

# La identidad del jesuita y el diálogo interreligioso

di JAVIER MELLONI S.I.

La identidad es una cuestión que remite primordialmente al *ad intra* de un grupo, pero que viene planteada inseparablemente por su relación con el entorno, su *ad extra*. Y es que todo grupo, así como todo individuo, es resultado de una constante interrelación entre lo que es y lo que su entorno le hace ser.

La identidad substancial del jesuita es devenir compañeros de Jesús. *Ita-Jesu*, “como Jesús”. Esto es lo que verdaderamente nos convoca, nos une, nos dinamiza y nos nutre. Esta identidad es semilla y promesa. No somos todavía *jesus-itas*, sino que lo vamos siendo, vamos aprendiendo a serlo, y cada generación trata de lograr esta identidad, esta identificación con Cristo, en el contexto histórico y social que se le da a vivir. En este sentido, nuestra identidad se va configurando con nuestra propia historia, que participa de la historia del mundo y de la especie humana en su desplegarse hacia niveles más altos de conciencia y de mutuo conocimiento.

## 1. El estímulo del pasado

Nuestro pasado nos presenta una serie de episodios en diversas partes del mundo que tienen muchos rasgos en común y que reflejan un modo característico de proceder de la Compañía en su encuentro con la alteridad. Ya en el mismo siglo de su fundación, muy cerca de sus orígenes, cuando toda identidad se encuentra en su momento más vibrante, las primeras generaciones fueron capaces de abrirse con audacia a la alteridad sin temer perder su propia identidad. Precisamente porque su identidad era – y es – tratar de configurarse a Jesús, eso les hizo estar abiertos al desvelamiento del “Dios todo en todos” (*1Cor* 15,28), tratando de discernir los signos que se les presentaron.

Por orden cronológico, traigo el recuerdo de algunos jesuitas y episodios más significativos de esta apertura a la alteridad:

En Japón, como prolongador de San Francisco Javier, hallamos a Cosme de Torres (1510-1570), de origen valenciano. Javier lo dejó como superior tras su partida del Japón en noviembre de 1551 y ejerció como tal hasta su muerte, diez y nueve años más tarde. Una de sus aportaciones más importantes fue la promoción de debates con monjes budistas, costumbre iniciada ya por San Francisco Javier, que perduró hasta que la política del emperador frente a los occidentales cambió radicalmente. Su postura no siempre fue bien entendida ni seguida por algunos de los superiores siguientes, que tendieron a

ser más europeizantes, hasta la llegada de Alessandro Valignano (1539-1606). Esta figura marcó las misiones en Asia durante décadas. Valignano fue nombrado visitador de Asia por Mercuriano en 1573 con misiones identitarias y uniformadoras de una Compañía que comenzaba a extenderse por todo el planeta. Sin embargo, él mismo fue cambiando de mentalidad. Después de pasar tres años en India se dirigió a Japón, donde estuvo seis años (1579-1585). Allí tuvo que sufrir el extrañamiento de hallarse ante una cultura totalmente diferente a la suya, perteneciente como era a la aristocracia renacentista italiana. En sus cartas se percibe cómo, con el paso de los años, sus resistencias y rechazos iniciales a la cultura japonesa van cambiando. Escribe en un *Memorial* de 1582:

“Los padres han experimentado que el comer, dormir, costumbres, ceremonias, lengua y modo de tratar de los japoneses son tan contrarios y diferentes [...] que son forzados en cierto modo a deshacerse y violentarse en el comer, en las costumbres y en la lengua y en la conversación, porque si en todo esto no se acomodan a tan extraño modo, no se puede hacer fruto”<sup>1</sup>.

Desde el comienzo de su llegada al Japón, Valignano percibió que había que volver a las intuiciones de inculturación de san Francisco Javier y Cosme de Torres que habían quedado interrumpidas por el último superior. Esto chocaba con el propósito de su cargo, creado para unificar un mismo modo de proceder en Europa, América y Asia. Poco a poco Valignano entendió que había una identidad mayor que la de la homegenidad: un modo de proceder cuyo proceder es precisamente el cambiar en función de las circunstancias a las que hay que adaptarse. “Teniendo respeto a la distancia que hay de Japón a Roma, declaro que en las cosas contenidas en estas directrices de las cuales el tiempo y la experiencia mostraren que se causarán inconvenientes (...) se deben mudar”<sup>2</sup>. Esta adaptabilidad procede de las mismas *Constituciones* de la Compañía, en las que la misión está siempre abierta:

“Ellos mismos escojan dónde y en qué trabajar, siéndoles dada comisión para discurrir por donde juzgaren se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor y servicio de las ánimas” [Const 603].

