Groupes de Recherche Islamo-Chrétien). Se trata de una red internacional de grupos de pensamiento islamo-cristianos, presentes en Beirut, Túnez, Rabat y París, el propósito de los cuales es la investigación interdisciplinaria sobre temas de interés común para el cristianismo y el islam, con el objetivo de mejorar el respeto, el entendimiento y la convivencia entre cristianos y musulmanes.

Esta red nació en el año 1977, en el ámbito francés y a la sombra de la presencia de la Congregación de los «Padres Blancos» en países de misión. Cada grupo está formado por un número paritario de miembros cristianos y musulmanes y su codirección también es paritaria. En estos momentos el presidente cristiano es Piet Horsten y el presidente musulmán Hmida Ennaifer. Cada año se celebra la asamblea anual donde se pone en común el trabajo realizado. Aporta una especial metodología el hecho de que las conclusiones tienen que ser siempre compartidas tanto por cristianos como por musulmanes. Cabe añadir que entre las publicaciones se encuentran: «Ces Ecritures qui nous questionnent», «Foi et Justice», «Les identités en devenir», etc. Este año 2007, en el mes de septiembre, tendrá lugar en Barcelona la asamblea anual del GRIC, sobre el tema «Evangelización y *da'wa*»².

1. Aproximación teológica al encuentro entre cristianismo e islam

En primer lugar, deberíamos subrayar que, para el islam, Dios es absolutamente trascendente, infinitamente inalcanzable. De hecho, de los cien nombres de Dios, sólo se pronuncian noventa y nueve, porque Dios es siempre mayor a todo aquello que podemos decir de él, y no conocemos el nombre propio de Dios. El problema está en que ese Dios, absolutamente trascendente, en el sentir de algunos intérpretes implica una distancia enorme entre Creador y criatura, hasta el punto de que a algunos elementos intrahistóricos, como la lengua o el derecho, se les conceda una excesiva importancia.

¹ Texto resumido de las conferencias impartidas sobre «Fe y razón en teología islámica» a lo largo del tercer trimestre del año 2006 en la Facultad de Filosofía de Cataluña, en los consejos presbiterales de las diócesis de Terrassa y Tarragona y en la Formación Permanente de Adultos de la comunidad dominicana de Barcelona. Agradecimiento especial a los excelentes trabajos de Jaume Flaquer, «Els cent rostres de Déu»; Jordi Giró, «El impacto del islam en la laicidad» y «Místics cristians en contacte amb l'islam»; Teresa Losada, «Aproximació al Déu de l'islam». En todos ellos he encontrado abundante material e inspiración para la confección de esta conferencia.

² www.gric.asso.fr

Es cierto que, en el islam, Dios no es solamente lejano, sino que también es omnipresente, en el sentido de un Dios que, de un modo caricaturesco, a veces se nos aparece como el Dios de la predestinación que no deja margen a la libertad. Digamos que, en el islam, la balanza se inclina hacia el lado de Dios. El «todo está escrito» es muy islámico, porque los musulmanes creen que en el cielo hay un Libro en el cual están escritas todas las acciones de los hombres. Es lógico descubrir unas diferencias abismales con Occidente en donde, especialmente desde la razón ilustrada, es el hombre quien «ha ganado la partida» y el espacio a Dios. Este Dios, según el islam, se revela en el Alcorán. Para algunos es fácil establecer la relación entre la Biblia y el Alcorán, de manera que, del mismo modo que el cristiano lee la Biblia, el Alcorán sería recitado por el musulmán. Pero esto no es correcto. Sería mejor comparar el Alcorán con la Eucaristía, en el sentido de que el mismo significado y sentimiento de sagrado tiene un cristiano al tratar la Eucaristía que un musulmán ante la «impalabración» que se opera en el Alcorán.

