

Diálogo interreligioso como reconquista de la propia religiosidad

Mauricio Y. Marassi

En el título propuesto se habla de diálogo pero ahora, por lo menos hasta el final de mi intervención, se tratará de un monólogo; incluso si intentaré, aunque sin pretensiones de imparcialidad, dar la voz a otras formas de religiosidad distintas a la mía que, lo recuerdo para aclararlo, es aquella formada en el budismo zen.

El primer punto es que hoy, aquí, no entiendo con religión algo externo, lejano, sino una dirección particular de la vida cotidiana, de toda la vida cotidiana, no una pequeña parte especial y aislada en la que se despacha el asunto para volver después a ese vaivén en el que la religión es cuidadosamente mantenida lejos. Religión por tanto entendida no como culto, sino como edificación espiritual, como construcción de una presencia interior clara. Es decir, construir la propia vida como una “pieza única”, una obra de arte invisible.

Dicho esto me interrogaré, primero, sobre la presencia en el mundo de religiones distintas. En décadas pasadas se han desarrollado en ámbitos de distinto nivel teorías y demostraciones respecto a una hipotética unidad sustancial de las religiones. Este era, por ejemplo, uno de los argumentos difundidos en eso que desde los años ochenta se suele etiquetar con el término New Age, una galaxia compuesta, simpática y fascinante incluso, que sin embargo es a veces un poco superficial, por lo menos en lo que tiene que ver con las cosas muy importantes.

Hay también otras ideas y aseveraciones entre las que encontramos la de la existencia de una *religión antes de las religiones*, en la que con este “antes” se pretende sugerir un substrato único trascendente al que cada religión se remitiría o en el que toda religión encontraría su razón de ser. Una especie de “fuente Q” original y eterna, de la que se encontrarían rastros incluso en las semejanzas verificables entre las distintas tradiciones religiosas y, sobre todo, en el testimonio de los místicos de las distintas tradiciones.

De esa forma sería entonces suficiente realizar el contacto con esta fuente o fondo trascendente para poderse colocar en el centro de la rueda en el que convergen todos los rayos y, desde allí, poder ver y comprender todos los caminos religiosos. Esta perspectiva, que sugiere una identidad a la base de las principales religiones, sin embargo reduce las diferencias entre ellas a la capacidad de cada fundador de experimentar y después comunicar lo real a espaldas de los fenómenos.

Esta idea proviene de ambientes doctos, formados y ha tenido algunos partidarios en los ambientes religiosos del siglo pasado. Me refiero al análisis por ejemplo de René Guenon, Thomas Merton o Raimon Panikkar, por citar algunos nombres relevantes. Estas ideas nunca han sido acogidas en ambientes eclesiásticos oficiales, entre otras cosas porque han sido asociadas al relativismo, un germen bastante peligroso allí donde la tendencia principal sea el exclusivismo. Sin embargo, por ejemplo por parte católica y sobre todo por vía conciliar, se ha dirigido en esa dirección una visión ecuménica

aparentemente, que se expresa con frases del tipo: “también las otras religiones, es decir las religiones no cristianas, tienen buenas semillas, las conocidas como semillas del Verbo”.

En este caso sin embargo se da por descontado que con Verbo se entiende “nuestro Dios”, de lo que se sigue que si existe algo bueno también en las religiones no cristianas, es gracias a un don de nuestro Dios. Esto ciertamente ha constituido un paso adelante respecto a la intransigente cerrazón de épocas pasadas. Sin embargo, a pesar de usarse con corazón sincero como una mano extendida hacia las otras formas de religiosidad, esta actitud lleva tras de sí un paternalismo y una condescendencia tal que la vuelve casi inservible en una situación de diálogo paritario.

Si observamos en cambio, de forma muy general, una parte más antigua de la historia occidental, una historia que desde el punto de vista religioso sobre todo es la historia de ese grupo de religiones denominadas abrahámicas, vemos que a partir del siglo XIV, tras un largo periodo de auto-referencia de las distintas culturas europeas, empezaron a existir nuevos datos relativos no solo a que el mundo se extendía en extensiones inmensas más allá de Europa y más allá de los mares, sino que también se dieron cuenta, incluso con miedo, de que las tres religiones principales de la tradición abrahámica -hebraica, cristiana e islámica- en esas tierras eran completamente desconocidas.

Sobre todo se comenzó a tener consciencia del hecho de que en esos lugares otras concepciones espirituales, desconocidas para nosotros, desarrollaban su función espléndidamente. Mas esta consciencia, en vez de suscitar admiración y curiosidad, provocó temor y rechazo.

La actitud con la que se observó a las culturas religiosas extraeuropeas fue de desdén o, peor incluso, de persecución. Muy interesante a propósito de ello es la lectura de la edición crítica, editada por Adelphi, del *Millón de Marco Polo*, en el que el viajero veneciano define como “*idola*” es decir idólatras todas las religiones que encontraba, incluso aquellas de las que solo había oído hablar, por el simple hecho de no ser la religión “de casa”, es decir el cristianismo.

En los siguientes siglos, por lo menos hasta el siglo XVIII, allí donde se encontraron situaciones religiosas dignas de tener en cuenta se intentaron procesos llamados de inclusión. Entre los más relevantes recordemos los del gran misionero jesuita Matteo Ricci, durante casi treinta años en China, entre el siglo XVI y el XVII, el cual intentó convencer a los chinos de que el confucianismo original había nacido gracias a una lejana misión cristiana. Por otra parte Ricci, hasta los últimos años de su vida, mantuvo la convicción personal de que el budismo era una forma corrompida de cristianismo, cambiando de opinión y escribiéndoselo a Roma solo poco antes de morir.

A pesar de ello, sobre todo en ámbito protestante, la convicción de que el budismo *mahāyāna* sería la evolución degenerada de una transmisión cristiana a Oriente permaneció en la literatura religiosa inglesa por lo menos hasta comienzos del siglo XIX, prácticamente anteayer.