Cuando Valignano regresó a la India, su experiencia de inculturación en el Japón le hizo más respetuoso que durante los primeros tres años que estuvo recién llegado de Europa. Una de las consignas que dejó fue que no había por qué dar nombres portugueses a los indios que se bautizaban. Con todo, quedaba aún camino por recorrer, ya que los prejuicios eurocéntricos perduraron en él, manifestados, por ejemplo, en el hecho de oponerse a las vocaciones indígenas a la Compañía.

En China, destaca la figura de Mateo Ricci (1552-1610), pero no es la única, ya que le siguieron varias generaciones de físicos, matemáticos y astrónomos. Ricci llegó a sus

<sup>1</sup> Citado por: CARMELO LISÓN TOLOSANA, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Ed. Akal, Madrid 2005, pp. 127-128.

<sup>2</sup> *Instrucciones para el Superior del Japón ordenado por el P. Visitador* en el mes de junio del año 1580, en op. cit., p.127.

costas en 1583. Su acercamiento a la cultura china comenzó con la adaptación de su nombre: pasó a llamarse Li Ma-tou<sup>3</sup>, así como adquirió las formas de vestir locales, lo cual fue objeto permanente de polémica. Fue el primer occidental que tradujo las obras de Confucio a una lengua europea (el latín). Finalmente, fue él quien entendió enseguida la compatibilidad de la fe cristiana con la práctica de los ritos confucionistas en los que se veneraban a los antepasados y al propio Confucio. Percibió que no eran prácticas de idolatría sino expresiones de respeto y gratitud. Ello provocó polémica fuera y dentro de la Compañía. La cuestión se estudió largamente en Roma y tuvo el posicionamiento de diversos Papas, hasta que acabó concluyendo con la prohibición definitiva de tales ritos en 1742. Doscientos años más tarde, a partir de los años 30 del S.XX, se volvió a retomar la cuestión, liberalizándola.

En la India destacan diversos episodios de contactos interreligiosos. El primero de ellos parece propio del s. XX: el emperador mogol Akbar (1542-1605) construyó la nueva capital del imperio en Fatehpur, cerca de Agra; sus inquietudes y búsquedas espirituales le llevaron a constituir una casa de culto (*Ibadat-khana*) en la que convocó, al principio, a las distintas corrientes del islam, pero en una segunda fase organizó debates interreligiosos entre representantes del islam, del hinduismo, del jainismo y zoroastrismo. En 1578 pidió la presencia de los cristianos. Tres fueron los jesuitas que llegaron a la corte del emperador dos años más tarde: Antonio de Montserrat, catalán, de 43 años; Rodolfo Acquaviva, italiano de 29 años, pariente del futuro general; y Francisco Henriques, como intérprete, originario de Ormuz y convertido del islam. Sin embargo, el malentendido que hubo entre jesuitas y el emperador es que éste sólo se interesaba por las diferentes religiones, mientras que los jesuitas pensaban que deseaba convertirse. Durante los años siguientes participaron otros jesuitas en estos debates, entre ellos Jerónimo Javier (1549-1617), sobrino nieto de San Francisco Javier. Con la muerte del emperador se terminaron los debates.

Por aquellos mismos años destaca la gesta del hermano Bento de Goes (1562-1607), portugués originario de las Azores, el cual, después de haber estado en la corte de Akbar, atravesó los desiertos de Asia Central (1602-1607) con el nombre de *Abdullah Isawi* (“siervo de Jesús”) con la esperanza de encontrar el mítico reino de cristianos de Cathay. Murió en Suchow, dentro de la Muralla China, sin poder llegar a Pekín pero habiendo confirmado que Cathay era la China y que no existía ninguna comunidad cristiana en su interior. Años más tarde, Antonio de Andrade (1580-1634) quiso volver a asegurarse sobre la posible existencia de este reino de cristianos en el corazón de las montañas, ya que continuaban llegando noticias vagas por parte de los comerciantes musulmanes que transitaban aquellas rutas. Menciono estos episodios porque, en medio del interés por el *otro*, se percibe la necesidad de encontrar al semejante. En tierra extraña se extrema el deseo de reencontrarse con el cercano. El esfuerzo que supone vivir en la intemperie de exponerse al otro, al diferente, explica el anhelo por la semejanza. Andrade no encontró cristianos pero fue bien recibido por las autoridades locales y se le permitió fundar

<sup>3</sup> Li como primera sílaba de su apellido y Ma-tou como trascripción aproximada de su nombre de pila.

