

DIÁLOGO DE LOS MONJES CRISTIANOS CON LOS MONJES NO CRISTIANOS: POSIBILIDADES Y DIFICULTADES

Reverendísimos Padres Abades:

Con cierto temor he aceptado la invitación que el Padre Abad cordialmente me dirigiera a fines del año pasado para venir a hablar sobre este tema, a esta importante asamblea, durante la celebración centenaria del nacimiento de san Benito; con cierto temor, porque se trata de un problema nuevo, de una situación fronteriza, de un problema sobre el cual se dan tensiones y pareceres discordantes. Y, no obstante, he aceptado para no sustraerme a mi deber como responsable en el Secretariado para los No Cristianos, el cual, como sabéis, fue fundado por Pablo VI en el clima del Vaticano II con el fin preciso de reflexionar y trabajar en lo tocante a los discípulos de las grandes tradiciones religiosas no cristianas. No obstante, séame permitido decir claramente, antes de comenzar, que soy plenamente consciente de mis límites, y sé que podré contar con vuestra benevolencia y más aún, con vuestro discernimiento, porque todo lo que estoy por decir está “sometido a juicio”.

1. Una situación nueva

De quince años a esta parte ha comenzado una nueva etapa en las relaciones entre la Iglesia y las religiones no cristianas, una etapa que ha suscitado fermentos y experiencias inéditas aun en la historia del monaquismo. Los Papas que reciben en su casa a Patriarcas budistas de Tailandia y del Laos, al Dalai Lama y a miembros del Sangha de Sri Lanka y de Birmania; a *roshi* y jefes del budismo japonés, Rinzai, Soto y Tendai; a *guriés* y *swamis* de la India; a monjes y jefes religiosos del Tibet: y para todos tienen invariablemente palabras de bienvenida, y aún de augurio y apoyo para un “diálogo espiritual”, para las comunes metas de la “purificación del corazón”, para el testimonio de los valores eternos del espíritu en la sociedad contemporánea, para la búsqueda de la salvación en el Eterno y en el Trascendente.

No puedo soslayar el último encuentro de Pablo VI con un grupo de personalidades religiosas del Japón, entre los cuales se contaban varios monjes Zen y Tendai, el 16 de julio de 1978, diez días antes de su muerte, las últimas partes del diálogo fueron: “Rogamos al Señor ser siempre dignos de amaros y servirlos”. No menos cordial fue el encuentro del 26 de setiembre del año pasado de Juan Pablo II con sesenta monjes de escuelas japonesas, guiados por el ven. Mumon Yamada, quienes regresaban de una recorrida por diversos monasterios europeos. El Papa habló en aquella ocasión de ‘epoch-making event in the history of interreligious dialogue’ y alentó el diálogo a nivel básico (*at basic level*)”.

En estos años ha ocurrido, que tradiciones monásticas que se habían obstinadamente ignorado, han comenzado a descubrir que en la otra parte del globo existen personas que llevan una vida en no pocos aspectos similares a la suya, con reglas, comunidades, escritos que han plasmado la cultura de sus respectivos países. Y no fue pequeña la sorpresa, descubrir la “sincronicidad” (el concepto es de C. Jung) de los dos máximos promotores y organizadores de la vida monástica en nuestro planeta, Bodhidharma en China (nacido en el 470 ó 480 y muerto en el 534 d.C.) y de Benito en Italia, nacido en el 480 y muerto en el 546; de tal manera que alguien ha escrito que se podría celebrar conjuntamente el centenario de los dos patriarcas. Por consiguiente el fermento del diálogo ha comenzado a leudarse, cosa previsible en muchas comunidades monásticas de Asia, África, América y Europa. La “*Aide intermonastères pour les jeunes églises*” (AIM), en cuanto puedo juzgar, se ha hecho cargo de las nuevas instancias y ha tratado de establecer un diálogo entre los monasterios entre sí y, tímidamente, de ponerse en contacto y en diálogo con los monjes no cristianos: fue así que tuvieron lugar los célebres encuentros de Bangkok (1968) y de Bangalore (1973), a los cuales