Entre los cristianos del II milenio la sola presencia de una posibilidad del espíritu en condiciones de generar liberación o salvación suscitaba un miedo tal, una cantidad de dudas no resueltas que la anulación por medio de la negación resultaba liberadora. Si en cambio observamos una época aun más lejana y vamos en busca del primer ejemplo documentado de interés real en la confrontación con “otras” religiones con una actitud que podríamos definir como religiosamente dialogante la

encontramos en la India, alrededor de hace 2300 años, cuando el rey budista Aśoka hizo esculpir sobre estelas de piedra frases seleccionadas para representar la enseñanza budista. Después hizo erigir estas estelas en los cuatro extremos de su reino, desde Afganistán a Bangladesh, desde Nepal a Kerala. Una de las estelas de Aśoka llevaba escrito: *«He honrado todas las religiones. Debería de haber crecimiento en los fundamentos de todas las religiones. El crecimiento puede llegar de muchas maneras, pero en la base de todas está la limitación de la palabra, no elogiar demasiado la religión propia o condenar la de los otros sin una buena razón. Y si hubiese un motivo de crítica, exponerlo de forma amable. Se debería escuchar y respetar las doctrinas profesadas por los demás. El contacto entre las religiones es una cosa buena. El rey Ashoka, Amado-por-los-Dioses, desea que todos estén bien informados sobre las doctrinas de las otras religiones».*

Esta es la primera actitud dialogante en sentido religioso de la que se tiene noticia histórica. Sin embargo es necesario dejar pasar muchos siglos para encontrar, tanto en Oriente como en Occidente, una actitud lejanamente parecida a esta. El clero budista, por ejemplo, ha participado en las feroces persecuciones anticristianas en el Japón del siglo XVII y después, hasta buena parte del siglo XX, ha apoyado las peores guerras de invasión del imperio japonés participando activamente tanto como sacerdotes soldados, como misioneros que se dedicaron a convertir al budismo japonés a los pueblos conquistados. En Laos, Birmania y Tailandia las minorías no budistas están actualmente discriminadas por los budistas y también sucede esto en ciertas áreas de Sri Lanka.

Todos sabemos, sin necesidad de dar ejemplos, cuanta pobreza ha tenido el diálogo en la historia religiosa occidental.

Veamos ahora, a la luz de estas experiencias y de la realidad actual, en qué podría consistir concretamente un diálogo que pueda ser considerado religioso no solo por su temática sino sobre todo por la actitud de aquel que lo anima.

Mi propuesta, orientada a todos y no solo a los iniciados, es que el diálogo interreligioso o “intrareligioso” por usar una expresión de Panikkar sería una práctica personal a activar al interior de la propia religiosidad, por razones que definiría como necesarias.

Estoy hablando de desarrollar una actitud de escucha sincera, abierta, de por lo menos una religión distinta respecto a la propia; una escucha igualmente abierta, dispuesta respecto a aquello que otorgamos a “nuestra” religión. Y este esfuerzo de escucha de la religión del otro puede entrar a formar parte del camino interior habitual como práctica personal de cualquiera que entienda la religión como brújula de la propia vida.

Pienso, además, que no se puede hoy practicar verdaderamente una religión sin conocer por lo menos otra. El motivo más evidente es que sin una confrontación, crítica y ecuánime, es muy difícil realizar una verdadera elección. Y si la religión no es una elección corre el riesgo de ser un hábito, una costumbre o un formalismo vacío que no tiene nada de religioso.

No solo, sin una elección, que es necesariamente también un acto crítico, se terminan por aceptar pasivamente situaciones incluso absurdas, por el único motivo de que parecen normales. Como la de escuchar a personas como nosotros, aunque aparentemente autorizadas a hacerlo porque pertenecen a un clero, que pretenden explicarnos el contenido de la “voluntad de Dios”. Situaciones tan repetidas que terminan convirtiéndose en fuentes confiables y que por tanto constituyen de hecho una continua

intromisión en la orientación de nuestras conciencias y nuestras elecciones cotidianas.

O bien, en ámbito budista por ejemplo, sucede que son aceptadas como normales o legítimas personas que se presentan como maestros iluminados, sosteniendo que están en condiciones para hacernos alcanzar también a nosotros una fantasmal iluminación con sus enseñanzas.

Diálogo entendido por tanto no como una disciplina para especialistas sino como parte de la vida de cada cual que abrace la propia religiosidad como una libre elección.

Decía poco antes que con el fin de que se pueda hablar de diálogo es necesario acoger la religión del otro con una actitud ecuánime, es decir con un espíritu de reciprocidad. Pero cuando intentamos abrirnos para realizar este espíritu sucede a menudo que acoger en términos de igualdad otra religión espanta, de entrada porque no sabemos hasta qué punto podremos impelernos a anular nuestras reservas. Esta apertura, la ausencia de desconfianza, ¿no nos expone a ser presa de charlatanes?, ¿o incluso a ser convertidos? Hecho gravísimo ese, por lo menos según algunos, puesto que comporta la acusación de apostasía, usada a menudo en el sentido de “traición”. Y después hay un temor más profundo, que nace de no saber como nos cambiará, en términos de identidad, esa experiencia. Porque ciertamente nos cambiará.

Por ejemplo, si descubro que mi religión no es la única auténtica, que existen por lo menos en teoría otras que incluso podrían ser más santas que la mía, empieza a derrumbarse un mundo entero de certezas. Pero existe un motivo, a menudo curiosamente ignorado, que podría convertir esta operación en una aventura inspiradora para el espíritu: la principal diferencia de las religiones consiste en que cada una ofrece soluciones a problemas diferentes, y por tanto podríamos descubrir que la religión del otro se ocupa precisamente de aquello que profundamente, realmente nos interesa. Es decir podríamos descubrir que la religión del otro es la nuestra en realidad, la nuestra en un sentido profundo.

Sin embargo existe un prerrequisito para esta apertura ecuánime, es la perspicacia en relación a mí mismo y a mi condición interior. En términos generales llegar a ser ciudadanos adultos cuanto menos también implica examinar a fondo la religión que ha configurado la propia cultura. Nosotros, italianos, europeos, si no sabemos de qué manera está construida, de qué modo funciona la tradición abrahámica, sobre todo en su vertiente cristiano-católica, aunque no solo, no sabemos de hecho quién somos, estamos carentes de una identidad cultural completa.

Del mismo modo, para poder estar en condiciones de dialogar con otra religión, es preciso esclarecer la propia identidad religiosa, de otra forma no es posible ser interlocutores en los que confiar. Esto es particularmente importante para nosotros, italianos de formación católica, que tras haber vivido los años del post sesenta y ocho alimentamos a veces una idea de universalidad que, a propósito de nuestra identidad espiritual, nos mantiene en la indeterminación, es decir estamos tentados a no situarnos nunca.

Y esto por un lado revela ser una delegación en blanco a los profesionales de las religiones, porque nos excluye de todo proceso decisional y de la dirección a tomar, y al mismo tiempo nos anula como interlocutores.