misiones en sus valles, pero no tuvieron continuidad. Habría que esperar un siglo hasta que otro jesuita, Hipólito Desideri (1684-1733), tomara el relevo. Desideri pasó cinco años en el Tíbet (1716-1721), pero finalmente hubo de abandonarlo porque esa zona había sido confiada a los capuchinos por parte de la Propaganda Fidei, donde crecían las reticencias frente a los métodos de evangelización de los jesuitas. Desideri pasó los seis últimos años de su vida en Roma, donde escribió sus *Notizie Istoriche del Tíbet*. Sven Hedin, un viajero sueco que visitó Lasha en 1916, considera que Desideri fue “uno de los más brillantes exploradores que habían visitado Tíbet hasta entonces” y que “entre los antiguos viajeros, sobresale con mucho como el mejor y el más inteligente”<sup>4</sup>.

En el sur de la India, destacan las figuras de Roberto Di Nobili y Juan de Britto, con una generación de diferencia. Roberto di Nobili (1577-1656) entendió que si no se adaptaban a las costumbres hindúes, no llegarían nunca a entrar en el alma india. De ahí los seis principios de su propuesta misionera: no beber vino ni comer carne para desidentificarse con los colonos portugueses; abandonar los vestidos y modo de sentarse y de comer occidentales y vestir y vivir como *sannyasis* (“renunciantes”); tener respeto por los objetos y símbolos religiosos hindúes; celebrar de un modo más semejante a los templos hindúes; presentarse como noble, para situarse en el mismo plano que los brahmanes; y vivir alejados de las residencias y parroquias portuguesas. Años más tarde, algunos jesuitas criticaron el estilo elitista de estas directrices y se abrió otra vía de inculturación (los *pandarasamis*), más cercanos a las castas bajas, que no eran estrictos vegetarianos ni expertos en sánscrito. Juan de Britto (1647-1693), mártir, perteneció a este segundo grupo. De algún modo, estas dos vías se han vuelto a dar hoy en día en la India: la tendencia *ashramita*, más dada al diálogo interreligioso a partir de los centros de meditación (*ashrams*) y los que defienden los derechos de los *dalits*, en la línea de la teología de la liberación.

En Etiopía destaca la figura más desconocida de Pedro Páez (1564-1622)<sup>5</sup>. Su carácter ecuánime y amable le permitió acercarse hasta el emperador y hacerle ver los valores de la Iglesia Latina. Escribió una *Historia Aethiopiae* para dar a Europa una información fidedigna de este reino, el cual, además de estar idealizado por la mítica figura del Preste Juan estaba acompañado de descripciones fantástica. Su catálogo de la fauna, flora y geografía etíopes es considerado uno de los documentos más valiosos de aquellos tiempos. Era la primera vez que un occidental describía las fuentes del Nilo. Desgraciadamente, su misión se vino abajo a causa de la altivez e imprudencia de su sucesor, Alfonso Méndez, también jesuita, que llegó con el título de Patriarca. Con una gran falta de sensibilidad quiso precipitar la conversión del emperador etíope a la confesión romana, lo cual provocó una guerra civil que acabó con la expulsión de los jesuitas y cristianos latinos en 1634, arruinando en pocos años el trabajo hecho por Páez.

En el otro extremo del planeta, en América Latina, diversas generaciones de jesuitas (desde la primera reducción en Bahía en 1557 hasta la expulsión de los Compañía en

<sup>4</sup> *Southern Tibet*, Estocolmo 1917, t.1, p.278 y ss.

<sup>5</sup> Cf. PHILIP CARAMAN, *The lost Empire. The Story of the Jesuits in Ethiopia 1555-1634*, Ed. Sidgwich & Jackson, London 1985.

1768) entregaron sus vidas al servicio de los pueblos indígenas (los guaraníes, los mojos, los chiquitos, los maynsa, etc.) mediante la formación de las llamadas *Reducciones*. Fue el modo más adecuado que encontraron para agruparlos y protegerlos de la esclavitud de los colonos y evitar que se convirtieran en carne de cañón de los ejércitos españoles. En los años de mayor auge, llegó a haber 100.000 indígenas en estos poblados de la entonces Provincia del Paraguay, un extenso territorio que hoy está repartido entre Brasil, Argentina, Paraguay y Bolivia. Las Reducciones no son directamente un reflejo del diálogo interreligioso pero, en la medida que fueron impulsadas por ese respeto por el *otro*, tratando de suscitar y proteger sus valores, tales como la música y la artesanía y potenciando sus propias instancias de gobierno y de consejo, podemos ver en ello elementos que son esenciales para el tema que nos ocupa.