Son muy conocidos los cinco preceptos fundamentales del islam: *al-shahada* o proclamación de la unicidad de Dios; *al-salat* o la oración ritual hecha cinco veces al día; *al-zakat* o la limosna obligatoria; el ayuno del Ramadán. Se calcula que en Francia un 70% de musulmanes afirman cumplir con el Ramadán. Hay que tener en cuenta que puede convertirse en un verdadero suplicio, sobre todo en las personas que trabajan en el campo, por ejemplo en Marruecos, donde el día, en verano, parece no terminar; y por último, *al-Hajj* o la peregrinación a la Meca, por lo menos una vez en la vida.

Sería justo reseñar también el rostro más amable de Dios que nos ofrece el sufismo, que representa un islam más místico. Los sufíes están presentes especialmente en el Magreb, en Egipto, en el África subsahariana, en Siria y en Pakistán. Se habla de unos seis millones de sufís. Actualmente se empiezan a instalar en España y Francia. Se organizan en cofradías, en las que el *shaykh* toma el papel de líder o de director espiritual; simplemente hace que los componentes de la cofradía tengan oraciones añadidas a las rituales o que repitan una frase, una palabra que les permita identificarse con un atributo o nombre de Dios. Hay dos puntos teológicos clave que diferencian al sufismo del islam sunita ortodoxo. Se trata del culto a los santos y de su filosofía de la unidad del ser.

Sabemos que en el islam hay tres grandes confesiones: los sunitas, los chiíes y los jariyitas. Los primeros son un 90%; los segundos, un 9 ó 10%, y los últimos son menos de un 1%. Es conocido también que la división inicial fue política, alrededor de la cuestión sobre quien debía heredar el califato y ser el sucesor de Mahoma. Esta división ocurrió veintinueve años después de la muerte de Mahoma, precisamente a raíz de la muerte de Alí, el cuarto califa y yerno del Profeta. Los sunitas consideran que es suficiente pertenecer a la misma tribu de Mahoma para ser califa, mientras que los chiítas exigen que sea su descendiente y los jariyitas piensan que sería suficiente reunir las mejores cualidades de santidad personal y capacidad de liderazgo.

Para la teología chiíta toda realidad tiene un ámbito exterior (*zâhir*) y un ámbito interior (*batí*) y eso se aplica también al Alcorán. La lectura del Alcorán, por lo tanto, tiene un sentido interior oculto detrás de las palabras. De ahí la gran importancia que toma el intérprete de este sentido, que es siempre el imam. Este imam debe ser descendiente de

Alí y ejerce el rol de califa en el estado chiíta. El ejemplo más famoso es Khomeyni en los años de la revolución iraní.

Parece una conclusión provisional afirmar que el Dios del islam es único, pero tiene tantas caras como nombres. De hecho, la riqueza y diversidad del islam es tan grande como la cultura cristiana, aunque, desde lejos, puede verse como un bloque monolítico.

2. Teología cristiana de las religiones

En esta inicial aproximación teológica es necesario subrayar la noción cristiana de la «misión» y la noción musulmana de *Da'wa*. Ambas nociones han tenido una distinta evolución en el interior de la propia tradición religiosa.

Por parte de los cristianos, la fe en Cristo, único salvador, es una afirmación con valor objetivo y universal. Como afirmó el papa Juan Pablo II, «los hombres no podemos entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu Santo»³. Pero es cierto que desde el Concilio Vaticano II ha habido una gran evolución teológica respecto al derecho de creer en cuanto acto libre, sin coacción de ningún tipo.

El documento *Teología cristiana de las religiones: un balance*⁴ subraya que el decreto *Nostra aetate* alentó a los cristianos a empeñarse en el diálogo con las otras tradiciones religiosas. La posición del Vaticano II es, pues, la de afirmar la necesidad de la identidad cristiana pero siempre abierta a una vasta gama de relaciones con personas de otras religiones. Esta orientación fue, luego, continuada por *Lumen gentium* (16), *Gaudium et spes* (22) y el decreto *Dignitatis humanae*, que ofrece una base sólida para el diálogo interreligioso al poner el acento en el respeto a la propia conciencia.