Porque sin manifestar una identidad clara, sea esta confesional, laica, atea, agnóstica, etc. no podrá existir relación dialógica. Solo podremos ofrecer indiferentismo o un relativismo banal que se

manifestará en consensos superficiales, en entusiasmos momentáneos o en recelos emocionales y prejuicios. Sin percibir y manifestar la identidad religiosa propia no se puede ser auténticos interlocutores porque en ese caso se es *ningún* interlocutor. Es preciso ser fieles a la propia confesión de fe o a la propia posición, clara, definida en la confrontación de las religiones, incluso como rechazo, pero basada sobre presupuestos sostenibles, de forma que se sea portavoz de un aspecto, de un punto de vista articulado. Esa es la condición básica con el fin de que el diálogo pueda darse y tener sentido.

Cuanto he dicho hasta ahora también es válido para aquella forma de diálogo que se puede denominar privada, es decir cuando la confrontación, la meditación solo sucede dentro de nosotros, entre dos puntos de vista distintos ofrecidos por dos tradiciones religiosas distintas. No podemos ser “un poco de una y un poco de la otra” igual que no podemos tomar al mismo tiempo la carretera que lleva a Milán y la que lleva a Roma.

Por otra parte, si no conocemos por lo menos las grandes líneas de las principales tradiciones religiosas, no sabremos con quién nos relacionamos al compartir el tiempo y el espacio con la variedad de personas que habitan y habitarán cada vez más nuestra ciudad.

El diálogo, entendido como conocimiento de lo diferente se está convirtiendo cada vez más en una habilidad necesaria para vivir libremente en una sociedad multiétnica, porque el temor a la diferencia que nace de la ignorancia es una fuerte limitación de nuestra libertad, que lleva por reacción, o puede llevar, a querer limitar la libertad del otro. La xenofobia es la reacción a un miedo producido por la ignorancia y la pereza, en combinaciones diversas.

Por ejemplo, el Corán no es difícil ni de encontrar ni de leer y no se puede disertar sobre el Islam sobre la base de un mix de noticias televisivas, lugares comunes y recelos sin ni siquiera haber leído el Corán. El mismo discurso vale para textos como el *Daodejing* o la *Bhagavadgita* o el *Dhammapada* si consideramos el taoísmo, el hinduismo o el budismo. Estos textos no lo contienen todo, pero ciertamente sí mucho. Son fáciles de encontrar y bellísimos, tanto en sentido sapiencial como en sentido literario.

Este recorrido, que desde un punto de vista espiritual puede ser parte del camino religioso de cada uno de nosotros, mientras que en sentido cultural es un trabajo de auto-individuación y de salida del provincianismo espiritual, tiene un prerrequisito importante. Es necesaria una serena aceptación de la diversidad de las religiones. Y aceptar esta diversidad no las divide en buenas y malas, superiores e inferiores, sino que quiere decir aceptar que aun siendo distintas poseen la misma dignidad.

Esto significa a menudo, casi siempre, poner en crisis nuestra idea de religión. Porque la idea de que existen distintas formas o concepciones de salvación o de liberación a muchos les parece imposible, si no una blasfemia. Sostener que las religiones son iguales, o a lo más que se encuentran en diversos grados de desarrollo según cuanto y cómo el Verbo las ha fecundado es una idea atractiva, tranquilizante, pero sobre todo sirve para hacer callar el pensamiento de que existen distintos caminos religiosos, igualmente válidos, además de igualmente profundos, si no más. Incluso si parten de distintas problemáticas y se dirigen hacia metas distintas, y ese es un pensamiento difícil de aceptar. De esta manera preferiremos verlas sustancialmente iguales, aunque con la nuestra sin embargo en primer lugar, de forma que podamos sentirnos ecuménicos pero, al mismo tiempo, seguros en tanto que pertenecientes al mejor equipo.

Entonces, mientras que no existe ninguna base para sostener que las religiones son sustancialmente iguales, existen muchas razones para sostener lo contrario, es decir que son profundamente e irremediabilmente distintas. Y tomar nota con respeto de esta diversidad es el último obstáculo para acceder a ese camino que definimos diálogo interreligioso.

El sentido de “religión”

He dicho al comienzo que en el acercamiento a otra tradición religiosa es preciso poner en crisis el sentido que damos a la palabra “religión”. Una palabra italiana que, se sabe, tiene su origen en el latín “*religio*”. Cicerón entendía este término en el sentido de “releer” o “recorrer de nuevo” o “reconsiderar” con cuidado todo aquello que tenía que ver con el culto a los dioses¹. Sin embargo el cristiano Lattanzio, entre los siglos III y IV, basándose en Lucrecio sostuvo una interpretación distinta del significado de esta palabra, retomada después por San Agustín, haciéndola derivar de “*religare*” en el sentido de estar “próximos y unidos [ligados] a Dios”².

Esta digresión lingüística es importante porque nos muestra precisamente cómo ya en la raíz del uso de este término acaece un teísmo, un dios al que estar ligados para que se pueda hablar de religión. Es sin embargo solo a partir del siglo XVI, con la reforma protestante, que el término religión será atribuido a dos confesiones cristianas, catolicismo y protestantismo, y a partir del siglo siguiente también la hebraica y el islam serán consideradas como “religiones”³.

Es por tanto evidente que desde hace por lo menos 400 años para nosotros occidentales esta palabra lleva implícito el significado del posesivo “nuestra”. Es decir, cuando decimos “religión”, entendemos “nuestra religión”, o todo lo más “una de nuestras religiones”. De hecho usamos la palabra religión como sinónimo de tradición abrahámica. Por tanto, no solo limitante sino excluyente. Por ello, en una perspectiva de diálogo, es necesario revisar de forma radical el sentido con el que usamos esta palabra.

Una aproximación interesante como propuesta de trabajo es la de Giovanni Filoramo⁴ que, en su *Dizionario delle religioni*, propone atribuir al término religión un sentido que tiene naturaleza operativa y no objetiva. Se trata de evitar usarlo como etiqueta con una forma fijada a priori, o como criterio orientado a asumir o descartar como religiones las realidades que encontramos. Más bien ese término debería de tener la finalidad de indicar aquello que es considerado como tal, es decir como religión, por aquella realidad con la que entramos a dialogar.

Por tanto religión no es tanto aquello que nosotros pensamos que sería esta, sino como aquello que es entendido, vivido así por el otro. Un maniobra de hecho muy práctica, porque hace recaer sobre el interlocutor el peso de decidir qué es para él aquello que nosotros llamamos religión, eximiéndonos al mismo tiempo de definir su significado. No es este ciertamente un método carente de defectos, y de hecho por nuestra parte tal método hace necesaria una gran capacidad de discernimiento. Porque, como veremos, en esencia pocas veces las religiones son aquello que parecen y ni siquiera son como nos son presentadas por la cultura de masas.