siguieron los de Abidjan (1979), Colombo (1980), mientras iniciativas similares tenían lugar en Petersham (USA 1977), Loppen (Bélgica 1977), Vina (California 1978), Praglia (1978, 1979, 1980), y en otros lugares. En Asia surgieron Ashram cristianos, y comenzaron las primeras visitas y la mutua hospitalidad entre monjes cristianos y no cristianos, y se hizo corriente el hablar sobre los métodos de la meditación asiática, que una literatura no siempre de buena ley se apresuró a propagar y difundir en los monasterios, masculinos y femeninos y fuera de los monasterios, siguiendo la corriente de la divulgación de la espiritualidad asiática en Occidente. A tal punto que no faltó quien hiciera saber al Secretariado para los No Cristianos que sería urgente dar indicaciones y directivas sobre el uso de las técnicas de la contemplación oriental.

Es difícil decir qué parte haya tenido en este pulular de instancias e iniciativas que brotan en toda la Iglesia –y quisiera destacar que también en varias iglesias de la Reforma se está observando con atención el fenómeno monástico no cristiano y por medio del monaquismo no cristiano son llevadas a reconsiderar el monaquismo católico como una expresión insigne del Cristianismo–, es difícil, repito, precisar qué parte haya tenido el Concilio Vaticano II en provocar la nueva situación en la que nos encontramos. También el Concilio se ha desarrollado en un período histórico, pero también es cierto que llamó a la Iglesia a entrar en una estrecha comunicación con todos los hombres, y prestando atención por primera vez a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, invitó calurosamente a los cristianos a conocer, apreciar y asumir los valores espirituales presentes en las espiritualidades no cristianas, inculcando al mismo tiempo, el deber del testimonio, de la misión, del diálogo y de la *adaptatio* (hoy diríamos: de la inculturación). De todo esto se sigue que hoy no se puede pensar ni programar la vida cristiana y la vida monástica como si el Concilio no se hubiese realizado, aún si sabemos que no todo lo que se hizo después del Concilio encuentra en él sus raíces o es prolongación fiel a la letra y al espíritu.

Nos basta aquí haber indicado el cambio que se ha producido en la historia, en la sociedad, en las perspectivas de la Iglesia, y que en esta nueva situación también los monjes están llamados por el Concilio a repensar sus relaciones con los hombres y en particular con sus hermanos de las grandes tradiciones espirituales no cristianas, los cuales, a su vez, se sienten impulsados por el curso de la historia a interrogarse sobre su propia identidad y sobre el significado de su existencia en la sociedad en la cual viven.

2. *Monjes cristianos y espirituales no cristianos*

Antes de entrar en los problemas de la relación y del diálogo de los monjes cristianos con los monjes no cristianos, me parece necesario decir alguna palabra sobre los protagonistas de tales encuentros que he designado con el apelativo de “monjes”, cristianos y no cristianos. Me pregunto: ¿Es legítimo hablar de “monjes” en ambos contextos? ¿Existe propiamente un monaquismo cristiano y un monaquismo no cristiano, donde puedan encontrarse elementos comunes? Algunos lo niegan, llevados por la intención de destacar la originalidad y la novedad de la experiencia monástica cristiana. Pero es difícil sostener en su totalidad tal afirmación. Aún la Carta Apostólica enviada por el Papa con motivo del XV centenario del nacimiento de san Benito exhorta con estas palabras: “En todas las religiones siempre hubo quienes se esforzaron por resolver de distintas maneras la inquietud del corazón humano y se sintieron atraídos de manera particular hacia lo absoluto y el Eterno”. La atracción hacia el absoluto y el Eterno, y el consiguiente desprendimiento de los bienes transitorios de la vida, son ciertamente una constante en el monaquismo universal. Utilizando una expresión demasiado corriente, quisiera decir que la vocación monástica representa el surgir y el elevarse de la dimensión vertical sobre todas las otras componentes del hombre. En otras palabras según lo que escribe Ch. Drumont “la característica que aparece constantemente en todas las formas del monaquismo, cristianas o no, es la convicción de que la búsqueda del Absoluto requiere que el hombre se desprenda de las realidades transitorias de la vida. Usando otras palabras, la intuición monástica supone la convicción íntima de la realidad de lo trascendente y la necesidad de descubrir y seguir una disciplina, un método para pasar de la frustración a la plenitud, el sentido de la vida *se* encuentra más allá de ella misma, en ese trascendente” (*Bulletin d’espiritualité monastique* X, 1977, p. 148). La existencia de centenares de