## 2. El dialogo interreligioso como nuevo paradigma

Todos estos rápidos ejemplos son exponente de un modo peculiar de comprender la evangelización que se desprende de un determinado *modo de proceder*. Lo que supieron captar aquellos jesuitas es algo que no se formuló hasta varios siglos después: la inculturación. ¿Y qué es la inculturación sino una consecuencia de la encarnación? ¿Y qué es la encarnación sino la identificación de Dios con lo humano desde dentro mismo de lo humano para revelar su fondo divino? La encarnación es a las personas lo que la inculturación es a las culturas. Las religiones son expresiones culturales de diversos modos y grados de la revelación, cuya máxima manifestación se da, para nosotros, cristianos, en Jesús de Nazaret, el Cristo.

Con todo, hemos de decir que el diálogo interreligioso supone dar un paso más, porque en todos estos casos mencionados no se puso en cuestión la primacía del cristianismo. Supieron acercarse con respeto a las demás culturas, pero todavía no a sus respectivas religiones. Habían de pasar siglos hasta que el Concilio Vaticano II reconociese “todo lo bueno y verdadero” que hay en las otras creencias, considerándolas “como una preparación del Evangelio y que ha sido dado por Aquél que ilumina a todos los hombres para que tengan vida” (LG 16). Y también:

“La Iglesia no rechaza nada de lo que las otras religiones contienen de verdadero y santo. Considera con sincero respeto las maneras de obrar y de vivir, sus preceptos y doctrinas que, aunque puedan discrepar en muchos puntos con lo que la Iglesia enseña y profesa, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2)<sup>6</sup>.

Cuarenta años después, estas palabras siguen siendo audaces y proféticas, aunque también se quedan cortas en el foro interreligioso si sólo se reconocen “destellos de la Verdad” en las demás religiones, mientras que nosotros tendríamos la Verdad completa.

<sup>6</sup> También: “Todo aquello que está sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y culturas propias de los pueblos, no sólo no desaparece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios” (LG 17 y *Ad Gentes* 9).

Son leíbles en foro interreligioso si consideramos sinceramente que nuestra religión también es sólo un destello de la Verdad completa, tan pálido o tan potente como el de las demás. Sin esta actitud de radical reciprocidad, no hay realmente diálogo, sino una paciente estrategia o una irritante condescendencia. El diálogo interreligioso implica la igualdad de sus interlocutores. Sin este punto de partida no hay verdadero encuentro con el otro. El documento *Diálogo y Anuncio* del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso de 1991 da más pasos, logrando un equilibrio entre los dos polos de su título, llegando a decir que el diálogo auténtico es ya anuncio y misión (n.9), porque proclama con la propia actitud el respeto por el otro, y ello mismo ya es evangelización, ya que supone practicar los valores de Jesús y muestra su más honda y bella intención, desprendidos de toda voluntad de conquista o de proselitismo.

En esta misma línea, la Congregación General 34 (1995) dedicó el quinto decreto al diálogo interreligioso<sup>7</sup>. Comienza evocando la contemplación de la Trinidad sobre el mundo [EE 102-103.106], desmenuzando el número aproximado de creyentes de las diversas religiones del planeta. A continuación dice que “nuestro servicio de la fe incide hoy en un mundo que comienza a tener mayor conciencia de la pluralidad de experiencias espirituales de las distintas religiones”. Y añade: “El diálogo nos ayuda a reconocer que la Palabra de Dios se ha comunicado a esas religiones y que el Espíritu de Dios está presente en ellas con su presencia salvífica” (n.6).

Más adelante dice:

“Nuestra espiritualidad debe caracterizarse por un ‘profundo respeto hacia todo lo que en el hombre ha obrado el Espíritu, que sopla donde quiere’<sup>8</sup>. Por lo tanto debemos permanecer alerta a la búsqueda global de la experiencia contemplativa de lo divino y tener compasión por el pobre que busca justicia y libertad. Procuremos enriquecernos con las experiencias espirituales y valores éticos, perspectivas teológicas y expresiones simbólicas de otras religiones” (9.1).

¿De dónde surge esta invitación que doce años después se sigue mostrando urgente y profética? A mi modo de entender, procede del dinamismo de los Ejercicios. Tanto la actitud de las generaciones pasadas en los episodios que hemos mencionado como el posicionamiento de teólogos contemporáneos como Jacques Dupuis, Michael Amaladoss o Aloysius Pieris, o maestros espirituales que han incorporado prácticas de otras tradiciones como Hugo M. Enomiya-Lassalle, Anthony de Mello, Kadowaki Kakichi o Arul Arokiasamy, responde a un mismo movimiento de apertura que proviene de la experiencia de los Ejercicios, los cuales fundan un modo de estar en el mundo.

