

EN TORNO AL FUNDAMENTALISMO

José M^a Garrido Luceño

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

La reflexión, que nos proponemos hacer en estas páginas, ha sido precedida por un artículo, en el que describíamos el fundamentalismo como un peculiar tipo de religiosidad vigente en nuestros días.

Es bien sabido cómo el positivismo de Comte creyó demostrar con la ciencia de la nascente sociología la definitiva superación de lo religioso. A nadie le importó la recaída de Comte en una forma estrafalaria de religión; esto no pasó de lo anecdótico y el positivismo ya había dicho su palabra objetivamente válida. Pisando los talones a Comte, vino luego Marx a decirnos aproximadamente lo mismo. Y ya en pleno siglo XX, unos teólogos cristianos, como Dietrich Bonhöffer o los llamados teólogos de la muerte de Dios vinieron a hablarnos de un “cristianismo sin religión”.

De ahí la sorpresa de los hombres occidentales sintonizantes con esa apreciación de la religión como de una reliquia del pasado, cuando en las últimas décadas del siglo XX presenciaron la briosa vuelta a escena de lo que creían definitivamente sepultado

La verdad es que, enjuiciada la cosa con rigor, no se trató precisamente de un retorno al pasado. Se trató de una salida a la palestra de una reacción común por parte de amplios sectores de las “tres religiones del libro” contra la evolución de la modernidad, que

viene siendo secularización creciente y para los pueblos extraeuropeos, sobre todo musulmanes, una occidentalización. Una occidentalización vivida por aquellos pueblos como un trauma, como una agresión contra la propia identidad.

Ha sido sobre todo el empuje de la globalización lo que ha suscitado la actual ola de fundamentalismos. Lleva toda la razón Karen Armstrong, cuando dice que este actual fundamentalismo no podría haber arraigado en otra época, que no fuera la nuestra¹.

Ahora bien, las tres citadas religiones del libro vienen de tradiciones diferentes y están implantadas en poblaciones con culturas y con problemas diferentes.

Por lo mismo, junto con la común reacción ante el curso de la modernidad, tenemos una diferenciación según el modo en que cada religión afronta lo que ve como una amenaza contra su identidad.

Así pues, lo que venimos llamando fundamentalismo no se nos presenta como un fenómeno monolítico. Hay diversos fundamentalismos y estará bien que oigamos brevemente lo que nos dice cada uno, para que luego, en una reflexión crítica más larga, busquemos lo que nos convendría decir a nosotros.

I. LO QUE DICEN LOS FUNDAMENTALISMOS

Podríamos considerar toda conducta humana como un ejercicio de transcendentalidad. La razón es tan abarcadora, tan omnímoda, que incluso las acciones más aberrantes pueden ser razonadas. Vale aquello de que “hay razones para todo”. Otra cosa es si todas las razones valen, si todas soportan la prueba de “la razón”, es decir, de la objetividad y la universalidad.

Según lo dicho, todo fundamentalismo razona su mensaje. Escuchémoslo atentamente, pero con el ya indicado propósito crítico.

¹ *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 12.

Empecemos con el fundamentalismo católico, el cual nos presenta una doble peculiaridad: es primeramente el más antiguo de todos y se da además en una comunidad religiosa fuertemente instituida, regida por un magisterio vinculante.

Lo veo como el decano de los fundamentalismos, pues creo que la condena de las antípodas por Pío II en el siglo XV le granjeó este título. Y es que, al estar implantada la Iglesia católica en el mismo ámbito geográfico, en que nació la modernidad, es comprensible que fuera la primea en reaccionar contra la nueva edad, apenas la viera nacer. La Contrarreforma católica fue tan fundamentalista como la Reforma protestante, con la que la vincula una misma unidad dialéctica. Añadamos a todo esto la tenacidad antimoderna de la cada vez más disciplinada Contrarreforma católica en la medida, en que avanzaba la modernidad y con ella la crítica contra la rezagada Iglesia católica (Congar).

El fundamentalismo católico depende de un magisterio jerárquico vinculante. En un proceso histórico bien estudiado, el episcopado católico fue absorbiendo los carismas del profetismo y de la docencia. El papado fue centralizando cada vez más la vida de la comunidad católica. Y así tenemos la imposición de una fuerte unidad: un cuerpo dogmático monolítico e inmóvil, a cubierto de la importunación de la razón histórica, una moral de mandatos, objetivista, poco atenta a la dimensión personal y a la moción del Espíritu, una praxis sacramental ritualista, poco interesada en la participación efectiva de los fieles. Junto a esto, un intento de presencia pública, que es intrusión en el poder legítimo, conato anhistórico de mantener lo mantenible de la cristiandad. ¿También un olvido del desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia?

Una orientación estructural como la descrita necesariamente empujará a la Iglesia católica a convertirse en una isla cada vez más aislada de su entorno contemporáneo. La Iglesia formaliza este aislamiento, cortando todas las amarras del diálogo a todas las bandas: del diálogo con los ateos, con los hombres no religiosos, con las iglesias de la comunión ecuménica, con los de dentro de casa, que no son fundamentalistas. Una navegación hacia la mónada sin ventanas.

El Concilio Vaticano II intentó superar el doble lastre del clericalismo y del conflicto con la modernidad. Intentó una operación verdaderamente hermenéutica, en que se fusionara el horizonte original del cristianismo con el horizonte de los actuales “signos de los tiempos”. Pero el turbulento posconcilio desembocó en una reedición del longevo fundamentalismo, quizás por busca de seguridad, que no por moción de fe. Y así, guiada por su jerarquía, la Iglesia católica presenta al mundo la imagen de una comunidad fundamentalista.

Hagamos dos observaciones. El fundamentalismo católico aparece aquí junto a otros fundamentalismos, que matan a la gente. Hay que recalcar enérgicamente que la Iglesia católica, superada desde hace mucho tiempo la Inquisición, no está por la violencia física. Juan Pablo II condenó la guerra de Irak el año 2003. La segunda observación quiere recordar al amplio sector de la Iglesia católica, que en nombre de la obligada pluralidad de opciones, desea avanzar por la vía, que le abrió el Concilio Vaticano II.

En cuanto a la violencia, no podemos decir lo mismo del actual fundamentalismo norteamericano. En su no lejano antecedente, abogó por la interpretación anhistórica de la Biblia (muchos siguen ahí), profesó un dogmatismo cerrado y anticientífico (cosa que aún profesan muchos), se empeñó y se empeña en imponer un puritanismo moral, estrecho y represivo y desde luego buscó para todo esto hacerse con las palancas del poder. Relegados desde la Depresión hasta el final de la guerra vietnamita al ayuno de toda influencia política, los fundamentalistas americanos vuelven al poder con Jimmy Carter y tras el paréntesis de Clinton, llegan por fin a su objetivo. Con la elección de G. Bush el año 2000, los “*neocons*” aprovechan esa oportunidad, para llevar a la práctica su doble proyecto de renovación moral (sexual, no social) y de dominación mundial.

Bush aprovecha el 11-S para impulsar más vigorosamente este programa. De puertas adentro somete a la población estadounidense a una limitación de los derechos y a una mayor censura en la esfera moral. Un conocido crítico de su política escribe:

Aprovechándose de nuestro dolor y de que “eso” pueda volver a ocurrir, el presidente designado utiliza las víctimas del 11-S como

una tapadera, una justificación para alterar nuestra forma de vida. ¿Para eso murieron, para que George W. Bush transformara el país en Texas?².

De puertas afuera desarrollan los *neocons* un imperialismo agresivo tendente a imponer al mundo el poder y los intereses económicos de EE.UU.

El objetivo prioritario es la destrucción del “eje del mal”. Hay que remodelar el área incendiaria del Oriente Próximo. Y vienen las guerras con la marginación de la ONU y la vulneración del derecho internacional.

Sin lugar a duda, la remodelación del Oriente Próximo no obedece sólo al castigo de los culpables del 11-S, va también guiada por el apoyo al fundamentalismo judío.

La implantación del Estado de Israel en Palestina fue un acto violento, que desestabilizó la zona, sumiéndola en guerra permanente desde hace sesenta años.

El fundamentalismo judío se constituyó a partir de la derrota psicológica sufrida en 1973 tras la guerra del Yom Kippur; este fundamentalismo se propone llevar a cabo un programa muy preciso.