millares de tales personas en la humanidad, debe ser un motivo de alegría y de aliento para todo cristiano, en especial para los monjes.

La existencia de rasgos comunes entre el monaquismo cristiano y el no cristiano no debe, sin embargo, inducir a error y no autoriza a nadie a navegar en aguas de un fácil fenomenologismo. Toda visión y forma de vida se basa en presupuestos cosmológicos, antropológicos y soteriológicos, y no se puede pasar de una a otra concepción y ni siquiera se puede opinar de ambas sin un riguroso cuidado. Aquí vale también el verso de Pope: "Fools rush in where the Angels fear to tread". Y así el apelativo de "monje" no debería transferirse incautamente de la esfera cristiana a la no cristiana. Como todos saben, la palabra *mónakos* tiene una prehistoria en la tradición griega, helenística y neoplatónica; pero cuando se lo utilizó para designar una realidad en el cristianismo, el significado original de "solo", "único", "singular" se enriqueció notablemente, y con San Agustín asume el sentido de "unidad con los otros" según el salmo 132 ("Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum"), y sucesivamente con el pseudo-Dionisio el monje fue considerado como aquél que está *unificado en sí mismo* gracias a su *unificación con Dios*. (cf. *Dictionnaire de spiritualité*, "Monachisme", t. 10, fasc.; 68-69, Paris 1979). Por el contrario, en el universo religioso no cristiano no existe propiamente ni la palabra ni el concepto de *mónakos*. En la tradición budista, donde el fenómeno monástico es fundamental, los vocablos son: *Bhikku* "mendicante"; *Arahat* "el digno"; *Thera* "anciano"; *Samana* "el que renuncia, asceta"; en la tradición gianista se habla de *Jina* "vencedor, conquistador"; *Yati* "aquél que se esfuerza"; en el Hinduismo los nombres son *sadhu* "santo, bueno"; *samnyasi* "que vive aparte, separado"; *muni* "sabio"; *yogui* "que vive en el yoga, unión con el Absoluto"; el Islam conoce el *Fagir* "pobre"; el *Sufi* "que lleva el suf" vestido de lana característico; el *derwisch* "que va de puerta en puerta".

Ya a través de esta rápida reflexión lexicográfica aparece la diversidad de los contenidos espirituales que se esconden bajo la etiqueta de "monaquismo cristiano y monaquismo no cristiano", por eso y a partir de este momento no usaré más la palabra "monje" para designar a los "espirituales" no cristianos.