La carta encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI define perfectamente el diálogo interreligioso como el *modus vivendi* de la Iglesia. La exhortación *Evangelii nuntiandi* entiende por «anuncio» una serie de posiciones que amplían el horizonte de las actividades emprendidas hasta entonces en nombre de la evangelización. Posteriormente *Redemptor hominis*, *Dominum et vivificantem*, *Redemptoris missio* explicitan el compromiso misionero y subrayan que el diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

Por último, conviene citar los dos grandes documentos del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso: *La actitud de la Iglesia ante los creyentes de otras religiones* (1984) y *Diálogo y anuncio* (1991). El primero muestra como el diálogo interreligioso tiene su propio lugar entre los elementos básicos de la misión de la Iglesia. Y el segundo muestra como la Biblia ofrece una justificación para el diálogo tanto en las distintas alianzas de Dios con la humanidad en Noé, Abraham y Moisés como finalmente en la Nueva Alianza de Jesucristo.

El documento *Teología cristiana de las religiones: un balance* plantea una pregunta abierta: ¿puede haber una teología de las religiones válida para todos?, es decir: ¿es

³ Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 5.

⁴ «Teología cristiana de las religiones: un balance», de Mons. L. Fitzgerald y Mons F. A. Machado, Presidente y Subsecretario del Consejo para el Diálogo Interreligioso.

posible una teología universal de las religiones? Por un lado, no se ve cómo la teología pueda serlo si abandona el principio dogmático, es decir, si al reflexionar teológicamente abandona sus propias fuentes. Ello nos llevaría a abordar una teología cristiana de las religiones comenzando por la Revelación. Es cierto que, mirando el mensaje bíblico, es posible formular unas líneas generales respecto del justo aprecio de las otras religiones. Por otro lado, es justo llamar la atención sobre el hecho de que el contexto actual es de pluralismo religioso. Aunque la tradición cristiana haya vivido siempre en dicho contexto pluralista, hoy existen nuevas percepciones de este marco. Así es como han venido a diferenciarse tres caminos: el enfoque inclusivo en el cual Jesucristo es visto como el cumplimiento de la Ley de los Profetas. El enfoque pluralista, que pone el acento sobre el relativismo histórico y cultural, argumentando que el cristianismo no puede reivindicar un estatuto especial. Y el enfoque exclusivista, que critica a la vez los dos anteriores, al considerar que la relación de Cristo con las religiones es una relación de discontinuidad.

La afirmación *Extra Ecclesiam nulla salus* de san Cipriano ha predominado y ha dado base al enfoque exclusivo entre los intelectuales católicos. El enfoque inclusivo culminó en la declaración *Nostra aetate* del Vaticano II. Algunos teólogos protestantes siguen el enfoque pluralista, como Hick y W. C Smith. En cualquier caso, el documento cita a Jesucristo como el único mediador entre Dios y el hombre. El Dios que quiere salvar a todos los hombres es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. La posibilidad de salvación para todos no puede ser puesta en duda, pero las otras tradiciones religiosas ¿pueden ser calificadas de caminos de salvación?

Desde este punto de vista cristiano, la cuestión de la mediación es fundamental, ya que la fe cristiana afirma que Jesucristo es el único mediador entre Dios y la persona humana. Sin embargo, no se puede negar que no haya en todas las tradiciones elementos que son incompatibles con las verdades del Evangelio. Jesucristo no es solamente una persona prudente, un héroe o un santo. Las otras religiones no pueden llegar a ser caminos paralelos de salvación, es decir, la salvación no se produce independientemente de Cristo.

La cuestión del valor salvador de las religiones debe situarse en el contexto de la presencia activa y universal del Espíritu de Cristo. La tarea de la teología cristiana debe ser la de ampliar la comprensión del misterio de Jesucristo dejando al descubierto las semillas del Verbo, escondidas en las otras tradiciones religiosas. En la conclusión del documento se llega a reconocer que cada religión merece ser estudiada en sí misma, que también es necesario poner los frutos de ese estudio en relación con las otras disciplinas como una fuente de enriquecimiento. No hay ninguna razón por la que los diferentes tratados de teología dogmática no sean enriquecidos con la confrontación con los otros sistemas religiosos.