1. Alcanzar la integridad territorial. No ceder ni un palmo del territorio ya conquistado y no descansar hasta haber reconquistado todo el territorio del reino de David. Según 2 Sam 7, 1-17 y 8 con las victorias y anexiones davídicas, este territorio debería comprender una extensa zona al sur del Mar Muerto, todo el entorno geográfico de la Transjordania y por el norte, una extensión hasta Damasco. “Un territorio tan extenso como toda la satrapía de la Transeufratina” (M. Liverani).
2. Junto con la reivindicación territorial tenemos la reivindicación religiosa. El Estado de Israel es un Estado judío. Hay que “judaiizar” a la población desde arriba, desde el poder. Esto será una

² Michel MOORE, *¿Qué has hecho con mi país, tío?*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p.11.

política constante, pues incluso cuando el bloque fundamentalista pierda el poder, los muchos grupos ultra (que son muchos aparte del Gush Emunim) mantendrán las exigencias del fundamentalismo religioso, a saber: el rechazo de la modernidad con su falsa autonomía antropocéntrica, y la imposición de la Torá, la Toracracia.

Es cierto que hay un fundamentalismo judío ajeno al poder político y motivado por la fe religiosa, sobre todo en el Este de Europa y Norteamérica. Es también cierto que no debemos “sharonizar” a Israel, pues hay un importante movimiento pacifista, un “bando moral”, que aboga por una rectificación racional del problema palestino. Es finalmente cierto que debido al apasionante debate en torno a estos problemas, Israel hierve con discusiones vociferantes y se parece a un eterno seminario callejero, como humorísticamente dice Amós Oz³.

Pero ahí están los hechos con su tozudez irrefutable: el fundamentalismo se impone. Entre los dos extremos de fundamentalistas y pacifistas está la masa indecisa, lo que Sylvain Cypel llama “el vientre fofo de la sociedad israelí”, lo cual significa un buen apoyo para la política intransigente de los ultra⁴.

Los ultra imponen el poder sobre judíos y palestinos y también imponen la mentira oficial negadora de la propia violencia.

Un origen distinto dio nacimiento al fundamentalismo islámico. Ya hemos aludido al hecho de que la modernidad les vino a los pueblos musulmanes desde fuera, como una aculturación exógena, que amenazaba de modo traumático la propia identidad. Con una doble agresión: primero fue la colonización, la sumisión violenta de los colonizados a un poder alienante ; y embarcado en la colonización iba el proceso de secularización impuesto a unos pueblos, que no habían recorrido el progreso de las ciencias ni la revolución burguesa con su ideología ilustrada, las dos premisas de la secularización.

³ *Contra el fanatismo*, Barcelona, Siruela, 2006, p. 93.

⁴ *Entre muros*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2006, p. 567 ss.

Cuando se inicia el proceso de descolonización a final de los cuarenta del siglo pasado, coinciden dos hechos determinantes. El primero consiste en que las ex-colonias se organizan como aspirantes a estados modernos de corte occidental, guiados por líderes nacionalistas; un mimetismo comprensible en la imparable occidentalización. El segundo hecho fue la proclamación del Estado de Israel, un factor de desequilibrio permanente, presente en todas las crisis, que vengan sobre la zona, agravándolas. Será la paz imposible.

El nacionalismo occidentalizante y laico de los nuevos estados decepcionó a las poblaciones islámicas y vino la reacción religiosa, presta a reislamizar unas sociedades, que resbalaban hacia la infidelidad.

Los fundamentalistas musulmanes promueven un programa con dos objetivos básicos.

1. La represión de toda influencia occidental mediante una rigurosa campaña, que implante una cultura cerrada frente a lo que no sea el islamismo puro. Sirvanos como ejemplo esta descripción del clima creado en Palestina por la primera Intifada:

El poderoso contenido del mensaje islamista convirtió a los jóvenes miserables en portadores de una autenticidad islámica y por tanto en los encargados de castigar el “vicio” de las clases medias o burguesas “occidentalizadas”. Los ataques contra las actividades culturales “no islámicas”, contra las tiendas de alcohol, incluso los chorros de ácido derramados contra las mujeres, que no llevaban velo (en general pertenecientes a la clase media) eran parte de la lógica, que tendía a convertir las clases populares en representantes de los valores de la sociedad frente a las élites secularizadas. Lo mismo se observó, cuando el clero tomó el control del movimiento popular en la revolución iraní y más tarde volvió a perpetrarse en Argelia. Esa era la Umma, el verdadero pueblo frente a las élites laicas corrompidas⁵.

2. Este fundamentalismo proyecta la implantación del estado islámico con la sharia como Constitución o ley fundamental. Pero este objetivo sólo lo logra alcanzar en Irán y fracasa en los demás

⁵ Gilles KEPEL, *La yihad*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2004, p. 243.

países. El mundo islámico se divide y los fundamentalistas acuden al terrorismo, la espada de Damocles pendiente sobre todos los pueblos, incluidos los islámicos.

Mientras tanto, la población islámica inmigrante crece en los países de Occidente. No les deseemos que pierdan su fe y sí que se conviertan en fermento de conciliación.

Resumiendo todo lo dicho, podemos establecer estas tres notas comunes a todos los fundamentalismos: el rechazo de la laicidad en las relaciones públicas, el consecuente proyecto de un estado confesional, en el que volviéndose a la cultura sacra, se libere a la religión de su cautiverio en el margen y se la devuelva al centro, que es el sitio, que le corresponde. La consecuencia de esto es la violencia, al romperse la ciudadanía y obstruirse la realización de los derechos humanos. Violencia al menos instituida, en el peor de los casos violencia física con ese terrorismo asesino, que destacan a cada paso los medios de comunicación social. Es esto lo que más escandaliza y exaspera a todos aquéllos, que no siendo ellos religiosos, ven la religión solamente desde fuera. Leamos a este propósito lo que escribe Fernando Savater:

La misma fe, que para algunos es un estímulo poético, que espiritualiza su vida hacia una más amplia y más comprensiva humanidad, funciona en otros casos como un oscurantismo fanático, que impulsa al exterminio y a la persecución implacable de los semejantes⁶.

Por su parte, José Saramago a raíz del 11-S, ve enfrentarse a Bush y a Bin Laden, invocando ambos el nombre de Dios, y escribe:

Se ha perdido la cuenta de los seres humanos muertos de las peores maneras, que los seres humanos han sido capaces de inventar. Una de ellas, la más criminal, la más absurda, la que más ofende la razón, es aquella, que desde el principio de los tiempos y civilizaciones manda matar en nombre de Dios. Ya se ha dicho que las religiones, todas sin excepción, nunca han servido para aproximar y congraciarse a los hombres; que por el contrario, han sido y siguen siendo causa de sufrimientos inenarrables⁷.

⁶ *La vida eterna*, Ariel, 2007 p. 129.

⁷ *El País*, 18 de sept. 2001 p. 26.

Savater y Saramago ven la religión desde fuera. Creo que desde ahí no se la comprende. Sin embargo, hay que reconocer que éstos que ven desde fuera y escriben lo que ven, tienen una razón, que nos debería dar que pensar. En ese fuera tendría que manifestarse el testimonio de los hombres religiosos. Savater y Saramago levantan acta de lo que ven hacer y de lo que oyen decir a los hombres “religiosos” fundamentalistas.

¿Pero es eso, que dicen esos hombres, eso que hemos resumido como ideario y praxis fundamentalistas, la expresión objetiva de lo que originalmente son sus religiones? Esta es nuestra pregunta.

Lo que dicen algunos sectores religiosos no está de por sí libre de la sospecha de subjetivismo. Lo que dicen los informantes de una determinada población sobre sus propias pautas culturales, no debe tomarse como la verdad sin más. Por eso los antropólogos culturales desglosan su método, aplicando a sus investigaciones un doble enfoque. El primero consiste en describir lo que dicen los miembros del grupo estudiado sobre sus propias conductas, costumbres, creencias y demás pautas culturales. Es el llamado enfoque EMICS. Un enfoque válido, pero sin duda insuficiente, por lo que debe completarse, haciendo sobre aquellas informaciones unas generalizaciones críticamente fundadas, que sean objetivamente verificables y válidas. Es el enfoque ETICS.

De modo análogo debemos proceder aquí. Contestada la pregunta sobre lo que dicen los fundamentalistas sobre su propia religiosidad, veamos lo que debemos decir nosotros en busca de la objetividad, a la que nos debemos.