1 Cicerón, *De natura deorum* II, 28.

2 Lattanzio, *Divinae institutiones* IV, 28.

3 *Dizionario delle religioni*, Mondadori, Milán, 2007, 1539 ss.

4 Giovanni Filoramo, “Religione” en el *Dizionario delle religioni*, a c. de Giovanni Filoramo, Turín, Einaudi, 1993, p. 620.

Con el riesgo por tanto de encontrarnos entre dos fuegos, por un lado el deber aceptar dialogar con quien pretende ser representante auténtico de una religión, incluso si está quizás solo siguiendo sueños y fantasías o intereses de parte, sin embargo si por otro lado entendemos “religión” como un constructo que únicamente pertenece a la cultura occidental, usaremos inevitablemente un filtro que nos llevará a excluir todo aquello que no entre en esa categoría, es decir, todo aquello que no pertenece al modelo básico constituido por las tres religiones abrahámicas.

El hecho es que la mayoría de las personas que están en el mundo practican una religión, o algo que a su manera consideran como tal, y que no tiene que ver como estructura, funcionamiento y forma con aquello que nosotros llamamos religión. Por ejemplo, la mitad de la población mundial hace referencia a la religiosidad de una manera en la que no se afirma ni siquiera la existencia o no de un dios creador, sea este personal o impersonal.

En China, y en sus áreas de influencia, el ateísmo es aparentemente la condición habitual de la religión, a pesar de lo cual eternidad e infinito son categorías fundamentales del sentir espiritual de todo el Extremo Oriente. De forma aparentemente distinta, el hinduismo comprende una plétora de dioses fantasmagóricos, sin embargo allí nadie cree que la única esencia divina verdadera, trascendente e inconcebible por tanto, de la que las decenas de representaciones de lo divino no son más que una superficie mediadora con el hombre, interfiera en las cosas del mundo.

Al contrario sucede en cambio en Occidente, donde la historia de Dios desarrollada en el Nuevo y en el Antiguo Testamento, además de en el Corán, está entrelazada de interferencias con la historia de algunos hombres.

Por otra parte y este es un problema que permanece abierto, nadie entendido como individuo singular, por muy santo que sea, es portador completo de una tradición religiosa. Un individuo dado o una persona no pueden ser representativos de un sistema extendido en el tiempo y en el espacio, interpretado de formas muy distintas por millones de personas. Consideremos, por ejemplo, que un cristiano del primer-segundo siglo en espera de la *parusía*⁵, el retorno de Jesús sobre la tierra, nos habla de un modo de vivir la religión legítimo pero distinto de aquel de un cristiano del tercer milenio que, a menudo, ni siquiera conoce el sentido de “*parusía*”.

Las prácticas ascéticas de los monjes tibetanos de los siglos X o XI llegaban a umbrales de severidad y de dureza impensables para nosotros, tiernos italianos del siglo XXI. Cada uno de estos aspectos es verdadero y legítimo, incluso el de los tiernos budistas italianos, pero ninguno representa por sí mismo la forma básica de esta o de aquella religión.

Un aspecto individual proporciona una visión parcial de una cierta religión, distorsionándola en parte. Y nosotros, es inevitable, siempre vemos un aspecto individual, o una suma de aspectos individuales. El hecho es que la religión, cualquier religión, vive bajo la superficie y si continuamos siguiendo las apariencias siempre andaremos desencaminados.

Es necesaria por tanto otra cosa, y esta otra cosa la podemos encontrar y vivir solo siendo nosotros los que personificamos, incluso aunque sea solo durante un tiempo, la religión que queremos descubrir haciéndola nuestra. Ello implica una rendición completa a la alteridad, sin reservas y sin filtros. En un

5 Parusía es un término de origen griego que significa “presencia”. En la teología cristiana indica el retorno sobre la tierra de Jesús al final de los tiempos. Y este “final de los tiempos” en los primeros siglos era considerado inminente.

cierto sentido se trata -por lo menos durante un periodo- de una renuncia radical a nuestra identidad religiosa en base a un nuevo modo de ser de nuestro espíritu, una experiencia que también nos renovará en la modalidad con la que podremos, si queremos, volver a vivir la tradición religiosa de la cual nos hemos separado momentáneamente.

Para concluir esta parte, aquello que quisiera transmitir es que si religión no es sinónimo de libertad y por tanto también de libre elección, es entonces algo distinto.

* * *

En la primera parte hemos recalcado la necesidad del discernimiento que nace de la experiencia personal de la alteridad religiosa, un conocimiento de “primera mano” en vez de la imagen de una religión construida por otros o construida a partir de la observación de una experiencia individual, sea esta colectiva o no. El discernimiento, el conocimiento que nace de la experiencia debería hacernos cautelosos también ante aquello que respecta a las imágenes que sobre las distintas religiones se han producido a lo largo de los siglos, han entrado en los libros y desde ellos en nuestra cabeza y también, a veces, en nuestra vida.

Un ejemplo interesante nos lo ofrece el budismo si tenemos en cuenta que el budismo zen, en el imaginario creado alrededor de este en la cultura occidental, es una invención japonesa de finales del siglo XIX, comienzos del XX; una invención edulcorada, de tonalidades épicas, realizada por algunos autores, los más famosos entre los cuales fueron el profesor Suzuki y su mentor Shaku Soyen.

El objetivo de este grupo de trabajo era mostrar un zen hierático y profundo como un producto exclusivo de la cultura japonesa y, al mismo tiempo, que esta última pareciera fértil y profunda hasta el punto de ser capaz de producir y transmitir algo así de refinado. La consecuencia más grave de esta particular operación -que no se puede definir de otra manera sino como mistificación, porque el zen del que habla Suzuki en realidad no ha existido nunca- es que los primeros japoneses que llegaron a Occidente auto-calificándose como maestros zen fueron acogidos con altísimas expectativas y después santificados en vida, casi deificados, mientras que en realidad no hicieron otra cosa que interpretar un personaje ya preparado para ellos en la epopeya de Suzuki y por tanto esperado por los occidentales, que en ese momento estaban buscando precisamente ese personaje.

El drama es que algunos millares de personas han creído en el sueño de poder ser instruidos por un semidiós que los hiciese convertirse en similares a él, y literalmente han desperdiciado y siguen desperdiciando su propia vida en esa ilusión. Porque manipular las religiones equivale a manipular la vida de las personas. Y el fenómeno todavía hoy no ha terminado. Queriendo acercarse a una práctica auténtica del zazen, el riesgo de terminar en medio de una representación teatral es elevado.