3. El impacto del islam en la laicidad

Permítanme citar algunas experiencias recientes y cada vez más comunes, de las cuales podamos más adelante entresacar algunas reflexiones. En una escuela católica de Marsella el 80% del alumnado es islámico. Las familias islámicas prefieren llevar a sus hijos a una escuela católica antes que a una escuela laica francesa. ¿Qué educación es posible con alumnos de otras religiones? ¿Qué hacer y cómo actuar en situaciones parecidas? ¿La pretensión laica de una supuesta neutralidad es un terreno verdaderamente común entre ciudadanos de ideologías diversas?

Otra segunda experiencia: a Rabat acuden parejas europeas, especialmente españolas, a buscar niños en adopción al orfanato de la ciudad. El gobierno marroquí obliga a las parejas europeas a abjurar de su fe ante un tribunal coránico, cosa que hacen sin ningún tipo de escrúpulo aunque ellos se sorprenden enormemente. ¿No suponemos, quizás a menudo, que nuestros gestos de tolerancia son debidamente entendidos por nuestros amigos islámicos?

Es muy frecuente la sensación de mutua sorpresa entre un marroquí y un español. El marroquí espera encontrarse a un europeo cristiano coherente, ya que suele presuponer la unidad que debe haber entre lo que se piensa y lo que se practica. Un europeo secularizado espera que un marroquí establezca, inmediatamente, distinciones claras entre una opción de fe íntima y su manifestación pública o su identidad cultural.

De estos hechos pueden generarse preguntas y reflexiones. La primera es que estamos casi totalmente desarmados intelectualmente respecto a ese encuentro y a los escenarios que se van dibujando. El laicismo, la posmodernidad, la negación de la metafísica como ambiente intelectual ¿tiene algún sentido para nuestros inmigrantes? Quizá deberíamos relativizar nuestras peleas familiares en Occidente y darnos cuenta de que la misma necesidad de diálogo y de consenso son hijos de la cultura occidental cristiana.

Corremos el riesgo de minusvalorar la irrupción del islam en Europa o sobredimensionarla viéndola exclusivamente como un peligro en vez de descubrirla como una oportunidad evangélica. No sólo habrá un impacto del islam sobre la laicidad, sino que también se producirá un impacto de la laicidad sobre el islam. ¿Estamos dispuestos a administrar estas tensiones? ¿A prepararnos a fondo? ¿No es verdad que puede ser una oportunidad para formar una generación de personas capaces de solucionar esos conflictos?

4. Carácter teológico del desencuentro

Por un lado, es evidente que existen distintos niveles de diálogo: el diálogo de la vida, el que se da en la convivencia diaria con otras personas; el diálogo de las obras, el que se da en programas y actuaciones comunes; el diálogo de las diversas experiencias religiosas y, por último, el diálogo de los intercambios teológicos o filosóficos. En este último nivel de diálogo, hace ya tiempo⁵ distinguí entre la objetividad del diálogo interreligioso desde posiciones laicistas y el diálogo típicamente *intrarreligioso* o diálogo entre creyentes.

Por otro lado, hay que advertir que algunos obstáculos al diálogo no son teológicos sino simplemente causados por factores humanos, como pueden ser el desnivel económico o cultural de los que dialogan. Y también señalar las dificultades que puede haber en el diálogo interreligioso debidas a las actitudes a la defensiva, o a entender el diálogo como signo de la propia debilidad, el espíritu de polémica, la intolerancia o la indiferencia religiosa.

⁵ Juan Martínez Porcell, «Cristianismo e islam: ¿diálogo de sordos?», *Vida Nueva*, núm. 2440.

En mi opinión, el carácter teológico del desencuentro reside en que, en las relaciones con Dios, el cristianismo se inclina hacia la proximidad de Dios y su integración con el hombre, mientras que el islam afirma la acción unilateral de Dios y la sumisión del hombre; de aquí que en el islam sea más importante el modo de vivir la jurisprudencia sobre los propios actos, mientras que para los cristianos lo importante es lo sucedido en Cristo y su estudio por parte de la teología.