II. LO QUE DEBEMOS DECIR NOSOTROS

Hemos leído una afirmación cuestionable de F. Savater: unos viven la misma fe en clave espiritual, otros en clave fanática homicida, Me parece que este filósofo embrolla el tema por falta de discernimiento. Es aquí elemental la distinción entre fe y religión. La religión puede degenerar en oscurantismo fanático, que arrastra al homicidio. No puede decirse lo mismo de la fe, que no es cosa del hombre como la religión.

Es dentro de la religión fundamentalista, donde encontramos gente, que utiliza esa religión como disfraz de poder. Pero también encontramos entre los fundamentalistas a quienes lo son por motivos religiosos. ¿Qué nos conviene decir en un caso y en el otro?

2.1. La religión como disfraz de poder

A un observador superficial, las diversas formas de fundamentalismo le parecen igualmente conectadas con el poder. Pero mirada más atentamente la cosa, parece que el grado de conexión, difiere en un caso y en otro, según aparezca el poder como un medio para promover la propia religión o tal vez como un objetivo tan dominante, que sea capaz de ofuscar los imperativos originales del propio mensaje religioso.

En la Iglesia católica constatamos cómo a partir de la década de los ochenta, la orientación jerárquica rechaza como una desviación inoperante lo que se venía llamando cristianismo de mediación o de fermento, un cristianismo inserto en su cultura ambiente, discernidor de sus valores, respetuoso y dialogante con ella. Se lo sustituye por un cristianismo de presencia, que se afirma en la esfera pública, interfiriendo la gobernanza del Estado y hace ostentación de su identidad confesional. José M^a Mardones describe las demandas de este cristianismo de presencia:

Desde la solicitud de capillas en los recintos universitarios hasta la presencia más agresiva en los medios de comunicación de masas, en las festividades públicas (acaso de la Inmaculada) y en las instituciones, se quisiera (y se busca en esta tendencia) una mayor, más clara y más explícita presencia de lo religioso católico⁸.

Nostalgia de la cristiandad de antaño, olvido de aquella laicidad tan estimada por Pablo VI, tan claramente sustentada por el Concilio Vaticano II. En este cristianismo de presencia alienta un claro fundamentalismo. No lo llamaría yo simple disfraz de poder, pero sí ambigüedad para cuantos lo observen. Una ambigüedad destructora del testimonio, nociva para la evangelización.

⁸ *Capitalismo y religión*, Santander, Sal Terrae PS 1, 1991, p. 259.

En cambio al fundamentalismo de los *neocons* norteamericanos sí lo llamaríamos sin más disfraz de poder. Aquí tenemos un grupo de presión, que cuenta con una amplia base de apoyo social, como lo demostró la reelección de Bush. Los *neocons* tienen, como vimos, un claro y simple proyecto político de remoralización interior y de imperialismo mundial.

Proyectan, exigen y actúan en nombre de la religión. Pero tenemos un criterio sólido para determinar cuál de los dos polos (la religión o el poder político) domina al otro, hasta llegar a absorberlo. Si el afán de poder contradice la inspiración original de la religión, tenemos una religión convertida en disfraz de poder.

Ahora bien, vemos la soberanía del interés económico, concretamente petrolero, en el caso de Bush y su equipo imponerse al problema ecológico, al derecho internacional, a los derechos humanos y a cualquier otra consideración. Vemos además cómo el abierto apoyo a Ariel Sharon convierte a los *neocons* en cómplices del atropello sionista en Palestina. Vemos finalmente cómo a esos *neocons* no les preocupa la suerte de los pueblos excluidos de las ventajas de la globalización, de lo cual ellos, los *neocons*, son los máximos responsables. Esgrimen pues la religión como un disfraz de poder.

Los peregrinos del May Flower en el siglo XVII eran religiosos. Los revolucionarios y padres de la patria del siglo XVIII eran ilustrados y proyectaban un orden racional. Los *neocons* de los siglos XX y comienzos del XXI no son ni religiosos ni ejecutores de la razón. Por eso Hanna Arendt coteja el ideal ilustrado, que impulsó la revolución americana con la historia posterior y se sorprende de “la incapacidad de recordar de los americanos. Han traicionado su revolución fundacional”⁹. Por su parte, Al Gore escribe:

La cuestión, que se plantea no podría tener más transcendencia: ¿seguiremos viviendo bajo el imperio de la ley, como se plasma en nuestra Constitución, o fallaremos a las próximas generaciones, legándoles una Constitución, que sólo sea una sombra de la carta de

⁹ Sobre la revolución, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 4 .

libertad, que heredamos de nuestros antepasados? La elección está clara¹⁰.

Todo esto nos lleva a una conclusión: el fundamentalismo *neocons* americano es sólo un maquiavelismo político, que de religión sólo tiene el nombre. Hoy están los *neocons* en claro declive y no parece que superen las próximas elecciones de 2008.

¿Aceptaremos como auténticamente religioso el mensaje del fundamentalismo judío?

En este fundamentalismo pesa el territorio como motivación dominante: hay que reconquistar todo el territorio del reino de David. Ya vimos la amplitud geográfica, que le atribuyen a este territorio. Sin embargo, la investigación histórica ha corregido la imagen bíblica tradicional del reino de David. Bástenos leer La Biblia desenterrada de I. Finkelstein y de N. A. Silberman o Más allá de la Biblia de M. Liverani. Parece que el territorio del reino de David no pasó de Siquém. Aquí tenemos un rasgo típico del fundamentalismo: su motivación visceral, ofuscadora de la razón, su desprecio de la ciencia.

A esto añadamos la falta de ética en la expulsión o eliminación de la población palestina. La lectura del libro de Sylvain Cypel, *Entre muros*, nos impresiona como narración de un drama de odio. Del odio en su acepción más concreta, en la de la pulsión tendente a aniquilar al otro. Muchos fundamentalistas esquivan el precepto “no matarás” con la increíble tesis de que los árabes no son seres humanos.

Y no basta con matar a los otros. Hay que eliminarlos además de la conciencia colectiva mediante la mentira oficial, la negación de las expulsiones masivas y de las muertes. Y aquí tenemos un segundo rasgo del fundamentalismo en su cima paroxística: la irracionalidad violenta y amoral.

El judaísmo marginó a los profetas desde hace siglos, pero con esta increíble represión de la conciencia ha alcanzado el

¹⁰ *El ataque contra la razón*, Barcelona, Debate, 2007, p. 297.

último límite de esa voluntad marginadora. No, en este fundamentalismo no hay verdadera religión. Igual que con los *neocons* americanos, aquí tenemos una apariencia de religión, un disfraz de poder.

Demos la palabra al conocido pacifista y brillante escritor Amós Oz, reciente premio Príncipe de Asturias:

En esencia, la batalla entre israelíes y árabes palestinos no es una guerra religiosa. Aunque los fanáticos de ambos bandos hagan lo imposible por convertirla en guerra religiosa. Fundamentalmente no es más que un conflicto territorial sobre la dolorosa cuestión: “¿de quién es la tierra?”. Es fundamentalmente un conflicto entre derecho y derecho, entre dos reivindicaciones muy convincentes, muy poderosas sobre el mismo pequeño país. Ni guerra religiosa, ni guerra de culturas ni desacuerdo entre dos tradiciones. Simplemente una verdadera disputa estatal sobre quién es el propietario de la casa. Y creo que puede resolverse¹¹.

Lo que hemos dicho del fundamentalismo judío vale también del fundamentalismo musulmán. Disfraz de poder por su vinculación dialéctica con el fundamentalismo judío, obsesión para los palestinos y referente de la agresión occidental contra todos los musulmanes. Fundamentalismo además atado al poder por nacer como respuesta violenta a la colonización y a la secularización. Es también tarea de poder el proyecto de implantación del estado islámico y más aún en el sector más radical el sueño de restauración del califato global.

Desgraciadamente también aquí nace la agresividad de esa negación del otro, que es el odio. ¿Cuántos miles de seres humanos destruidos por el terrorismo islamista?

Muchos se preguntan si realmente es esto el Islam. La Declaración conciliar sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas destaca los puntos de contacto del Islam con la tradición judeocristiana y hace un propósito creativo:

¹¹ *Contra el fanatismo*, Barcelona, Ed. Siruela, 2003, pp. 31-32.