Para completar el daño, hoy hay incluso por todas partes estudiosos a nivel académico que identifican la cultura japonesa con el budismo, o con el zen directamente, cuando en cambio la tradición religiosa de Japón, hablando en términos generales, es una amalgama compuesta de confucianismo de tipo legista y budismo, realizada a través de un proceso intencional de sincretismo que ha durado 14 siglos, durante los que se ha apuntado sobre todo a dirigir el espíritu religioso del pueblo japonés hacia el culto de la nación y de la familia imperial. Una mezcla mortífera realizada superponiendo cínicamente religión, política e identidad nacional.

Otro ejemplo más sutil, quizás involuntario pero igualmente dañino, lo podemos ver cuando consideramos que, hasta tiempos recientes, aquello que la cultura académica occidental ha presentado como “budismo” refiriéndose a la situación hindú, birmana y tailandesa de esta espiritualidad es una creación teórica originada en Inglaterra y Francia en la primera mitad del siglo XIX.

Lo que ha ocurrido es que estudiosos occidentales, sobre todo franceses e ingleses, en vez de practicar el budismo a la manera de los lugares en los que estaba presente, lo reconstruyeron a partir de los textos, textos que sin embargo eran los que ellos mismos habían traducido según su gusto y cultura, elaborando así un budismo que era, por un lado, hijo de la estructura mental y de la comprensión occidental, y por otro estaba completamente desligado de las situaciones reales y de las personas que lo practicaban, estando construido por tanto según una especie de idealización puritana que en la práctica nunca había existido más que en la cabeza de aquellos estudiosos. El resultado es una imagen hija de una cultura victoriana estructurada de forma tal que sea adecuada para los pertenecientes a esa cultura y, de forma general, a la cultura occidental.

Igualmente interesante es constatar que ese “budismo nacido y cultivado *in vitro*” en Francia e Inglaterra, gracias a su reintroducción en los Países de origen a través del poder colonial ha llevado a un fenómeno denominado autohibridación, es decir a una transformación del budismo de aquellos países; hasta el punto de que podemos decir que, en cierta manera, la interpretación occidental y victoriana del budismo ha sido adoptada por el budismo tailandés, birmano y cingalés convirtiéndose en la forma académica del budismo local.

En particular en Birmania y en Tailandia a este fenómeno ha colaborado también el hecho de que los misioneros cristianos consiguieron que el gobierno colonial sustituyese en las escuelas públicas el estudio del pali por el estudio del latín. Con el tiempo sucedió que el acceso al canon budista, principalmente escrito en pali, se hizo más fácil a través de las traducciones inglesas en vez de directamente por medio del pali, la lengua del canon que solo los más ancianos estaban todavía en condiciones de comprender.

Por ello, no solo en Europa sino también en Birmania y Tailandia, durante algunas décadas el estudio del canon se convirtió, en realidad, en el estudio del canon budista inglés, o sea un budismo de factura victoriana con acentos puritanos tanto en la elección de los textos traducidos, como en el corte, en la orientación que esas traducciones daban a estos textos.

Permaneciendo aun en área budista, otro caso interesante lo encontramos más al norte, entre los montes del Himalaya, donde se ha desarrollado el llamado “budismo tibetano”, que ha dado origen a otra mistificación, por lo menos sobre el plano cuantitativo. El budismo que ahora se llama *Vajrayāna*, o “vehículo de diamante”, es la expresión de una religiosidad que durante siglos ha estado subdividida de hecho en decenas de pequeñas escuelas o sectas, algunos con tan solo algunos millares de adeptos, con una base esotérica unida al Bon, la religión autóctona tibetana, y que habían absorbido incluso la creencia hindú en el renacimiento. Tales comunidades budistas, pertenecientes a muchas tradiciones distintas, estaban presentes solo en pequeños pueblos esparcidos sobre un inmenso altiplano semidesértico de Asia. Ahora bien, desde la segunda mitad del siglo XX, gracias a la diáspora tibetana y a una capacidad de marketing excelente, ese budismo fraccionado y marginal desde el punto de vista numérico, es percibido hoy como un poderoso sistema unitario; hasta el punto de que el Dalai Lama, un monje líder de una entre tantas de aquellas pequeñas escuelas numéricamente casi irrelevantes hasta entonces, es reconocido hoy por muchos en el rol de jefe mundial de todos los budistas.

De forma general hay que saber que, como conjunto unido o por lo menos homogéneo definido por esta palabra, el budismo es una invención totalmente occidental, como obviamente lo es también la palabra misma. Ninguno entre los budistas de los últimos 2500 años ha tenido nunca la pretensión de definirse con un nombre colectivo, es decir de reconocerse como parte de un conjunto metacultural. Algo muy similar podemos decir a propósito del hinduismo, este tampoco ha existido nunca como tal ni como término lingüístico, si no es en la fantasía occidental hecha existir, esta también, a partir de la literatura inglesa de comienzos del siglo XIX.

Los casos que os estoy enumerando no son estudios antropológicos de curiosos fenómenos de países lejanos, nos alcanzan también a nosotros, empobreciendo nuestro mundo porque de hecho con sus desviaciones y mistificaciones nos niegan el acceso a profundidades inestimables, y porque se corre el riesgo de hacer que nos quedemos atrapados en redes que pueden arruinar completamente nuestra vida.

Existe otra cautela importante, metodológica, que deberíamos adoptar al tomar en consideración religiones distintas, hemos de evitar alimentar dentro de nosotros las actitudes llamadas inclusión y homologación. Operaciones de nombres oscuros, pero que todos o casi todos realizamos casi automáticamente.

Por inclusión se entiende el pensar o querer mostrar que todo, o una parte, de aquello que se encuentra en otra religión está ya presente en la propia, o incluso deriva de la propia. Si recordáis es eso lo que hizo Matteo Ricci hace 400 años, intencionalmente con el confucianismo y, por ignorancia, con el budismo.

El inclusivismo se manifiesta de muchas maneras, por ejemplo en la teología canónica moderna del diálogo interreligioso se dice que es necesario buscar a Cristo en las otras religiones y en la medida en la que lo lleguéis a encontrar, después decidir si asumirlas como religiones salvadoras o no. En suma, una teología del diálogo que constituye una variante más elaborada de la búsqueda de las “semillas del verbo”.

Sin embargo, así como en el cristianismo sería estúpido buscar al Buda en cambio de a Cristo, en el budismo no se debería buscar a Cristo sino a Buda, y para poderlo encontrar es necesario en alguna medida convertirse en budistas, es decir convertirse en Buda. No existe otra manera de ver “desde dentro” una religión, la rueda no tiene solo un centro, tiene muchos, es decir cada religión tiene el suyo específico que debe de ser vivido en su ámbito para ser entendido.