Estas raíces teológicas tienen consecuencias sociales, ya que el camino de la emancipación política y social de Occidente no parece ser el mismo camino que recorre el islam. Es fundamental, pues, averiguar el papel que en ambos planteamientos tiene la racionalidad, es decir, es necesario profundizar en las relaciones internas que la razón tiene respecto de la fe religiosa en el cristiano y en el musulmán.

Para avanzar en este acercamiento a las diferencias podemos decir, en primer lugar, que es diferente la noción de fe y de teología que se tiene en el cristianismo y en el islam, ya que, mientras la fe para el cristiano es una adhesión a Dios que se revela, en el islam la fe se centra sobre todo en el hecho de creer y no tanto en el contenido de la creencia. Ciertamente el contenido de la fe vendrá a expresarse en el Alcorán o en los *hadiths* del Profeta, pero lo más importante es el acto mismo de fe en cuanto sentimiento íntimo.

El islam dará preferencia a la concepción de la fe desde su validez jurídica. Imaginaos la trascendencia de este aspecto, aspecto que ocupó también la reflexión de muchos teólogos cristianos de la Edad Media cuando se preguntaban si nosotros creemos lo mismo que nuestros abuelos, que nuestros antepasados. La solución a la que llegaron fue concluir que las afirmaciones teológicas nos llevan a conocer algo de Dios, aunque su enunciado verbal sea relativo y pasajero. Ahora bien, esta solución no satisface a un buen musulmán, ya que su acto de fe termina en las mismas proposiciones del Alcorán.

En segundo lugar, si es diferente la noción de fe, también lo es el papel que se asigna a la teología. En el cristianismo existe una doble función de la teología, una apologética y otra iluminativa. No ocurre así en el islam, en donde solamente existe la función apologética, no la iluminativa o sapiencial, es decir, la teología busca sobre todo la autodefensa de la fe del creyente ante los posibles errores, la expansión de su fe por la misión o la cohesión interior.

En tercer lugar, si es diferente el papel que el cristianismo y el islam conceden a la teología, también lo es el papel que conceden a la razón. En la teología cristiana, justamente, la inteligencia de los misterios hizo participar a la razón de su propia evolución teológica. En el islam, en cambio, podemos destacar un conjunto de razonamientos necesarios (*aql*), del razonamiento (*nazar*) en cuanto puesta en acción de tales principios. Todo esto nos lleva a que la maduración del proceso intelectual, del currículum intelectual islámico, necesita una renovación teológica para que salga del anquilosamiento intelectual en el cual se encuentra. De ahí que vuelva al principio de mi afirmación: «la conveniencia de la mediación filosófica como hecho intrarreligioso». Esta mediación en el interior del trabajo teológico ha encontrado ventajas indiscutibles en el método comparativo y también en las recientes aportaciones de la razón crítica que desarrolla Mohammed Arkoun.

5. El testimonio de la vida y de las obras

En cuanto al diálogo de la vida y de las obras, es importante distinguir, como hizo el documento *Diálogo y anuncio*, entre las disposiciones para el verdadero diálogo y los obstáculos al mismo, en las actitudes y en los contenidos. En cuanto a disposiciones para el diálogo, el documento cita tres: el diálogo exige equilibrio. Esa actitud equilibrada nos lleva a no ser ni ingenuos ni hipercríticos, sino a un espíritu abierto y acogedor que acepta las diferencias y que descubre las posibles contradicciones mencionadas. En segundo lugar, el diálogo exige convicción religiosa, es decir, los interlocutores no deben hacer abstracción de sus convicciones religiosas en el momento de dialogar. Esto sería contrario a la verdad y la sinceridad del diálogo interreligioso. Y, en tercer lugar, el diálogo exige apertura a la verdad. La verdad no es una cosa que nosotros podamos poseer, es una búsqueda sin fin que evita los prejuicios y las ideas preconcebidas.