La Iglesia aprecia a los musulmanes y expresa su deseo de superar las desavenencias y enemistades del pasado y entrar con ellos en una etapa de sincera colaboración, defendiendo y promoviendo unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres (NAE, 3).

Esto da por supuesto un Islam auténticamente religioso y abierto. En realidad el Islam naciente fue una religión muy abierta a las riquezas humanas de otras culturas. Por su extensa difusión geográfica, acogió los elementos culturales de muchos pueblos, para luego reelaborarlos en una cultura original. En efecto, desde la segunda mitad del siglo VIII, los Abasidas de Bagdad fomentan una verdadera explosión cultural, que convierte a Bagdad en el gran centro de las ciencias, de las letras y de la filosofía de entonces. Tras Bagdad vino Córdoba y fue en aquel entonces este mundo musulmán el que heredó la cultura griega y la transmitió a la oscura y rezagada Europa.

No, no hay que preguntarse si el Islam es compatible con otras culturas. El hecho está ahí. Lo que sí hay que preguntarse es cómo ha pasado de aquel paradigma de religión creativa y abierta a la actual caricatura, que nos presentan los terroristas del fundamentalismo musulmán. La respuesta está en el oscurecimiento de la fe islámica, postergada por el complejo de humillación, el miedo y el resentimiento, surgidos en el humus de una sociedad muy venida a menos. Los violentos hacen ruido, pero deben ser minoritarios en el mundo islámico. Prueba de ello es que, a excepción de Irán, no han logrado en ninguna otra parte la implantación del Estado islámico.

Amin Maalouf, el libanés maronita, premio Goncourt 1993, en un breve y magnífico ensayo levanta acta de aquella venida a menos de los pueblos musulmanes, precisamente hoy y no antes. Escribe:

Al observar los movimientos islamistas militantes de hoy, es fácil adivinar, tanto en los discursos como en los métodos, la influencia tercermundista de los años sesenta; en cambio, por más que busco en la historia del Islam, no encuentro ningún precedente claro de esos movimientos. Éstos no son producto puro de la historia musulmana, son un producto de nuestra época, de sus tensiones, de sus distorsiones, de sus prácticas, de sus desesperanzas¹².

¹² *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 2007 (7ª ed. castellana), p. 74

Observemos que toda religión es como una invitación original, pero abierta a varias posibilidades. Que una posibilidad deseable para el Islam sea la recuperación de su apertura creativa a las otras culturas, es el mejor de los deseos. El conocido musulmán Tariq Ramadán (Oxford) hace consistir la tarea actual en reapropiarse de la herencia del Islam y desarrollarla como actitud positiva, que llame a los musulmanes a la vida espiritual y a la reforma de sí mismos. Un desarrollo, que impulsa a superar la prueba de la universalidad. Una prueba, que aún creo pendiente para el Islam- Escribe T. Ramadán:

“Nuestras sociedades aguardan la aparición de un nuevo “nosotros”, un nosotros, que podría unir a hombres y mujeres (de todas las religiones y sin ninguna religión), dispuestos a emprender la tarea de resolver las contradicciones de su sociedad. Ese nosotros representaría la unión de ciudadanos, que aspiran a luchar juntos por su futuro”¹³.

Tal vez los millones de musulmanes inmigrantes en Occidente puedan convertirse hoy en la Bagdad o en la Córdoba de antaño, quiero decir en el puente de enlace y conciliación, para pasar a ese nosotros utópico y por lo mismo obligatorio.

Resumiendo, los fundamentalismos extremos y homicidas neocons, judío y musulmán más que fenómenos religiosos nos parecen disfraces de poder. Merece la pena que oigamos a otro hombre de Oriente, otro libanés. Georges Corm es economista, historiador y consultor de diversos organismos internacionales. Especialmente en su condición de historiador se muestra como un observador atento de la evolución del mundo actual.

Georges Corm nos ofrece algo así como el resumen de todo cuanto venimos diciendo, reflexionando para sí mismo y para nosotros:

Si las ideologías de antaño podían ponernos orejeras y falsear nuestra percepción de la realidad, ¿acaso los discursos de hogaño sobre Dios y el retorno de lo religioso, nuestras identidades maltrechas o nuestras memorias recuperadas no nos ciegan todavía más?

¹³ El País, 4, sept. 2006, p. 13.

¿Estamos asistiendo al final de la política en el sentido noble de la palabra o es que la política en su sentido más oportunista, mezquino y desprovisto de ideales ha logrado dominar totalmente nuestro mundo, invocando lo religioso y lo sagrado, para disfrazarse mejor y sembrar el terror y el espanto, que evocan estos fenómenos en nuestro inconsciente? Entonces estamos ante una nueva forma de ideología mucho más perniciosa que la que hemos dejado por muerta, ya que sólo funciona con el terror intelectual, que produce la invocación de lo sagrado¹⁴.

Georges Corm no es religioso y sí muy lúcido. Percibe que el mundo de su tema no se las está habiendo con una realidad, sino más bien con una apariencia. La realidad es identidad entre ser y palabra. Corm la reconoce en el cristianismo primitivo. Reconoce además que la vida de las ideas ha logrado emanciparse de las estructuras de poder solamente en contadas etapas de la historia, como en el ya citado origen del cristianismo, tras las guerras de religión en Europa o en el siglo de las luces¹⁵.

Nuestro autor muestra una marcada desconfianza hacia los fieles de una “religión instituida”. Cree que desde que la religión entra en la esfera del poder, entra en el desgaste histórico¹⁶.

Para Georges Corm, entrar en el desgaste histórico significa tanto como entrar en la vía resbaladiza de la simple apariencia, que ya se convierte en expresión vacía, escindida del ser. Por eso Corm emplea para los fundamentalistas los términos “escenario”, “escenografía” o “decorado”. Expresan aquí estos términos un espacio visual, que no coincide con el supuesto trasfondo real, que desearía transparentar.

Tenemos aquí una trampa seductora para nuestras sociedades, tan reacias al parecer a los graves interrogantes de la existencia humana. Tratándose de lo religioso, tropezamos con un importante desajuste, consistente en que tal vez pocas veces se ha hablado tanto sobre religión desde que empezó la época moderna, mientras que por otra parte la oscuridad mental de la gente sobre este tema es impresionante.

¹⁴ *La cuestión religiosa en el siglo XXI*, Madrid, Taurus, 2007, pp. 24–25.

¹⁵ Obr. cit. p. 31.

¹⁶ Obr. cit. p. 106..

La gente de nuestras sociedades recibe mucha información, pero no sabe digerirla y así se traga sin más lo que sobre la religión escriben Savater o Saramago. Es tarea de las comunidades auténticamente religiosas denunciar y destruir este perverso equívoco.

Dijimos que, aparte de esta forma no religiosa de fundamentalismo, hay otra forma impulsada por motivos religiosos. Esta otra forma merece un análisis crítico y es lo que nos proponemos hacer.

2.2. El fundamentalismo religioso

El estudio de este tipo de fundamentalismo debe ser precedido por una reflexión sobre la religión. Si lo iniciamos con la filosofía de la religión, debemos recordar aquella observación de Gabriel Marcel: “No podemos pensar, como si no hubiera habido siglos de cristianismo. Se trata del principio promotor de un clima cultural más humano, de una comprensión del hombre”¹⁷.

¿Qué nos dice la filosofía de la religión? Creo que debe empezar rechazando la interpretación puramente funcional de muchos antropólogos culturales. Su enfoque no pasa de algo externo y derivado. Lo originante de la religión es el encuentro con el misterio fascinante y tremendo. Este encuentro no lo provoca el hombre desde sí mismo, le viene de fuera como una moción suave, que lo posee y le habla. El hombre religioso se parece a un poseso, pero a un poseso feliz, sin sombra de alienación. A este propósito, escribe Plotino:

Si no lo tenemos (al Uno) por el conocimiento, ¿no tenemos de él conocimiento alguno? Lo tenemos para poder hablar acerca de él. Pero no como para poder expresarlo a él mismo. Y es que decimos lo que no es, pero lo que es no lo decimos; así que hablamos de él a partir de sus obras.