Lo que me propongo a continuación es leer los Ejercicios en clave de encuentro interreligioso. Es decir, cómo una experiencia profunda de los Ejercicios permite abrirse a los retos que plantea el encuentro interreligioso.

<sup>7</sup> “Nuestra misión y el diálogo interreligioso”, *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Ed. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, pp.139-155.

<sup>8</sup> Cita de JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio*, 56.

### 3. La escuela de los ejercicios

#### 3.1. *Presupuesto [ee 22]: principio de alteridad*

“Se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla” [EE 22,2].

El Presupuesto enuncia un principio básico para todo tipo de encuentro o de diálogo: que en el otro hay verdad y que esta verdad del otro está llamada ser reconocida y entendida. Ello supone que los EE introducen en una experiencia fundamentalmente dialógica. Los EE se presentan como una pedagogía o mistagogía de la relación. Al mismo tiempo que son la proposición de un método (*meta-odós*, “a través de un camino”) que adquiere el contorno de quien lo va a recibir.

En el diálogo se revela una verdad que no se da en el monólogo. “Todo buen cristiano”, dice San Ignacio. Es decir, la cristidad que nos habita es la que nos abre a la alteridad, porque Cristo es la alteridad de Dios en nosotros que se ha hecho nosotros para introducirnos en Él. Así, ser cristianos nos convierte en seres abiertos, acogedores de la diferencia. El prójimo es el *otro*, el extraño, convertido en próximo, cercano y familiar, en cuya casa me siento bien. Su proximidad está basada en la percepción de su semejanza conmigo, sin que ese reconocimiento se convierta en absorción: somos humanos, seres en camino, buscadores de sentido, buscadores de la verdad y habitados por el mismo Dios, tal como se pondrá de manifiesto en la Contemplación para alcanzar Amor. Así, el principio de alteridad está basado en el principio de identidad: nos podemos comprender a pesar de ser diferentes porque todos somos seres creados y agraciados por Dios, llamados a ser habitados por una verdad que está más allá del cristianismo, que es la que se enuncia en el Principio y Fundamento, horizonte universal.

#### 3.2. *Principio y fundamento: principio de libertad*

El prólogo de los Ejercicios presenta un principio antropológico universal: el ser humano es criatura, esto es, no procede de sí mismo, sino que su Fuente le precede. La consciencia de este proceder se torna alabanza (expansión), reverencia (contracción) y servicio (concreción). Nuestra existencia se revela pasaje. El *ser-de* nos convierte en *seres-para*. Todo modo de existencia que sea vivido desde de este agradecimiento, desde este respeto por el otro y desde este servicio al otro, participa del horizonte del Principio y Fundamento. De lo que se trata es de descubrir cómo ello se impulsa desde cada tradición religiosa.

Este horizonte de descentramiento se despliega en cuatro ámbitos de libertad: respecto de las cosas (riqueza-pobreza), respecto de las personas (honor-deshonor), respecto de capacidad de iniciativa (salud-enfermedad) y respecto del tiempo de cada existencia (vida larga o vida corta). La tarea consiste en reconocer cómo estos cuatro ámbitos de libertad se dan en las demás tradiciones religiosas y cómo se enuncian en ellas, para impulsarlas desde sí mismas. El silenciamiento cristológico que en ocasiones se ha acusa-

do al PyF se torna aquí una ventaja: lo cristológico es silenciado en beneficio de lo crístico. Y lo crístico es vivir según el Hijo: recibíendose de Dios como fuente, hacerse pasaje hacia el mundo. Ello corresponde a la estructura del ser humano. Quien vive así, sea cual sea la creencia concreta con que la articule, participa del dinamismo de este horizonte.

### **3.3. Primera semana: principio de opacidad**

La tradición cristiana es consciente de que vivir en este estado de receptividad, de disponibilidad y de transparencia es una tarea difícil. San Ignacio también. De aquí que una vez enunciado el horizonte a recorrer, los EE se adentren en las fuerzas que impiden vivir en tal estado de apertura. Las meditaciones invitan a identificar estas fuerzas egoicas a partir de los relatos de la caída de Lucifer y de la transgresión del Paraíso. Estos relatos han pasado a formar parte de la tradición judeo-cristiana, pero contienen elementos zoroástricos y de otras tradiciones mesopotámicas. Ello significa que la misma tradición que delimita nuestra identidad está compuesta por elementos heterogéneos que en un momento hicimos nuestros. Esta capacidad de asimilación es lo que caracteriza el mismo principio de encarnación que da identidad al cristianismo y a la Compañía, y lo que ha posibilitado su inculturación a lo largo de la historia.