En cuanto a los obstáculos del dialogo, es importante citar el conocimiento insuficiente de la propia fe o la comprensión insuficiente de la creencia y de las prácticas de la otra tradición religiosa. Es necesario saber valorar la importancia de los distintos niveles de instrucción, los factores sociopolíticos. A menudo, una actitud a la que falta apertura conduce a una postura a la defensiva, incluso a la agresividad. El espíritu de polémica puede ser también un inconveniente; al igual que la intolerancia, el materialismo o la indiferencia religiosa⁶.

Desde el punto de vista del diálogo de las obras, es importante descubrir como el reto de la inmigración en nuestro país puede ser una ocasión para compartir la diferencia. El inmigrante nos interpela, nos pone en movimiento, nos obliga a un cambio radical de mentalidad. A comienzos del siglo XXI, una de cada treinta y cinco personas es un inmigrante. Se calcula que el número total de emigrados en el mundo sube hasta 175 millones de personas, el 2'9% de la población mundial. Nuestras sociedades occidentales han dejado de ser espacios monoculturales. Hace falta o es necesario compartir el espacio público y los escenarios de la vida cotidiana con los otros y esto supone un constante ejercicio de aprendizaje. Los miedos sociales no han surgido espontáneamente sino que se han ido alimentando durante años alrededor de la presencia de la inmigración como problema. El encuentro con los inmigrantes en las relaciones de vecindario, en el mundo educativo, en la vida profesional, nos lleva a compartir la diferencia.

Esto no es extraño, en la vivencia de la espiritualidad cristiana. La Biblia nos habla de una historia de pueblo de emigrantes en donde el sedentario es invitado a acoger al extranjero y a relacionarse con él, en un sentido de hospitalidad y universalidad humana. Es necesario empezar a considerar el islam no como un fenómeno periférico, no como algo provisional, no como un espacio cultural cerrado y desubicado, ya que la presión migratoria no solamente no decae sino que aumenta. La colonia más antigua entre nosotros es la marroquí, que empieza a finales de los años sesenta. Otra colonia establecida en los años setenta son los inmigrantes procedentes de Senegal y Gambia. Dentro del grupo de inmigrantes procedentes de Oriente Medio el colectivo iraní es numeroso en España. Casi todos son refugiados políticos que huían de la revolución islámica de Khomeyni. Por lo que respecta a los procedentes del sudeste asiático, el grupo principal es el paquistaní, establecido desde el año 1984. Así, pues, tenemos una gran complejidad geográfica, ya que su origen va desde el Golfo hasta el océano.

⁶ «Diálogo y anuncio», 47-52.

Los musulmanes que se encuentran entre nosotros son consecuencia de un exilio forzado. Es importante tener presente este punto de partida para evitar los fantasmas que se nos descubren y que nos predisponen en contra del islam. Esta emergiendo un islam instalado, comprometido con el proceso de racionalización religiosa. Este islam se intenta orientar, se intenta regular día a día. Los musulmanes están rehaciendo sus estructuras familiares, económicas, sociales y religiosas basadas en la sociedad de origen y las han adaptado a sus condiciones de inmigración. El riesgo no provendría del islam como religión sino de la etnización de un espacio de exclusión social en el cual la identidad musulmana haría referencia no a una comunidad religiosa sino a una reagrupación de excluidos.

¿Cómo responder actualmente a este reto desde la vida? La acogida al extranjero, como nos muestra el buen samaritano en el Evangelio, nos ofrece la posibilidad de vivir una relación personal con el mismo Jesús. También la universalidad de la Iglesia nos invita a engrandecer nuestros horizontes. Son las relaciones personales el verdadero secreto del auténtico diálogo. La única actitud cristiana es ir hacia el otro, escucharlo, encontrarlo personal y gratuitamente. Este acercamiento y este conocimiento hacen huir los imaginarios colectivos. Los inmigrantes llegan de cualquier sitio del mundo y son compañeros de camino en la aventura humana. La experiencia les demuestra que la reciprocidad no es otra cosa que la gratuidad de una amistad.