Con todo, no se nos impide que lo tengamos, aunque no lo expresemos, sino que del mismo modo que los endiosados y los posesos saben esto: que tienen en sí mismos alguien superior a ellos, aún

¹⁷ *Aproximación al misterio del ser*, Madrid, Ed. Encuentro, 1978, p. 79.

cuando no sepan quién es, pero por las mociones, que experimentan y por las palabras, que pronuncian, tienen un barrunto del autor de estas mociones, siendo ellos distintos de él¹⁸.

Se trata de una experiencia firme y oscura.

Como bien dice Zubiri, el conocimiento del misterio religioso acaece a modo de intelección auditiva. El impacto del encuentro fundante con el misterio sobre el sujeto, que lo experimenta, es una conmoción de fascinación y temblor (Rudolf Otto). Pero no es este impacto psicológico lo que de verdad absorbe la atención del hombre religioso, sino esa realidad, que lo impacta, ese exceso de realidad, que como un prius y un plus se le impone, no forzándolo, sino atrayéndolo. El hombre religioso queda absorto en el misterio, no se detiene en nada, que no sea la novedad sorprendente de éste su nuevo interlocutor. Emigrante de sí mismo, el hombre religioso se hace pura intencionalidad; está en la antípoda de Narciso.

Ahora bien, el encuentro con el misterio acaece al hombre en su existencia finita y fáctica, situada, propia de su ser corporal con toda la concomitante secuela de su estar-en-el-mundo. Es en esta existencia donde su relación con el misterio, para ser humanamente realizable, postula unas mediaciones del misterio condescendiente, tanto para cada individuo, como para cada comunidad religiosa.

Por lo tanto, esa sistematización de la transcendencia, que es la religión, incluye una doble dimensión. Está en primer lugar el encuentro con el misterio, la fe, que es raíz y fundamento. Y está en segundo lugar la plasmación objetiva de esa experiencia. Aquí tenemos ante todo las creencias (mitos, dogmas, símbolos) y luego vienen en segundo lugar los ritos, la organización de la comunidad y la moral coherente con la creencia.

Esta plasmación objetiva se constituye inserta en la propia cultura del grupo religioso, se nutre de los elementos de ella y participa de las limitaciones y cambios de la misma. Normalmente, cuando la gente habla de religión, se refiere a esta plasmación objetiva, que es lo que ella ve.

¹⁸ En V, 3, 14.

Obra del hombre, la religión adolece de las limitaciones del hombre, es algo distinto de la vivencia del misterio y nada digamos del misterio originante mismo. Lo expresa con tanta claridad como humor la vieja historia, que nos ofrece Amós Oz. Cierta personaje de Jerusalén se sienta en un café junto a un anciano, que resultaba ser el mismísimo Dios. Necesitó Dios mostrarle algunas pruebas, para convencerlo de quién era él realmente. Convencido al fin, el personaje le dice:

Querido Dios, por favor, dime de una vez por todas ¿qué fe es la correcta? ¿La católica romana, la protestante, tal vez la judía o acaso la musulmana? ¿Qué fe es la correcta? Y Dios dice en esta historia: “Si te digo la verdad, hijo, no soy religioso, nunca lo he sido, ni siquiera estoy interesado en la religión”¹⁹.

Como obra del hombre, toda religión es una “*religio inadaequata*” frente al misterio, al que debe tender y que intenta expresar. Por eso la religión como clave de la antropología, más que definir al hombre, lo pone en la vía de su definición. La verdad de la religión está en el “hacia”, según el buen decir de Zubiri. Sometidos todos sus elementos a la historicidad humana, todos son desarrollables, manifiestamente mejorables. Todos cuentan con la oportunidad del tiempo humano, para ir a más. Ninguna religión es anhistórica, ninguna es inmutable. Una religión sólo es inmutable en la fantasía inmovilista de los que se resisten a moverse, en la fantasía de los fundamentalistas.

Hechas estas aclaraciones previas, veamos lo que nos dicen a propósito del fundamentalismo por motivos religiosos, primero la filosofía de la religión, luego la teología de la fe.

2.2.1. Crítica desde la filosofía de la religión

Si empezamos con lo que nos dice la filosofía de la religión, me parece pertinente que entremos en conversación con el gran Bergson de Las dos fuentes de la moral y de la religión. Creo que es en esta obra, donde la filosofía del siglo XX ha dicho sus mejores

¹⁹ *Contra el fanatismo*, Barcelona, Siruela, 2005, p. 89.

palabras sobre la doble posibilidad abierta a cualquier religión: la de una vida en expansión o la de una astenia regresiva, la de una involución, que sabe bastante de fundamentalismo. Bergson no llegó a conocer el fundamentalismo en su forma actual, pero sí creo que lo alcanza su crítica fina y acerada. Corramos el riesgo propio de un resumen.

Digamos de entrada que no aceptamos el supuesto kantiano del pensamiento de Bergson sobre la incapacidad metafísica del intelecto y por lo mismo de la razón. Pero sí nos encanta una filosofía centrada en la vida, no como drama narrable (que esto aquí es andarse por las ramas), sino como realidad originante de la evolución biológica, así como también de la historia y de la conciencia misma del hombre. Bergson ve la realidad como evolución y ve la evolución “desde dentro”, desde más allá del fenómeno científico. Sin duda es esta filosofía bergsoniana uno de los hitos más brillantes de esa corriente creativa, que es el espiritualismo francés.

La ciencia constata el paso de la materia inerte a la vida y de la vida elemental y simple a su forma más compleja, integrada y dominadora de un medio cada vez más amplio y rico hasta llegar al hombre, que piensa, intuye y se revela como la fuerza tectónica más poderosa, la más edificante o demoledora.

Pero visto desde dentro, este proceso está siendo constantemente activado por un “impulso vital”, creador, principio primero y siempre actuante de cuanto es y vive. Principio actuante de cuanto actúa, pues para Bergson, “la empresa de Dios es crear creadores”.

Ahora bien, en este largo proceso de la creación, la evolución se bifurca en dos direcciones. Una sigue progresando en fecunda unión con el impulso vital, hasta alcanzar su cima en el místico, en el hombre que en el instante alcanza aquel impulso (digamos mejor que es alcanzado por el impulso) más allá del intelecto, de la razón y por ende también de la palabra. Así la evolución de la vida ha progresado desde el musgo o vida mínima hasta el místico o culmen de la vida buena. Bergson reconoce su trayectoria desde la biología a la mística:

L'approfondissement d'un certain ordre de problèmes tout différents du problème religieux, nous a conduit a des conclusions, qui

rendaient probable l'existence d'une expérience singulière, privilégiée, telle que l'expérience mystique²⁰.

Como ya hemos apuntado, no todo es evolución progresiva. En el mundo humano pueden moverse individuos o sociedades en la dirección opuesta al impulso creador. La evolución se bifurca en dos direcciones y si una progresa, fundando una moral y una religión dinámicas y abiertas, otra conduce a una moral y una religión estáticas y cerradas.

Una sociedad abierta se rige por una moral abierta y una religión abierta.

¿Cómo caracterizaríamos esta religión? Se trata de una religión más allá de la naturaleza, en cuanto sistema de determinaciones. Pero este estar más allá acaece como ruptura. El hombre religioso (nos dice también la fenomenología de la religión) rompe con el apego a las funciones naturales. La religión abierta está también más allá de la sociedad, en cuanto sistema de presión sobre los individuos. El fiel de una religión abierta no se mueve por coacción social, sino por atracción del Bien. Pasa de la obligación a la libertad, realizando su obra en una sinergia con el élan vital.

Procediendo de un incondicional sí a la vida en esa sinergia, de que hablamos, no alberga el citado fiel desconfianza alguna hacia "los otros", no ve por qué tenga que defenderse de ellos, tiende a la creación de un nosotros más amplio que el de la familia o el de la propia tribu, se dilata desde su grupo propio a la humanidad.

Siendo vivencia de comunión con el ser, la religión abierta es por ello fuente de gozo. El gozo es cosa del espíritu, feliz momento metafísico, en que se refuerza emotivamente la percepción de lo real, de la valía de los otros, mejorándose la comunicación.

El paso de una religión cerrada a otra abierta como la que bosquejamos, no se da mediante una continuidad evolutiva, sino por

²⁰ *Les deux sources de la morale et de la religion*, Ed. du centenaire, PUF, 1959, p. 1186.

el salto de la acción transformadora del profeta o del místico, que emergen hablándonos desde otra región. Ellos, los místicos cristianos, no nos vienen de lugares visibles, sus coincidencias enraízan sin duda en una tradición común. Pero más aún enraízan en el Ser, con el que están en inmediata comunicación²¹.