Sin embargo, como ya lo dije, no se menosprecian las analogías y las similitudes. Existen invariables y constantes humanas que se basan en último análisis en la Sabiduría, y en el Verbo divino creador; gracias a ellas se puede hablar de un "arquetipo monástico" existente en la humanidad, y es justo y entusiastamente descubrirlo y analizarlo con todos los aportes de la metodología científica actual: búsqueda del Absoluto y del Permanente, desprendimiento de lo transitorio y lo fugaz, ascesis y libertad de espíritu, regla de vida y disciplina, pobreza personal y riqueza espiritual, humildad y sentido de los propios límites, paz y silencio, mansedumbre y bondad, pureza y sobriedad. Este arquetipo, que aflora con aspectos y formas similares y diversas en el seno de los diferentes pueblos, ha sufrido históricamente el influjo de las ideologías y sobre todo de los fundadores, los cuales lo han poco a poco adaptado y asimilado en las diversas situaciones históricas, geográficas y culturales en las cual les tocó vivir. El historiador puede por lo tanto decir, que así como en el extremo oriente fue determinante la obra de Bodhidharma, en el occidente lo fue la obra de san Antonio, san Pacomio, san Sabas, san Basilio y finalmente la de san Benito. Gracias a la obra de estos grandes maestros, sobre el "arquetipo monástico" humano se introdujeron en Occidente los rasgos propios e inconfundibles del Cristianismo. Mientras en Oriente la tradición hindú, budista y taoista, simbolizada por Bodhidharma, lleva al espiritual a la autorrealización de la "naturaleza profunda" y hacia la identificación del yo con la Naturaleza, por medio de un "reposo inmóvil del espíritu en su forma propia" (*Yogasutra*, IV,34), en el Cristianismo surge la inconfundible bipolaridad uno y comunidad, soledad y participación, celda y coro, oración individual y celebración eucarística. Y todo gira en medio de la presencia dominante de Jesucristo, "dominador de mi profunda mente", "don del cielo", si se me permite usar aquí las expresiones de un gran poeta, el cual "hace nuevas todas las cosas" (*Ap* 21,5); la ascesis, la oración, la bondad, la pobreza, la meditación, la soledad, la vida en común y todo. Este verano quedé conmovido, durante una breve visita a la isla de Patmos, al ver la isla dominada por un gran monasterio, pero todavía más al redescubrir que las visiones del Apocalipsis tuvieron lugar "*en tei Kiriakêi hemerai*, en el día del Señor" (*Ap* 1,10), que es una connotación exquisitamente litúrgica, que indica el día en que se realizaba la celebración eucarística: el mismo cordero inmolado en la "Cena del Señor" (*I Co*

11,20) aparece al Vidente de Patmos como el Cordero victorioso que está en el centro de la gran liturgia cósmica del capítulo 5, como “el cordero inmolado desde la creación del mundo” (Ap 13,8); es él quien golpea a la puerta para entrar y celebrar “la cena contigo”, la cual es la anticipación de la cena eterna, y “felices aquellos que están llamados a la cena de las bodas del cordero y de la esposa” (Ap 19,9). Quiero decir que el *sacrificium laudis* sobre el cual gravita el monaquismo cristiano encierra en sí el sentido del cosmos y de la historia.

3. Posibilidades y dificultades del diálogo

Después de esta rápida recorrida a través de las similitudes y diferencias que existen entre los “monjes” cristianos y los “espirituales” no cristianos, paso rápidamente al encuentro y al diálogo que constituyen ciertamente un imperativo en la etapa histórica que nos toca vivir. No es aquí el lugar para tratar sobre elementos antropológicos y formales del diálogo, sus premisas y finalidad. Me limito a señalar que existencialmente el diálogo y la relación mayéutica interpersonal se realizan cuando se encuentran frente a frente, sinceramente, dos personalidades plenas y fuertes en sus respectivas identidades, pero al mismo tiempo humildes, abiertas y dóciles recíprocamente. El diálogo no es un enfrentamiento entre ideologías opuestas, sino un encuentro entre aquellos “universos vivos” que son los hombres. Muchas veces sucede que los hombres son mejores que sus propias ideas, siempre más ricos e imprevisibles que las mismas fórmulas con que se expresan. Pero vayamos al diálogo intermonástico. Quisiera subrayar que tal diálogo se hace posible cuando proviene de un monje cristiano que vive plenamente su propia identidad, que expresa de manera concreta y coherente la decisión radical, de modo que despierta sorpresa, maravilla y esperanza en su interlocutor. La punta de diamante del diálogo, para un monje, es vivir plenamente, gozosamente, su propia vocación. Esto sorprende, atrae y despierta interrogantes de parte del interlocutor. ¿Por qué muchos escribas y fariseos, según los Evangelios, se ponían furiosos cuando veían que la gente se dirigía a Jesús y no a ellos? Nicodemo, según el testimonio de Juan, quedó fascinado por la personalidad de Jesús, y fue a interrogarlo de noche; he aquí la atracción de la persona fuerte y coherente; las dificultades nacieron después a causa de las diversas ideas, de las palabras “reino de los cielos”, “renacimiento”, “Espíritu”, “carne” que expresaban cosas muy diversas para Jesús y para Nicodemo. Por tanto, en el diálogo, se deberá tener paciencia para escuchar, requerirá estudio y comprensión. Lo mismo puede decirse de San Pablo: ¿por qué los llamados “judaizantes” no cesaban de espiarlo y perseguirlo? La razón era que su persona, su estilo de vida eran tan particulares y sorprendentes que muchos lo buscaban para dialogar: los Hechos de los Apóstoles nos dicen que pasó dos años en Éfeso “dialogando” (*dialogómenos*) en la escuela de Tirano (Hechos 19,9). Por tanto no tendría ninguna duda en afirmar que toda posibilidad de diálogo para un monje es proporcional a su coherencia, a su modo de ser y a su ideal con que vive su propia identidad cristiana y benedictina.