Lo que está en juego en Primera Semana es la conversión: el paso del egocentrismo al horizonte de donación. La misión de la Compañía está en la capacidad de descubrir los recursos de cada tradición religiosa para desarticular los resortes del ego. Aquí se pueden reconocer los *yamas* (las cinco abstenciones) del yoga<sup>9</sup>, la doctrina budista de la desegocentración, o las prescripciones musulmanas, que beben de las mismas fuentes bíblicas. Si bien en los EE ello se hace ante la imagen de Cristo crucificado [EE 53], esta referencia se puede esencializar y entenderla como el icono supremo de una existencia humano-divina vivida como donación. La contemplación de ese icono es el camino cristiano para estimular la conversión a ese modo de vivir. En el diálogo interreligioso, el reto está en identificar y respetar los modos que ofrecen las otras tradiciones para propiciar esta desegocentración. No basta con saberlo, sino que se trata de conocer y de comprender en profundidad los instrumentos y recursos que tiene cada tradición para suscitar esta metanoia.

### **3.4. Segunda semana: principio de pobreza y humildad**

Normalmente se considera insuperable el carácter cristocéntrico del resto de las Semanas de los EE, arraigadas como están en la contemplación de Jesús pobre y humilde para suscitar su seguimiento. Hemos de volver una y otra vez sobre quién es Cristo: la imagen visible del Dios invisible (*Col* 1,15). Para el cristianismo, el principio crístico es inseparable de la persona de Jesús de Nazaret, de su vida, hechos y palabras concre-

<sup>9</sup> No matar, no mentir, no robar, no ceder a la sensualidad y no ser posesivo. PATANJALI, *Sutras del Yoga*, 30.



tos narrados en los Evangelios. Las tres Semanas siguientes son un adentramiento en la persona de Jesús, para lo cual se pide “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga” [EE 104]. El jesuita es una persona que va interiorizando este conocimiento y que lo hace de un modo cada vez más profundo. Las *Constituciones* exhortan continuamente a tener a Cristo como modelo [Const 101], y los más bellos documentos del Padre Arrupe hablan de este conocimiento interno de Cristo como fuente de inspiración de nuestro modo de proceder<sup>10</sup>.

Sin embargo, en el encuentro interreligioso somos forzados a ir más allá de nuestras perspectivas inmediatas y comprender que los valores que Jesús encarna pueden tener manifestaciones históricas y culturales diversas. La meditación de Dos Banderas [EE 136-147] lo ilustra perfectamente: la bandera de Jesús es la pobreza, la humillación y la humildad, frente a la bandera de Lucifer, que es la riqueza, la vanagloria y la soberbia. El modo de proceder que salva al mundo es mediante una existencia radicalmente descen- trada de uno mismo y referida a los demás: tal es el sentido de las bienaventuranzas y de la eucaristía, las cuales pueden tomar otras formas culturales que las nuestras.

El encuentro interreligioso es una oportunidad que hoy se nos ofrece para unir todas las banderas de la pobreza y de la humildad para gestar esa humanidad nueva en la que están empeñadas todas las religiones. En las tres formas de humildad [EE 165-167] se expresa que la excelencia del seguimiento está en el abajamiento radical, a semejanza de Cristo empobrecido, humillado y tenido por loco [EE 167]. Ese estado de radical marginación social, incluso identificado con la locura, también existe en las demás tradiciones: entre los sufíes, los sannyasas hindúes, los monjes budistas y taoístas, etc. Es la condición extrema de los que han rendido su ego y son capaces de vivir la marginación de sus respectivas comunidades con una libertad que, pareciendo una provocación, es una interpelación.