Para Bergson, esto sólo acaece en la religión bíblica, entre los profetas de Israel (disintiendo en esto con Gershom Sholem) y entre los místicos cristianos. La mística griega cuenta menos, lastrada por el objetivismo estático de las ideas. Lamentamos no poder seguir en esto a Bergson. Ni las ideas platónicas padecen tanto objetivismo estático, ni Platón venera una “idea del Bien”, ni Aristóteles teje una teología racional al margen de la vivencia. Aristóteles valora la vivencia del instante (Met. 1072b 15) y además considera esa vivencia como el fundamento de la vida contemplativa (Et. Nic. 1178^a 1-5).

Ha sido necesaria esta descripción esquemática de la religión abierta, porque es en contraste con ella como se comprenderá mejor el otro paradigma de religión, el de la religión estática o cerrada, que es la que más nos interesa para nuestro tema. La verdad es el horizonte implícito en la comprensión de lo falso.

Así pues, frente a la religión dinámica y abierta, tenemos la religión estática y cerrada. Aquí no tenemos una ruptura con la naturaleza, sino todo lo contrario. Si por naturaleza entendemos aquí una esfera prehumana, la religión estática no ejerce impulso alguno, para superar esa esfera, refuerza más bien la permanencia o la recaída en ella.

¿Y cuáles son los rasgos de este reforzamiento? En primer lugar, una religión estática es propia de una sociedad tribal, cuyo egocentrismo ella no esclarece ni corrige, sino más bien coejecuta y legitima.

El repliegue sobre sí mismo, que conlleva esa tendencia egocéntrica suscita la cerrazón tribal, la visión de los otros como de los

²¹ Obr. cit. p. 1185.

rivales o enemigos. Son los que amenazan la propia pervivencia, sea ésta física o cultural. Cohesión social por la defensiva contra los otros.

Un permanecer en la esfera de la naturaleza significa una hipertrofia de la pulsión primaria de la autoconservación. Esto conlleva a su vez un comportamiento defensivo, que puede estallar en violencia sangrienta o tal vez en la ceguera de los que carecen de ojos, para descubrir unos valores, que nos ofrecen los otros y que nos elevarían y enriquecerían, si acertáramos a acogerlos con generosidad y gratitud. Esta acogida sería una dilatación creativa de nuestro propio ser, del “nosotros” humano, inviable para los religiosos de la tribu.

Y aún hay más; los observantes de la religión estática creen ver amenazada su identidad, porque no aciertan con su identidad verdadera, porque tal vez por vacío interior, por ofuscación de la mente, por mimetismo colectivo o por cualquier otra deficiencia humana han colocado su identidad a la vista de todos, como un bien material o al menos objetivo, a merced de la amenaza o de la destrucción. Ignoran que la identidad del creyente está en ese misterio personal, que él adora, trasciende las mediaciones ‘objetivas’, vuela en la esfera pura del pájaro solitario y se actúa como de rebote, al salir el hombre de sí, para entregarse al misterio: “Diré gustosamente que esta realidad (de Dios) “me” da a mí mismo en proporción de lo que me doy yo a ella ; es mediante el acto de centrarme en ella como llego a ser verdaderamente sujeto”²².

Por el contrario, los fieles de la religión cerrada se identifican con las fórmulas materiales de sus creencias, con la autoridad, los ritos y las costumbres, que ellos absolutizan. De ahí una religión desvitalizada, pues la vida, que está fuera de las estructuras sobre las que reposa, se apaga en los que se disminuyen identificándose con aquellas estructuras. Es como si fabricaran un ídolo y vale para ellos lo del salmo: que se vuelvan inertes como los ídolos que fabrican.

²² Gabriel MARCEL, *De la negación a la invocación. Obras selectas*, II, BAC, 2004, p. 192.

Ahora bien, estructura absoluta es inmovilismo. Si la religión estática se mueve, lo hace sólo con un movimiento circular, giratorio sobre lo mismo, cercano al automatismo repetitivo de lo inanimado y en guardia contra cualquier irrupción de lo nuevo.

Hay aquí un desgajarse de esa fuente de vida, que es el élan vital, una pérdida de vida. El eco psicológico de esta pérdida en la conciencia del practicante estático es un empobrecimiento emocional. Bergson nos dice que la conducta de este hombre está más cerca del placer que del gozo. Más cerca del enclaustramiento en la vivencia egocéntrica sin horizonte de luz racional que de la emoción gratificante ante lo real, que nos abre y nos dilata, reforzando nuestros propósitos más creativos. El placer es lucifugo e insolidario, el gozo es luminoso y participativo.

El religioso estático no ama a los otros, porque no siente a los otros.

Resumiendo lo dicho, aislamiento de la vida y de la convivencia, así como un anquilosamiento negador de la obligación histórica son los dos rasgos básicos, con los que Bergson caracteriza la religión estática.

Religión dinámica y religión estática, dos modelos, que tal vez no nos ofrezca la realidad en estado puro. Pero en ellos nos ofrece la filosofía unos elementos de juicio aplicables a una crítica del fundamentalismo. Refugio en las propias creencias, repliegue en el propio grupo, actitud defensiva contra los otros y contra el progreso social e histórico, apagón de lo vital, talante receloso y hurano, infecundidad social e histórica, ¿no son por ventura las notas identificadoras del fundamentalismo? ¿Y no nos vienen sonando estas notas como un eco de cada rasgo de la descripción, que hace Bergson de la religión estática?

2.2.2. Crítica desde la teología de la fe

Ejercida desde la fe, la crítica se eleva a crítica inmanente, como lo es toda argumentación *ad hominem*, apoyada en los supuestos mismos de la fe, que los fundamentalistas dicen profesar.

Como obra del hombre, la religión es limitada, puede desviarse de su inspiración original. En este caso tenemos la fe como principio correctivo, para hacernos ver esa desviación y devolvernos al camino recto.

Ahora bien, en la fe distinguimos un doble momento, el momento fiducial o fe-confianza, que es el momento fundante y que llamamos *orthodoxia prima*, y el momento intelectual o de asentimiento a la verdad propuesta. Hacemos nuestra crítica por orden y desde este doble momento.

1) CRÍTICA DESDE LA FE-CONFIANZA

La confianza en Dios, raíz de la fe, es el momento primero del encuentro con su misterio. Por eso es para las tres religiones del libro el momento radical y a la vez universal, pues siendo ese misterio de Dios el fundamento “en el que vivimos, nos movemos y existimos”, es comprensible que se haga accesible a todo hombre.

Así leemos en el Corán: “¡Gente de la Escritura! ¿Por qué discutís sobre Abraham, siendo así que la Torá y el Evangelio no fueron revelados, sino después de él? –Abrahám no fue judío ni cristiano, sino que fue hanif²³, sometido a Dios y no pagano” (Sura 3, 65 – 67).

Pero al margen de lo que diga el Corán, la gente de la Escritura sabía también de esta fe antes que Mahoma. Por lo que respecta a los judíos, aparte de Sab 13, escribe Karl Josef Kuschel:

No es difícil reconocer en el Corán rasgos de la tradición judía. Porque ya en el capítulo 24 del libro de Josué, en el libro de los Jubileos y en el Apocalipsis de Abrahém se habla de una lucha de Abrahám contra la idolatría de su propia familia. Y lo mismo se hace en el gran Midrás del Génesis 38, 19. Y para Josefo y Filón había sido importante el hecho de que Abrahám con la ayuda de la razón y por la contemplación del cielo y de los astros llegara a conocer al verdadero Creador²⁴.

²³ Hanif es el hombre sumiso a Dios. Hay una fe primordial y universal, anterior a la revelación judía, cristiana e islámica.

²⁴ *Discordia en la casa de Abrahám*, Estella, Verbo Divino, 1996, pp. 201–202.

La tradición cristiana bebió esta universalidad de la fe en la tradición judía. De ahí el acceso a Dios abierto a la razón, que contempla sus obras (Rm 1, 19–23), la responsabilidad ante Dios de todo hombre, que lleva su ley escrita en su corazón (Rm 2, 14–16), la honradez radical del que no peca contra la luz (Rm 14, 23), verdadera fe, que salva. Añadamos el discurso de S. Pablo en el areópago, donde este gran rétor ve a la humanidad buscando a tientas, aguijoneada por el deseo de Dios.