Pero para que brote la chispa del diálogo es necesario que esta diamantina identidad del “*kalós stratiótes*”, del buen soldado de Cristo” (2 Tm 2,3) esté unida a una actitud convencida de apertura, de humildad, atención y asombro frente al otro; sabiendo que “Dios es más grande que nuestros corazones” (1 Juan 3,21); que su “Sabiduría se complace en habitar entre los hijos de los hombres” (Prov. 8, 31); que Dios “de un solo hombre sacó todas las naciones para que habitaran la faz de la tierra... para que lo buscaran” (Hechos 17,26. 27); que “semillas de contemplación y de ascetismo ha esparcido Dios algunas veces en las antiguas culturas antes de la predicación del Evangelio” (A. G. 18); que es una ley existencial crecer “con la ayuda del otro” (Kierkegaard); que la gracia de estar poseídos por Cristo no nos asegura tener solo nosotros el Espíritu de Dios; que por cuanto estamos ciertos de la verdad, no debemos considerarla como una posesión total y exclusiva; que por cuanto sea luminoso el camino que Cristo nos ha trazado en el Evangelio, él lleva a todos a la búsqueda de su misterio. Por lo tanto, es tarea y deber del monje cristiano tratar de comprender los esfuerzos que los espirituales de todo el mundo han hecho, y todavía hacen, para encontrar a Dios, sea cual fuere la apariencia bajo la cual lo buscan.

El monje cristiano sabrá, pues, hacer la epistemología de sí mismo: sabrá reconocer los límites de su propia subjetividad, de su propia cultura y sobre todo del modo en que encarna y expresa el

seguimiento de Cristo. El ser testimonio escatológico, no lo exime de sentirse peregrino junto a tantos hermanos “con los cuales debemos encontrarnos... como peregrinos que se ponen en camino a la búsqueda de Dios, no en las construcciones de piedra, sino en los corazones humanos” (Pablo VI, *Discurso a los religiosos no cristianos en la India, Oss. Rom.*, 4 de dic. 1964). Esta actitud de humildad y de apertura permitirá aún al monje cristiano dejarse examinar y juzgar por el otro, el cual, precisamente por su marcha hacia la purificación del corazón y a su “realización” de lo divino, podrá ayudarlo a hacer despuntar aspectos inéditos de su propia tradición y a enriquecerse al “descubrir el oriente que reside en él”, según la feliz expresión de un autor.

Este tema podría continuarse aún mucho más, pero es necesario terminar. Me importaba decir que la *posibilidad* del diálogo entre monjes cristianos y espirituales no cristianos depende del vivir auténticamente, de llevar a la realidad de manera perfecta su propio ideal, de tal modo que pueda despertar el interés y la interrogación de parte del otro. Las *dificultades* nacen, por el contrario cuando se debilita la identidad monástica, cuando se disminuye la tensión, cuando vacila el perfil de la propia identidad y se comienza a relativizar y a hacer concesiones; análogas dificultades, pero en sentido contrario, cuando se cree orgullosamente el ser autosuficientes, no tener nada que aprender como si no existieran la India, la China, el Japón, el África y toda la mística islámica. En este caso, el diálogo sobrenada en la superficie, se reduce a un enfrentamiento estéril entre ideologías o se hunde en las arenas móviles del sincretismo.