Con aquello que llamamos homologación tenemos, en cambio, el aplastamiento de contenidos, la abolición de las diferencias, el vaciamiento de hecho de todo aquello que es novedad en la religión del otro. Es una actitud similar a la precedente pero subdividida, y consiste en considerar o en querer que parezca que los elementos o las partes de otra religión no son otra cosa que conceptos, intuiciones o significados iguales a aquellos ya presentes en la propia religión, si bien presentados con formas y nombres distintos o incluso como alteraciones del original.

El resultado es que la religión del otro se convierte en un duplicado o, todavía peor, en una mala copia de la que sería la versión auténtica, es decir de la nuestra. La cuestión consiste en que elementos que pertenecen a religiones distintas, incluso cuando se asemejan mucho no se pueden asimilar puesto que tienen una historia y una función peculiar al interior de su contexto, y la homologación destruiría las

características que hacen vivir a aquel elemento en aquella religión.

Incluso al considerar las tres principales religiones abrahámicas -hebraica, cristianismo e islam- es necesaria la cautela de no sostener que, por así decir, “tenemos” el mismo dios, porque en la escritura de cada una de ellas, dios es representado, descrito y vivido de modo distinto: El dios del Antiguo Testamento tiene una personalidad completamente distinta de la del dios de los cristianos, y también distinto es el dios del islam.

El Dios de Abraham es severo, es juez y amo de la realidad, incluso puede pedir sacrificios humanos, mientras que el Dios de Jesús es amor y aceptación, es padre, perdón y misericordia. El Dios del islam es misericordioso también, pero pide sumisión y obediencia sin discusiones.

Alguno podría objetar que tiene un interés marginal valorar y distinguir la personalidad de Dios en las distintas religiones, en cambio es de enorme importancia para todos.

Al final del capítulo 5º de Mateo, hay una frase que vuelve explícito aquello que implícitamente sucede desde siempre en todas las religiones teístas. Al término del discurso en el cual Jesús propone poner la otra mejilla y amar a nuestro enemigo, encontramos: “*Sed hijos de vuestro Padre celestial que hace surgir el sol sobre los malvados y sobre los buenos...*” y añade finalmente: “*Sed así pues perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial*”.

La personalidad de Dios, tal y como es representada una y otra vez en las Escrituras, ha sido propuesta durante milenios como el modelo ideal para el hombre y es, entre otras cosas, una de las causas básicas del sentido de culpa en el mundo católico.

Cómo somos nosotros hoy depende también del ideal de carácter divino usado durante decenas de siglos como modelo arquetípico del carácter humano, y ello ha contribuido también a plasmar nuestro carácter. Por eso la personalidad y por tanto el carácter de Dios en nuestra religión es importante para cada uno de nosotros. Lo es incluso si a esta religión ya no la consideramos nuestra. Hasta el punto de que se puede decir que las verdaderas diferencias entre los pueblos, entre las culturas son en su base las diferencias de modelo humano plasmadas sobre las respectivas formas arquetípicas ofrecidas por las religiones. Cuando decimos que “los japoneses son diferentes” entendemos sobre todo que se miran en un espejo religioso distinto respecto a aquel que nos devuelve a nosotros nuestra imagen ideal.

No debatiremos hoy sobre el hecho de que las facetas de la personalidad de Dios representadas en las distintas épocas de las Escrituras son, inevitablemente, proyecciones de la personalidad humana y que por tanto el presunto modelo divino nos lleva, en realidad, a introyectar proyecciones religiosas de otras personalidades humanas.

El hecho es que allí donde existe una religión teísta, es decir allí donde haya sido representado un dios, el modelo propuesto al hombre es el del dios que aquella religión afirma y representa. Dioses distintos comportan por tanto modelos distintos, que en ausencia de diálogo y mediación generan conflictos insalvables. Porque son conflictos entre valores creídos o pensados como absolutos.

En el intento de superar, o por lo menos volver relativa esta problemática, es preciso preservar con cuidado la consciencia de que las religiones son distintas. Verticalmente distintas significa que son distintas de principio a fin. Han nacido y se han desarrollado modelándose para responder a exigencias

humanas universales y que por tanto en cierta medida implican a todas, pero se expresan con formas diferentes y sobre todo desde esas exigencias nacen demandas diferentes.

Las razones por las que existe por ejemplo el cristianismo no son aquellas por las que existe el budismo, y viceversa. Precisamente por ello conducen a lugares del espíritu distintos. Por ejemplo *gozar de la presencia de Dios o verlo cara a cara* en un paraíso en el cual entraremos con nuestro viejo cuerpo resucitado o las representaciones cristianas de la beatitud final, no tiene nada que ver con las escasísimas representaciones positivas del nirvana presentes en el budismo, en las cuales esta ausente cualquier referencia imaginable que proporcione una medida de la beatitud.

Del mismo modo, la representación del premio o del paraíso presente en el Islam con frutos deliciosos, bebidas que calman la sed y muchachas de grandes ojos es distinta de la propuesta por los cristianos, pero incluso en el Islam aquello que importa en el paraíso son las presencias, no las ausencias. En las religiones hindúes el paraíso es una etapa intermedia y su forma depende de la *murti*, o presencia divina correspondiente, a cuyo culto nos dedicamos recogiendo al mismo tiempo karma positivo.

Las religiones al conducirnos hacia esos lugares del espíritu siguen recorrido que a veces se cruzan o caminan paralelos, pero que no se pueden superponer. Y esto es verdad incluso cuando, aparentemente por lo menos, dicen lo mismo. La misma afirmación tiene significados distintos al interior de contextos distintos.

Un caso notable, adecuado para mostrar cuan fácil es caer en las trampas de la homologación, es la parábola del hijo pródigo. Además de en el capítulo IV del *Sutra del Loto* una narración similar, si bien con pequeñas diferencias, aparece en el Evangelio de Lucas. Sobre una misma estructura narrativa, articulada de manera que podría llevar pensar en sabe qué concordancias, se apoyan dos tradiciones para decir cada una su propio mensaje y transmitir sus propios valores sin posibilidad de confusión entre ellas. La parábola o narración usada es la misma, pero el sentido que se quiere transmitir es diferente.

La riqueza o la importancia de la diversidad religiosa no es, desde mi punto de vista, de naturaleza étnica o cultural, incluso si es indudable para la vida de muchos el sentido de identidad personal y colectiva que se deriva de sentirse pertenecientes a una religión.