6. Espiritualidad de Nazaret

La inmigración posibilita nuevas relaciones y hace emerger una nueva sensibilidad, ya que puede provocar un verdadero encuentro. Una buena idea podría ser escuchar lo que tiene que decirnos la Iglesia en Marruecos, en donde tres generaciones de sacerdotes han continuado con la inicial intuición de Charles de Foucauld: Albert Peyriguère, Michel Lafon y Jacques Levrat.

Como afirma Peyriguère: «Hay primero entre cristianos y musulmanes una actitud de respeto recíproco que querrán empujar hasta la simpatía y hasta un verdadero amor fraternal en Dios... No humillar el islam, pero aún menos, ni en nosotros ni ante ellos, no humillar nuestro cristianismo, y que ellos tampoco lo humillen. Dejar a los musulmanes toda su grandeza, que no es pequeña... respetar su orgullo musulmán y la sinceridad de sus creencias, pero también guardar toda nuestra altura, ir hacia ellos con todo nuestro orgullo cristiano, he aquí lo mínimo que los musulmanes tienen el derecho a esperar de nosotros, he aquí las condiciones para que el encuentro se produzca.»

Tanto Charles de Foucauld como Louis Massignon defienden un descubrimiento amistoso y respetuoso de la alteridad del otro, o lo que es lo mismo, descubrir al otro como camino de profundización hacia uno mismo. El hacerse otro, esa hospitalidad sagrada, que cautivó a esas personas, es también una oportunidad de crecimiento espiritual.

Louis Massignon, que estudia con profundidad el islam, descubre en la obra y en la persona del sufí Hallaj, crucificado en Bagdad en el año 922 como hereje del islam, precisamente una ocasión para defender que Dios es amor. Él le trata como el primer

santo cristiano del islam. Esa espiritualidad del redescubrimiento del otro trascendente de Dios y de la propia identidad está también en juego en ese diálogo de civilizaciones.

Esa espiritualidad de descubrimiento y respeto del otro anima el paciente trabajo de investigación hacia el que es distinto de mí, al desinterés absoluto y la absoluta lealtad de esta alteridad logra eliminar el deseo de conquista, y el deseo de elevar al otro hacia uno mismo. El fruto de esto es la amistad entre hombres que se saben irreductiblemente diferentes. Maritain dice textualmente: «Sería muy falso decir que una tal amistad es supra-dogmática o que se establece a costa de los dogmas de la fe... sé muy bien que si perdía la fe en el mínimo artículo de la fe, perdería mi alma... (Una tal amistad) nos ayuda a entrar en una mutua comprensión los unos de los otros. No es supra-dogmática sino supra-subjetiva. No nos hace salir de nuestra fe sino que nos obliga a salir de nosotros mismos. Es decir, nos ayuda a purificar nuestra fe misma de la ganga de egoísmo y de subjetividad en la cual tendemos a encerrarla»⁷.

Como muy bien dice Jacques Levrat: «La escucha del otro, su camino interior, me ha permitido también descubrir la paciencia de Dios. Su extraordinario respeto por la libertad personal, contemplar el trabajo discreto, delicado, del Espíritu más allá de lo que podía imaginar. El Espíritu está presente en lo más íntimo de toda experiencia humana, acompaña a las personas en el laborioso camino de muerte y resurrección inherente a toda vida humana... Poco a poco comprendo que el camino de escucha, de acogida, de pobreza verdadera en la desposesión de sí, es la condición del intercambio vital. La diferencia no me da miedo, no es solamente una realidad que me pone en cuestión, puede también ser fuente de vida. El misterio de la cruz, el radical despojarse que se me pide en el seguimiento de Cristo, es una condición de la amistad, del encuentro del Otro. Tengo que hacer más profundo en mi este espacio de acogida gratuito»⁸.

Dr. Juan Martínez Porcell
Universitat Ramon Llull
Facultat de Filosofia de Catalunya
Grup de Recerca *Pensar per Conviure*. GRIC Barcelona

⁷ Jacques Maritain, *Qui est mon prochain?*, p. 290.

⁸ Jacques Levrat, *Vivir la diferencia*.