Como confianza, esta fe primordial cae dentro del campo más amplio de las relaciones interhumanas. Digamos que como confianza encuentra en la relación humana algo así como su prefiguración existencial. En su breve ensayo sobre el tirano, nos ofrece Jenofonte una interesante muestra de esta fe humana. La gente dice que el tirano es el más feliz de los hombres, pero Jenofonte lo considera como el más desgraciado, pues no se fía de nadie y nadie se fía de él. Le falta la fe (πίστις) Si yo doy mi fe a la palabra de otro hombre, no puedo aducir como apoyo de ese fiarme ni un argumento de lógica pura ni el resultado de un experimento de laboratorio. Yo acepto la palabra de otro, sencillamente porque lo considero “fidedigno”; me apoyo en algo, que no se ve no se palpa, en algo aparentemente etéreo. Sin embargo, si me fío del hombre fidedigno, me apoyo en su bondad de persona, en su capacidad de testigo, en algo sólido y firme como la roca. Si me apoyo en Dios, me apoyo en la “Roca, que nos salva”. Es S. Juan quien establece esta analogía entre la fe humana y la fe teologal, expresándola en la forma de un argumento *a fortiori*: “Si aceptamos el testimonio de los hombres, mayor es el testimonio de Dios, que ha testificado y sigue testificando sobre su Hijo” (1 Jn 5, 9).

La fe fundamenta la relación interpersonal y es cosa grande que Dios haya querido mantener con nosotros esta relación.

Ciertamente hay analogía, pero no hay paso apodíctico de la fe humana a la fe cristiana. La fe cristiana no tiene su origen en nosotros, nos viene de fuera como una pura novedad. Un encuentro teándrico, en el que nuestra parte activa es la del perseguidor, “que persigue para alcanzar a Cristo, puesto que previamente ha sido alcanzado por él” (Flp 3, 12). Perseguir (διωκω) es la acción, que nos recuerda el esfuerzo del cazador, quiere expresar la activación más

intensa del hombre, olvidada en la desafortunada pasividad luterana. En esta activación puede el hombre entregarse más o menos, el momento fiducial de la fe puede tener su más y su menos.

En efecto, en los evangelios encontramos gente, cuya mucha fe impresiona a Jesús, como por ejemplo, el centurión (Lc 7, 9), la hemorroísa (Mc 3, 34), la cananea, a la que dice Jesús: “mujer, grande es tu fe” (Mt 15, 28). Pero también aparecen hombres de fe deficiente por miedo, por busca de seguridad- Así por ejemplo: “si el Padre viste a los lirios del campo, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe?” (Mt 6, 30). A los discípulos angustiados por la tempestad, los increpa Jesús: “¿Por qué sois cobardes, hombres de poca fe (ὀλιγοπιστοὶ)?” (Mt 8, 26)

Sin duda muchas veces merecemos nosotros esta increpación por nuestra poca fe. Y desde luego esa muestra de poca fe la dan todos aquéllos, que no acogen el bien, que les viene de los otros por desconfianza, por miedo al contagio. El miedo, la poca fe, que asalta a los discípulos ante la tempestad, ¿no es también el miedo y la poca fe, que asalta a los fundamentalistas ante la modernidad?

La modernidad es un reto nuevo. En su evolución histórica, las religiones del libro venían cambiando de paradigma (Hans Küng), pero en el interior de una cultura sacra. El nuevo reto de la modernidad consiste en invitar a aquellas religiones a cambiar de un paradigma sacro a otro secular. La modernidad las invita a integrarse en un orden nuevo constituido por la razón científica y por el Estado de derecho. Esto supone abandonar una constelación de representaciones míticas, arcaicas, incompatibles con la razón, que se venían considerando sacras e intangibles. Supone también abandonar prácticas discriminatorias o alienantes en el interior de la comunidad religiosa. Y supone también abandonar todo tipo de discriminaciones y redefinir el propio “nosotros” en el actual contexto de universalidad, postulada por nuestro mundo global. Supone proyectar y poner en práctica una ética universal.

El mundo actual pide pues a las religiones un despojo de cuanto en ellas se revele como incompatible con la tarea de la emancipación y promoción del hombre. Un despojo de cuanto haya de alienante en el sábado, para afirmar y acompañar al hombre en

su crecimiento. Sólo superará este reto aquella religión, que se muestre capaz de domiciliarse creativamente en la ciudad secular.

Ahora bien, esta capacidad no está al alcance de cualquier devoto. No está al alcance de aquéllos, que absolutizan los elementos de la propia religión, identificándose con ellos, sin disponibilidad para revisarlos. Esa identificación con los elementos objetivos de la propia creencia materializa al hombre, lo ata a la letra, a la determinación inerte y excluyente de lo corporal. De ahí la incomunicación, la exclusión y el conflicto, propios del estancamiento en la naturaleza (Bergson)

Frente a esto, la capacidad superadora del reto secular sólo está al alcance de los que viven en la libertad del Espíritu. La fe grande, que es confianza grande, sin miedo a cambiar o a abandonar tradiciones de hombres en aras de un mejor servicio a los hombres.

Ya dijimos que la libertad del creyente está en la alta esfera de la fiducia personal. Ésta es ya incoación del amor. Pues bien, el que vive siendo él mismo por estos existenciales, vive en la libertad del Espíritu, “sin arrimo y con arrimo”. Sin arrimo está mi alma, “desasida de toda cosa criada”. Y con arrimo, “sólo en su Dios arri-mada”, como nos enseña a vivir S. Juan de la Cruz.

Hasta aquí nos ha traído nuestra reflexión sobre la fe-confianza. Hay pues razón para la mística, la cual es sin duda una buena base para vivir y para convivir. Si los judíos, cristianos y musulmanes estamos emparentados por Abrahám, nuestro padre común, esa misma fe-confianza del hanif debe ser el fundamento para nuestro obligado diálogo interreligioso. Ahora bien, este diálogo será viable como “diálogo en la cumbre”, diálogo entre místicos domiciliados en lo más alto de la fe-confianza. Pero parece claro que el tema urgente de ese diálogo no tendría que ser la fe-confianza misma, la del hanif, en que todos forman un *unum* sin bipolaridad dialógica. Más bien desde ese *unum* fiducial deberían unirse las religiones en el servicio a la humanidad, iluminando tanta oscuridad y aliviando tanto sufrimiento.

El diálogo se dará en el plano de las prácticas y de las creencias, que cada fiel ha oído de su propia tradición.

2) CRÍTICA DESDE LA FE-ASENTIMIENTO

Hemos dicho que el posible diálogo interreligioso se debe hacer desde lo que cada creyente ha oído de su propia tradición. Sobra decir que cada una de las tres religiones del libro ofrece unas creencias distintas de las de las otras dos. Lejos de dispersarnos aquí en un recorrido por unas creencias, que no compartimos, de las que tenemos un conocimiento menor y por lo mismo es mayor el riesgo de la inexactitud, preferimos ocuparnos de nuestras propias creencias y por lo mismo del modo de comprenderlas propio del fundamentalismo católico.

Ante todo hagamos una doble observación. Primera, recordar lo ya dicho sobre la función rectora que ocupa en la Iglesia católica el cuerpo jerárquico presidido por el Papa- La segunda observación desea recordar también que desde que Gregorio XVI comenzara a escribir encíclicas teológicas, los miembros del magisterio jerárquico absorben el carisma de la docencia, tendiendo a convertir a los teólogos en funcionarios del magisterio.

De aquí deducimos el peso, que adquirirá el fundamentalismo en nuestra iglesia, si se convierte en opción del magisterio jerárquico.

Esto supuesto, continuemos con la teología de la fe. La fe es respuesta a Dios, que nos habla. Pero Dios nos habla mediante palabra humana. Este “mediante” expresa una mediación humana muy concreta: Dios nos habla en una determinada lengua, que tal vez no sea la nuestra. Dios nos habla además desde un determinado mundo vivido con su modo material de vida, su estratificación social, su organización del poder, su mentalidad y en definitiva, a través de esa totalidad objetiva y estructural, que llamamos cultura. Y al estar la cultura en el tiempo, es histórica. Por lo tanto, la interpretación de un determinado mensaje tiene que incorporar el contexto cultural y en el tiempo histórico, en que se expresa, si aspira a ser un conocimiento racional y científico. Es desde aquí, desde este contexto histórico desde donde hay que interpretar toda palabra humana, incluida la palabra bíblica.