El valor mayor de la diversidad religiosa, aquel por el que la salvaguarda de las diferentes formas religiosas se convierte en un deber vital, está en las distintas medicinas espirituales de las que cada religión es portadora. Importantísimas medicinas que desaparecerían del ágora humana al desaparecer los respectivos sistemas religiosos.

Si observamos desde el punto de vista de la adhesión personal a una forma religiosa, cuando esta adhesión es una elección, es decir cuando no es solo una pertenencia automática consecuente al haber nacido en un cierto lugar, en una cierta época, vemos que el “problema religioso” consiste en una exigencia que desde lo profundo lleva al hombre a la búsqueda de una solución, de una vía de salida a una condición limitada y por tanto sufriente. Sufriente porque el hombre afronta conscientemente y sin vía de escape dolores, ansiedades, desilusiones, enfermedades, vejez y muerte. Por citar solo algunos de los límites que la vida humana manifiesta a quien la recorra conscientemente.

El “punto”, por así decir, desde el cual se desarrolla el “problema” es común a todos los hombres, porque es común el estado de limitación al interior del cual vivimos. Por ejemplo, un aspecto evidente de esta condición limitada es el del tiempo, la vida de cada cosa, de cada ser -y en particular la nuestra- es mortal, tiene por tanto una duración ridícula respecto a, por ejemplo, los centenares de millones de años de una era geológica, por no hablar de la comparación con el tiempo infinito de la eternidad.

Los caminos por los que se canaliza este diálogo que anhela una solución, o por lo menos un alivio, son distintos. Precisamente porque el *quid* que hemos convenido en llamar religión es hijo de un “problema” que atenaza al espíritu humano desde su raíz, la observación de las realidades religiosas mayores presentes en el mundo nos muestra que son sistemas en los cuales el mal, el sufrimiento, el mal moral o pecado, el malestar de vivir, el desorden, la ausencia de sentido y de esperanza ante la muerte actúan como estímulos para buscar un camino que conduzca hacia su contrario: el bien, la serenidad, la beatitud, la salvación, el orden, la armonía, la eternidad, etc.

Cada religión, aun teniendo su origen en un terreno cultivado por la percepción o por la consciencia de una condición común a todos, toma de esta condición solo algunos aspectos, o bien tiene distintos puntos de vista, ignorando -o considerando poco- otros, y se desarrolla por tanto alrededor o sobre la base de esos aspectos particulares. De este modo, con el tiempo y con el perfeccionamiento que el tiempo posibilita, cada sistema religioso está en condiciones de administrar al hombre un remedio para un aspecto particular de su mal.

Quién buscase en el budismo, por ejemplo, la respuesta al cómo y al porqué de la creación o a nuestra presencia en este mundo, o buscase respuesta a la pregunta sobre quién es el señor o el dueño del universo, se habría equivocado completamente de dirección, terminando por rechazar el budismo puesto que no ofrece ninguna respuesta a esas preguntas. Volviendo en cambio la mirada a las tradiciones abrahámicas encontraría aquello que busca, con distintos matices y con distintas tonalidades según interrogue a la religión hebrea, al cristianismo o al islam.

Al contrario quien esté interesado únicamente, y sin prestar atención a los costes, en encontrar el modo de salir de la red de sufrimiento con la que está entretejido el mundo para entrar en el reino de la paz y de la serenidad en esta vida, no en otra futura más o menos probable, no debería de dirigirse a las tradiciones abrahámicas, pues de esa manera correría el riesgo de encontrarse confundido y desilusionado. Mientras que en cambio encontraría en el budismo el terreno adecuado para cultivar la solución a su problema.

El crisol en el que las demandas toman forma es igual para todos, su formulación es distinta y por ello son distintos los recorridos necesarios para articular una vida que de cuerpo a las respuestas.

La naturaleza del discurso religioso

Respecto a la naturaleza del discurso religioso, con una cierta cautela podemos decir que la cuestión de la religión tiene contenidos relativos a aquello que sucede dentro de nosotros. Donde la expresión “dentro de nosotros” delimita, indica un área, una zona del ser, que aun no sabiendo exactamente qué es o cómo se ha hecho, llamamos espíritu, alma o tal vez incluso psique, en la que suceden cosas inmatrimales, invisibles.

Pero no podemos decir que las cosas que suceden en ese área, aparentemente localizada en nuestro interior, sean sucesos sin importancia para la vida de cada uno de nosotros. No solo por la vida interior, sino también por la vida exterior, es decir el comportamiento cotidiano.

Por ejemplo el reposo semanal establecido por la ley, llamado “domingo”, es practicado universalmente de manera sincrónica también en Oriente, incluso en China y desciende la tradición precristiana del *Sol Invictus* impuesta por ley por Constantino en el año 321, al que tras algunos años se superpuso el cristianismo cuando fue declarado religión obligatoria y de estado por el emperador Teodosio, y el *dies solis* fue renombrado como *dies dominicus* (en el 383), “día del señor”.

No obstante la superposición de la ley cristiana efectuada por Teodosio, el culto del *Deus Sol Invictus*, ha dejado rastros en el modo en el que se dice “domingo” en, por ejemplo, inglés o alemán (*sunday*, *sonntag*), y como consecuencia incluso en la traducción del inglés al japonés o al chino.

El *Sol Invictus* ha dejado rastros incluso en la datación del 25 de diciembre de la Navidad, por lo menos según una parte de las iglesias cristianas, y no se puede decir que la existencia del domingo o que la fiesta de Navidad no influyeran nuestra forma de vivir. Tienen también un origen religioso muchas elecciones que tienen que ver con el vestuario, con marcadas diferencias entre los sexos y entre las edades, por no hablar de los distintos tipos de velo islámico a los que corresponde, o correspondía, en el catolicismo el velo de las mujeres en la iglesia o el atavío hoy todavía en uso entre muchas mujeres del sur de la India.

También elecciones alimentarias, en algunos casos hasta decidir aquello que podemos comer o que no podemos comer nunca, o tan solo en determinados periodos del año, tiene un origen religioso. Tiene un origen religioso parte del lenguaje, ciertas formas de saludo y también parte del modo de relacionarse con los demás. Formas de cortesía como “gracias” o “prego” (“por favor”, “te lo ruego”) asumidas de frases cristianas de la versión en latín de la escritura.

Otro comportamiento a menudo presente en nosotros en gracia de la ética religiosa inmersa en nuestra cultura personal es el modo de aceptar o rechazar al diferente, la aparición por tanto casi automática de sentimiento de desconfianza o repulsa, o bien de hospitalidad, o incluso del resorte que nos empuja, o nos retiene, cuando se trata de ayudar, o no, a quien tiene necesidad de ello.