4. Problemas especiales

A esta altura me parece haber dicho lo esencial. Sé, no obstante, que existen sobre el tapete preguntas específicas y problemas concretos. Trataré de delinear algunos, proyectando sobre esos la luz de la tesis que acabo de exponer.

Existe el gran problema de la *inculturación*, que se presenta sobre todo en Asia y África. Me parece que los puntos seguros son: no sacrificar nada a la identidad por una parte, no encerrarse en una torre de marfil por la otra. La inculturación no es una operación artificial de laboratorio, sino un proceso vital y por lo tanto, lento y progresivo, gracias a una presencia simple, humilde y abierta, para que “el mensaje del Señor se propague rápidamente” (2 Ts 3,1), celebrando en cada lugar la eucaristía, con aquellos rasgos de color local que se presentan espontáneamente gracias a la comunión con el ambiente que resulta del amor. No se puede rechazar la tradición benedictina, pero sin duda se la puede dejar crecer, dilatar y adaptar al genio y a las culturas de los pueblos.

Más apremiante es la pregunta sobre la utilización de los *métodos orientales* para alcanzar el camino de la interioridad, sobre el uso de las técnicas de meditación de origen no cristiana para llegar a la experiencia espiritual: me refiero en particular a los métodos del yoga, del Zen y de la Meditación trascendental. Sin entrar en una casuística particular, me limitaré a los principios generales que lo ilustran. Todos saben, o deberían saber, que aún los métodos y las formas de la ascesis y de la mística cristiana no llovieron del cielo. El examen de conciencia era ya inculcado por los Estoicos, los Pitagóricos eran famosos por su observancia del silencio, el neoplatonismo se había especializado en indicar los grados de la contemplación hasta el éxtasis final. Si luego se presta atención a las formas de la oración cristiana, ya desde los tiempos del Nuevo Testamento, éstas aparecen modeladas sobre las formas judías, helenísticas y romanas de las cuales nacieron. Cada cultura ha expresado sus formas de oración y ha indicado vías para el camino espiritual, y también aquí la ley del Evangelio ha sido asumir, purificar, elevar. No comparto, pues, la posición según la cual todos los métodos que vienen del Asia serían una invención del diablo, y por lo tanto habría que rechazarlos porque están ligados a una visión del mundo que el cristiano no puede compartir. Es cierto que hoy existe una comercialización de estos métodos; es cierto que en no pocos casos aquellos que los utilizan llegan a dejar de lado la práctica cristiana; es cierto, y causa pena, que la matriz no cristiana puede aparecer en todo momento, sobre todo cuando dichos métodos son enseñados por ciertos maestros. Pero esto, a mi juicio, no debería excluir la posibilidad de pensar en una cierta autonomía de los métodos frente al contexto ideológico en el cual fueron elaborados: de lo contrario deberíamos negar al hombre toda

auténtica capacidad de dirigirse hacia Dios “con los pasos del corazón” (S. Tomás), y de descubrir un camino hacia Él, bajo el influjo de su llamada. Y aquello que han encontrado estos exploradores del espíritu y en particular los buscadores de Dios, se puede considerar riqueza para todos y patrimonio religioso de la humanidad. Esto no significa evidentemente que se pueda arriesgarse sin una guía, con la cabeza gacha, en la búsqueda de la interioridad, adoptando el primer libro de yoga que se encuentra en una librería. Esto no significa que no se deba tener en cuenta su propio origen, su particular estructura psico-física que le es connatural, y su propia cultura y tradición. Personalmente, podría no sentirme inclinado, siendo de origen y cultura occidental a practicar los métodos orientales. Pero esto puede resultar diversamente para otros, sobre todo para los cristianos de origen y cultura asiáticos. Es cuestión, como a menudo sucede en la vida espiritual, de un uso hecho con discernimiento y sobriedad.