### ***3.5. La elección: principio de identidad***

En el proceso de los EE, todo ello lleva al momento de la elección. Es este contexto, elegir significa reconocer la llamada específica de cada tradición, descubrir aquello que tiene de única en la aportación de una peculiar revelación de Dios. La conversión no comporta, pues, a cambiar de religión, sino a ahondar en lo más genuino y puro de la propia tradición, a través de esa pobreza y humildad que son las claves hermenéuticas de toda lucidez y profundidad religiosas. Lo específico de la mistagogía de los EE consiste en impulsar lo más genuino de cada llamada, esto es, de cada tradición religiosa, para que dé lo mejor de sí misma. Por parte del acompañante, ello requiere un máximo de respeto y de desprendimiento de las propias preferencias de modo que “el que los da, no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un

<sup>10</sup> Cf. *La identidad del jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981: “Jesús, el único modelo” [1970], pp.531-534; “Nuestro modo de proceder” [1979], pp. 49-82; *Sólo en Él nuestra esperanza*, CIS, Roma 1980; etc.,

peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y la criatura con su Criador y Señor” [Anotación 15]. Este respeto radical por el camino de cada uno es uno de los rasgos específicos del modo de proceder de la Compañía. Una vez hecha la elección, hay que seguir el recorrido.

### 3.6. Tercera semana: el principio kenótico

La pobreza y humildad se prolonga en el anonadamiento de la Tercera Semana, siguiendo a Jesús hasta su muerte en cruz. Ello opera una transformación de la misma imagen de Dios, recogida en la frase: “Considerar cómo la divinidad se esconde” [EE 195]. Lo que se esconde en Tercera Semana y en la Pasión es una determinada concepción de un Dios todavía asociado a la magia del milagro y la omnipotencia. Esta etapa espiritual de vaciamiento y ocultamiento de las imágenes primitivas de Dios se halla presente también en las demás tradiciones religiosas: es el *fanâ* del sufismo, la Gran Muerte del Budismo Zen, etc. Todos los caminos espirituales pasan por esta ruptura de las imágenes convencionales de Dios para alcanzar un lugar más hondo que pasa por el abandono y ocultamiento de lo anterior. Sin esta ruptura de nivel, sólo hay repetición y estancamiento.

A todo ello conduce el diálogo interreligioso: a dejar atrás una concepción estrecha de Dios, encerrada en los muros mentales de la propia tradición y permitir que se desgarré el velo del templo construido por los humanos para que el Dios siempre mayor puede manifestarse. Todo camino espiritual implica esa pascua, exprese como se exprese: muerte de las concepciones conocidas de lo Absoluto para que se puedan dar otras que están por conocer.

### 3.7. Cuarta semana: principio de trascendencia

Jesús muere y resucita más allá de las murallas de la Ciudad mesiánica. En todos los relatos de aparición, su reconocimiento no es inmediato. El ejercitante, como los discípulos, tiene que abandonar sus expectativas sobre Jesús y sobre el mesianismo que se ha imaginado (Lc 24,19-21) para poder acoger y comprender la nueva manifestación que se le muestra. El modo de reconocerlo lo expresa San Ignacio sucintamente: “por los verdaderos y santísimos efectos de su resurrección” [EE 223], y más concretamente, “por el oficio de consolar” [EE 224]. No se trata, pues, de reconocer un contenido dogmático, que está siempre epocal y culturalmente condicionado, sino de participar en un dinamismo que unge a quien lo recibe.

Que Jesús muera y resucite fuera de los muros de la ciudad mesiánica, ¿no es esto acaso lo que nos está sucediendo actualmente? Encontramos muchos paralelismos entre la situación de los discípulos que perdieron las pistas del Maestro y el momento actual. También nosotros hemos perdido muchos referentes y muchas imágenes de Dios se han caído por tierra.

La confrontación con el pluralismo interreligioso contiene el dinamismo pascual de muerte y resurrección. Muerte porque no nos permite seguir creyendo con las seguridades de antes – con sus consiguientes absolutismos –, pero resurrección también porque

nos permite acceder a una imagen más purificada de Cristo y de Dios. Nos fuerza a encontrar a Jesús más allá de las murallas mentales de nuestra tradición, tal como Jesús excedió los límites de ciudad mesiánica, y por ello murió y resucitó en sus márgenes, en sus zonas liminares. La resurrección de Jesús se sitúa precisamente en esa liminaridad, en el límite traspasado de lo que ya conocemos, para que crezcamos en ese conocimiento del amor de Cristo Jesús, que excede toda largura, anchura, altura y profundidad, de manera que alcanzando el conocimiento de este amor que sobrepasa todo conocimiento podamos llegar a la plenitud total de Dios (*Ef 3,18-19*).

Se trata de permanecer en este amor que se torna conocimiento y en este conocimiento que se torna amor, esto es, en dinamismo inacabable de seguimiento. De este modo, la Compañía de Jesús está llamada a ir más allá de las formas históricas que ha conocido hasta ahora, así como también el cristianismo, porque el Cristo total es más que el Jesús histórico. Y es que este Cristo total tiene zonas, manifestaciones, que no se reconoce según las categorías antiguas, tal como Cristo resucitado no fue reconocido de entrada por los suyos.