Pero existen cosas todavía más importantes que se derivan de las religiones que impregna la cultura en la que nacemos o en la que hemos sido educados. Por ejemplo también una parte de aquello que es llamado identidad social, es decir “quien soy” en relación a los demás o al tejido social esta inevitablemente construido, propuesto y percibido según la religión o las religiones que impregnan nuestra sociedad.

Incluso cuando rechazamos estas religiones no podemos dejar de medirnos con ellas, incluso aunque solo sea para aclararnos a nosotros mismos el porqué del rechazo.

Conclusiones

Durante siglos en Italia y en buena parte de Europa ha sido el cristianismo lo que nos ha hecho hablar de un “nosotros” que nos distingue de un “ellos” hasta formar el concepto de “cultura occidental”, cuyo

principal aglutinante es una cultura religiosa de la que también nace un tipo de economía. Pienso que puede decirse tranquilamente que nuestra economía, la llamada economía occidental y en particular su visión de la propiedad o capitalismo, se ha desarrollado gracias sobre todo a un soporte filosófico de origen religioso, principalmente protestante y hebreo aunque no únicamente. La religión ha influenciado las artes figurativas, la pintura y la escultura así como también el cine y la televisión, además de los libros, las revistas, los periódicos.

Hay leyes, en Italia y en otros lugares que o no se han podido hacer o bien han tardado decenios a causa de la oposición de la jerarquía eclesiástica. En las escuelas de algunos estados americanos el creacionismo ha sido enseñado como ciencia hasta anteaer. Existen naciones enteras en las que las mujeres no pueden conducir el coche por causa de prohibiciones que pretenden tener una motivación religiosa. Existen estados en los que el visado de entrada se niega a menos que la propia madre no sea de la religión dominante en ese estado.

Incluso las costumbres más íntimas están condicionadas por la religión. Al introducirse el decálogo bíblico en el catolicismo el haber cambiado la forma original que decía “no cometer adulterio” por “no cometer actos impuros” ha abierto la puerta a una modalidad de puritanismo represivo frente al cual el pueblo cristiano tendría que haberse y se debería de rebelar. Los daños, personales y sociales, de la represión sexual derivados de una interpretación como esa, completamente arbitraria, de la ley bíblica han causado y causan enormes sufrimientos a millones de personas. El clero mismo, responsable de eso que yo definiría como un abuso de poder, no ha salido indemne desde el momento en que son fácilmente atribuibles a la represión y por tanto a las desviaciones sexuales que se derivan de ella los graves sucesos salidos a la luz en los últimos años.

Otro elemento por el cual recae una gran responsabilidad sobre la clase clerical de la tradición abrahámica en su conjunto y que recae sobre lo social es que el mandamiento “no mataras”, presente tanto en el decálogo antiguo como en el moderno, ha sido siempre incomprensiblemente entendido como “no mataras a tus semejantes”, es decir sin aplicación en la confrontación con las plantas, los animales y la naturaleza en general.

Basta ver que hoy todavía la caza, es decir matar como juego, como diversión, no es considerada pecado y por tanto no necesita del perdón, hasta el punto de que por ejemplo en le Marche o en Umbría los sacerdotes que antes de celebrar la misa se van de cazo por entretenimiento, para divertirse son tan numerosos que no llaman la atención.

He dicho que el mandamiento “no mataras” es “incompresiblemente” entendido de forma parcial, es decir solo a favor de los seres humanos; en realidad lo motivos están muy claros, residiendo en un antropocentrismo exasperado que está haciendo y ha hecho enorme daño a todo nuestro planeta.

Sacando una conclusión, porque es hora de concluir, sería necesario tener muy claro que ocuparse de religión no es una tarea a dejar solo a los religiosos o por añadidura al clero como si no tuviese que ver con nosotros.

Los daños que las religiones, entendidas como estructuras de decisión, han hecho y están haciendo son patentes. La mayor parte de las guerras activas hoy en día en el mundo tienen un trasfondo religioso y un origen antiguo. Interesarse por la religión y por el diálogo interreligioso tiene hoy el sentido de reapropiarse de cuestiones cuya gestión durante siglos ha sido dejada, erróneamente, solo a las iglesias. Para volver a ser protagonistas de esos procesos de decisión es preciso primero que nada poseer un

conocimiento profundizado, no mediado sino personal, de las religiones que nos han formado y además una relación de curiosidad y de profundización con por lo menos otra forma religiosa.

El diálogo interreligioso en un plano de igualdad es la vía más segura para garantizar la pluralidad de las religiones, y más allá de ser una vía de paz es una forma de riqueza que revitaliza a las religiones mismas. Ideas, intuiciones y modalidades distintas al afrontar el problema de lo humano pueden reverberar de una religión a otra; pero esto solo puede suceder cuando las personas que tienen como referencia a las distintas religiones dialogan, se relacionan, sin pretensiones de homologación o de exclusivismo, es decir de conquista y de apropiación recíproca.

El mestizaje, es decir las contaminaciones han sido la norma en todas las religiones antiguas, la pluralidad y por tanto la contaminación y el mestizaje que inevitablemente le siguen son una condición indispensable para la supervivencia de las religiones mismas y, podríamos decir, también para su salud. Ya hemos visto la superposición que también fue una apropiación por parte del cristianismo del culto del *Sol Invictus* respecto al día dedicado al señor o a la fijación de la fecha de Navidad, pero el cristianismo no sería, en profundidad, aquello que es hoy sin la base helenística, sobre todo pero no solo gracias a Pablo de Tarso, y sin el neoplatonismo y sin toda la tradición gnóstica. No olvidamos tampoco la contribución de budismo: el *Lalitavistara sutra* o *Sutra de la Descripción detallada del juego*, entró en el siglo XI en la literatura cristiana, digamos que por error, y ha permanecido allí durante casi cuatrocientos años, es decir hasta 1850, traducido, leído y estudiado por los católicos en todas las lenguas posibles e imaginables, incluidos el hebreo y el chino, el etíope y el armenio, como texto de apologética del monaquismo cristiano y usado sobre todo para contrastar la reforma luterana.

El budismo, por su parte, sin el encuentro con la *Bhagavadgītā* primero y con el taoísmo y el confucianismo después difícilmente se habría convertido en una religión universal.

En suma, y esta es mi conclusión, las religiones tienen todo que ganar en su salud de la pacífica convivencia con las otras y nuestra vida, en general, tiene todo que ganar al intervenir en procesos de decisión que durante demasiado tiempo han sido delegados a las iglesias y a sus representantes.

MYM, Milán, 19 de abril de 2015