Otro problema nace de una cierta tendencia, que a veces se hace manifiesta, de llevar la *experiencia espiritual más allá* de la propia y de toda denominación religiosa. De manera que toda vía, todo símbolo, todo credo particular puede ser sobrepasado y superado para sumergirse en el Misterio que resultaría ser uno e idéntico para todos. Si, según mi opinión, es cierto que puede caerse en el exceso de llegar a un endurecimiento que alcance a hacer exclusiva su propia vía y sus propios símbolos, anulando todo lo que no pertenece a la propia tradición, es también cierto y quizás más peligroso, relativizar las vías y los símbolos suponiéndolos equivalentes o complementarios. La fidelidad a la propia identidad exige saber renunciar, en el diálogo, a una comunión con el otro en la cual la alteridad acaba por extinguirse o anularse. Diálogo no significa dejarse absorber por la visión totalizante profesada por el interlocutor. Aquí se presenta el riesgo que siempre reaparece en el contexto del Hinduismo, al cual, por otra parte no se debe reaccionar cerrándose rígidamente frente al extraordinario y sorprendente patrimonio espiritual que posee. Permítaseme citar a un maestro de los Chassidim, citado por M. Buber: “*Rabbi Pinhás* decía: Si un hombre canta y no puede alzar la voz, y viene otro a cantar con él y alza la voz, entonces el primero puede también alzar la voz. Este es el misterio de la unión entre espíritu y espíritu” (M. Buber, *Los cuentos de Chassidim*, Milano, Garzanti, 1979, p. 170).

Deseo destacar todavía otros puntos: la presencia y el testimonio del Evangelio en las regiones con mayoría no cristianas; el estudio, que se debe recomendar a los monjes, de las tradiciones y espiritualidad no cristianas; la atención y la acogida, en los monasterios, a aquellos jóvenes y adultos que hoy se sienten atraídos por las espiritualidades orientales; la presencia monástica orante en el contexto islámico; la ayuda que se debe prestar a los monasterios femeninos en este terreno (permítaseme destacar aquí la gran eficacia de la presencia femenina religiosa en el mundo islámico); la atención al lenguaje que se utiliza en el diálogo, siempre amenazado por la ambigüedad (meditación, oración, contemplación, experiencia de Dios, palabra de Dios, son términos bien diversos en boca de un cristiano o de un no cristiano); el deber de defenderse y de evitar los *slogans* y los lugares comunes, carentes de verdad y a menudo ofensivos para los espirituales no cristianos (por ej., decir que su fin es el “vacío”, la “nada”; que están en búsqueda de la autodivinización, que buscan a Dios en la inmanencia, mientras a nosotros viene de lo alto, de la trascendencia; que no poseen la caridad y que carecen del sentido del otro; que la suya es una teología *apofática*, y así por el estilo); los intercambios de hospitalidad recíproca que introducen discretamente a los monjes cristianos a compartir algún aspecto de la vida de los monjes no cristianos y viceversa; los encuentros en que se invita a espirituales no cristianos a presentar y enseñar sus propias tradiciones y experiencias (sé que en Kandy, por ejemplo, el curso sobre el Budismo en el Seminario es dado por un monje budista), en la razonable perspectiva de una reciprocidad; y finalmente en los encuentros entre monjes, espirituales y personas escogidas, bien preparadas, sobre temas de común interés como la ascesis, el trabajo, la regla, la pobreza, el celibato, la meditación, el servicio a los hombres de nuestro tiempo, el desafío de las ideologías secularísticas. Todo aquello que puede servir para la edificación, todo aquello que puede ayudar a comprender las raíces de la experiencia del otro y el punto del cual ha partido para recorrer de nuevo mentalmente el camino a la luz de Cristo; todo esto puede formar parte de un diálogo fecundo que sólo los monjes están en condiciones de hacer con sus hermanos, los “espirituales” no cristianos. Es un gran servicio que pueden dar a la Iglesia y al mundo.