### ***3.8. Contemplación para alcanzar amor: principio de transparencia***

Para ello se requiere que lleguemos al final del recorrido, donde el mundo se torna diafanía de la presencia de Dios en todo. Tal es el ideal del jesuita: encontrar a Dios en todas las cosas y a todas las cosas en Dios [Cf. Const 288].

Este ideal de la Compañía y el término de los EE tienen repercusiones directas en el modo de relacionarse y abordar las demás religiones: capacita para ver cómo en ellas está Dios “dando el ser, animando, sensando y dando a entender” [EE 235], cómo en ellas “Dios trabaja y labora por nosotros”, tal como lo hace “en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra” [EE 236], y cómo todos los bienes y dones de las religiones “descienden de arriba” [EE 237], del único Sol y de la única Fuente que irradia y mana sin cesar sobre la realidad toda.

Esta mirada contemplativa sobre las religiones queda enriquecida por las dos notas que abren la contemplación. La primera pone el énfasis en la acción: “El amor se debe poner más en las obras que en las palabras” [EE 230]. Lo mismo viene a decir el Corán: “Competid en las buenas obras”<sup>11</sup>. Lo que acredita a las religiones es su capacidad de transformar a los seres humanos, haciéndolos pasar de depredadores egocentros en seres-para-los-demás. Es tiempo de que compartamos el legado de sabiduría y profetismo que contienen las religiones para suscitar una común conspiración en la transformación del planeta, viviendo con gozo y humildad el hecho de que sentirnos mutuamente necesitados. La segunda nota habla de esta reciprocidad: “Cada uno da al otro de lo que tiene puede” [EE 231]. Esto es lo que las religiones pueden ofrecerse mutuamente: lo mejor de los que a lo largo de múltiples generaciones ha sido depositado en ellas. Para que realmente se dé esta reciprocidad, se requiere el reconocimiento sincero de

<sup>11</sup> Esta exhortación aparece en dos pasajes: Corán 2,147-148 y 5,48.

que las otras religiones tienen algo que aportarnos, y que esta reciprocidad se dé en condiciones de igualdad, lo cual implica una conversión de cada religión a las demás religiones, una actitud de receptividad que apenas se ha dado hasta el momento en la historia de la humanidad.

#### 4. Más allá de la propia identidad

El término de la experiencia de los EE es alcanzar esta limpieza de corazón que posibilita el encuentro con las demás religiones sin necesidad de disputarnos por nuestras verdades sino ofreciendo recíprocamente lo mejor que cada una tiene. Esto es lo que se expresa en la oración final del “Tomar, Señor, y recibid”. Si la culminación de los EE consiste en ofrecer todo lo que somos y tenemos, ello indica que también la propia identidad está llamada a ofrecerse. Una identidad hecha de memoria (la tradición), entendimiento (los dogmas y creencias) y voluntad (la autoafirmación) rendidas a un ámbito que ya no está egocentrado, sino teocentrado, donde las religiones están llamadas a hacerlo incluso institucionalmente.

Del mismo modo que la referencia a Jesús no aparece en esta oración final, porque el ejercitante pronuncia esta oración *in persona Christi*, de la misma manera, en el encuentro interreligioso, tal vez no haya que estar tan pendientes de pronunciar nuestro nombre, sino que el nombre que nos da identidad, Jesús, sea el que dé calidad crística a nuestra entrega. De este modo, la identidad de la Compañía de Jesús en el encuentro interreligioso se expresa acercándonos a las demás religiones con la actitud kenótica que nos funda. Ir hasta ellas y decir: “Tomad y recibid,...”, palabras que contienen una fuerte resonancia eucarística: “Tomad y comed”. Les ofrecemos lo que ha sido depositado en nosotros, a la vez que nos disponemos a que también ellas nos ofrezcan lo que les ha sido depositado, abriéndonos recíprocamente así al Dios siempre mayor.

Así, identidad y alteridad se fundan y se despliegan en un horizonte que las trasciende a ambas. Hacia Él se encaminan todas las tradiciones en la medida que intercambiamos nuestras autorreferencias en una actitud de despojo y acogida, donde el discernimiento de los valores crísticos es ejercido y profundizado continuamente, pero no desde el prejuicio, sino desde el Presupuesto de que hay un Verdad que nos habita y atrae a todos. Sólo así podremos pasar de estar parapetados y crispados defendiendo nuestras identidades a ofrecer lo que se nos ha confiado y construir juntos futuros de insospechada fecundidad.