Pues bien, el fundamentalismo suprime todo lo humano y condicionado de esta mediación, suprime la mediación misma y afirma una revelación inmediata.

El año 1993 dedicó la Universidad Pontificia de Comillas la IX de sus Jornadas de Estudios de la Facultad de Derecho Canónico al tema de los fundamentalismos religiosos hoy. Al año siguiente publicó las ponencias de estas jornadas bajo la coordinación de Carlos Corral Salvador con el título *Los fundamentalismos religiosos hoy en las relaciones internacionales*, Universidad Pontificia de Comillas. En el penúltimo lugar está la ponencia de Ricardo Franco, dedicada al fundamentalismo católico y como una aproximación al mismo.

Tras ocuparse el autor de las difíciles relaciones entre magisterio jerárquico y teólogos, expone dos modelos de estas relaciones. El primer modelo es el de Pío XII: el magisterio encarga al teólogo que demuestre la vinculación con la tradición de las proposiciones, que dicho magisterio propugna como doctrina oficial. Reduce la función del teólogo a la de un funcionario del ministerio jerárquico. Es la reducción de la teología católica a la “teología del Denzinger”.

El segundo modelo es el expresado por Juan Pablo II en su primer viaje a Alemania. Considera el magisterio de los teólogos como autónomo y paralelo al magisterio jerárquico. La tensión entre ambos magisterios enriquece la comprensión del Evangelio en el mundo actual.

Junto a estos dos modelos de magisterio, Ricardo Franco descubre un tercero; digamos que es el sostenido por el mismo Juan Pablo II en la amplia segunda parte de su pontificado y que el teólogo de Granada designa como “el modelo Ratzinger”. El teólogo de Granada comenta varios documentos del entonces cardenal prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe.

Entre ellos nos interesa la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo, un documento publicado en mayo de 1990 y que fue ampliamente contestado por sus destinatarios más directos.

J. Ratzinger vuelve a la figura del teólogo funcionario del magisterio jerárquico, delineada por Pío XII, pero perfilando mejor esta figura. El teólogo se vincula jurídicamente al magisterio jerárquico, por cuanto éste tiene que autorizar con su “*nihil obstat*” toda publicación y les exige a todos los teólogos un juramento de fidelidad,

que deben prestar no sólo por disciplina externa, sino por obediencia de la fe.

¿Y a qué contenidos debe asentir *ex obedientia fidei* el teólogo católico? Según la instrucción, que aquí resumimos, el Magisterio puede intervenir en asuntos conjeturables, en los que estén implicados elementos contingentes junto a los principios seguros²⁵.

Esto es tanto como obligar al asentimiento por la fuerza autoritaria, no por la fuerza de los argumentos. Concluye Ricardo Franco:

Este método, precisamente en cuestiones que son discutibles, no me parece el indicado. Tampoco gana con esto autoridad el Magisterio Eclesiástico, sino que deja la impresión de arbitrariedad. Yo añadiría que con este método tampoco se le hace un servicio al pueblo de Dios. Si examinamos de cerca la idea que tiene Ratzinger del pobre e indefenso pueblo de Dios, podríamos decir que parece considerarlo como una especie de “niño burbuja”, que carece de anticuerpos naturales, no se puede defender por sí mismo y tiene que ser encerrado en una urna de cristal.

Así desde luego no se aumenta su capacidad de resistencia natural y la fe del “sano pueblo de Dios” parece ser puesta radicalmente en duda²⁶.

Al absolutizar su verdad, la saca el fundamentalismo de nuestro mundo humano, la escamotea y la coloca en un refugio inobjetable para la razón humana. Esto significa la renuncia a la ciencia, a la razón histórica, al método histórico-crítico, a la hermenéutica y (como veremos) a la racionalidad misma de la convivencia. Esta renuncia conlleva un pensamiento y una vida fuera de este mundo vivido de todos nosotros con nuestros coetáneos.

Preguntamos: ¿no es esto soñar? No me atrevería yo a decir que los fundamentalistas sueñan con el espíritu en el sentido preciso, en que lo decía Ferdinand Ebner. Sin embargo, constatamos en el comportamiento fundamentalista una retirada de la existencia, que se parece bastante al ensueño. Y nos vendría bien recordar lo

²⁵ V. *Los fundamentalismos religiosos hoy*, Madrid, Univ. Pontificia de Comillas, 1994, p. 134.

²⁶ Obr. cit. pp. 134-135.

de Kierkegaard: puesto que estamos obligados a asumir nuestra existencia en este mundo, “soñar es pecado”. Esto me parece grave. Instalados en su doctrina monolítica, parecen habitar los fundamentalistas en un mundo virtual, que les eclipsa el *kairós* en que realmente viven. Y puesto que no hay Evangelio sin glosa, sueña el que vive en la glosa de ayer (Gadamer)

No, la revelación no es inmediata, Se nos ofrece condescendiendo hasta nosotros con un vestido humano. Por eso Ricardo Franco añade en la citada ponencia que no entiende cómo pueda ser inmediata una revelación, que llega hasta nosotros ya conceptualizada y verbalizada. Existe pues un hiato entre la inspiración reveladora y su expresión comunicadora en enunciados racionales. Para Sto. Tomás, el acto de fe no mira intencionalmente al enunciable, sino al misterio. Algo así quiso decir también aquella sentencia zen: cuando el maestro señala a la luna con el dedo, el sabio mira a la luna, el tonto mira al dedo.

Pero entonces surge la pregunta: ¿significa por ventura ese hiato una desvinculación del enunciable respecto al misterio? Cuando expresamos los dogmas del misterio, ¿estamos en un convencionalismo nominalista o en el símbolo del modernismo de inicios del siglo pasado?

Estamos aquí ante el problema del valor de las fórmulas dogmáticas, de sobra conocido y debatido por los teólogos de todos los tiempos. Me parece oportuno recordar aquí lo que escribe Bergson sobre la experiencia original e inefable del místico. Esta experiencia se inserta en una religión preexistente, que formula su fe en términos de inteligencia. De una doctrina, que no sea más que una doctrina difícilmente saldrá el entusiasmo de la fe, que mueve montañas. Pero puesta esta incandescencia, fluirá de ella la materia en ebullición en el molde de una doctrina. ¿Cómo podríamos definir una religión? Sencillamente como la cristalización acaecida por enfriamiento de lo que ha aportado la experiencia del misterio²⁷.

En realidad, un dogma es la expresión de una experiencia de la comunidad. Hablar del Espíritu Santo, Señor y dador de vida

²⁷ *Oeuvres*, Ed. du centenaire, PUF, 1959, p. 1177.

es resumir en pocas palabras la experiencia fundante de la Iglesia atestiguada en el libro de Los Hechos.

Como trasfondo elemental, está aquí presente la estructura de la experiencia humana. Esta experiencia no acontece en un nivel exclusivamente prerreflexivo. Tiene que explicitarse en conceptos y palabras, para llegar a ser ella misma, para sacar a la luz del logos su contacto originante con lo real. En el caso del dogma constatamos que una formulación deficiente en el plano de la orthodoxia secunda (o del asentimiento a lo que me dice la Iglesia) compromete el momento fundante de la fe u orthodoxia prima (el fiarme de Dios). No confía lo mismo quien niega la paternidad de Dios que quien acoge la parábola del hijo pródigo. El momento del asentimiento intelectual de la fe ejerce una retroacción sobre la fe-confianza y en esto comprobamos la unidad esencial de ambos momentos. La fórmula dogmática no es pues una superestructura ideológica, sino un verdadero significante de la acción salvadora de Dios.

Pero un significante inadecuado. Los lefebvrianos critican a Juan Pablo II, porque en su encíclica *Ut unum sint* anima a los fieles católicos a la búsqueda de la verdad, propia de la dignidad humana. Animar a buscar la verdad es tanto como negar la posesión de la verdad completa, de la que habla Jesús a sus discípulos, al prometerles el envío del Espíritu Santo (Jn 16, 13). Y añaden: “Desde la doctrina católica queda excluida toda comprensión dinámico-evolucionista de esta introducción a la verdad”²⁸.

Esto es comprensible desde una posición fundamentalista, que absolutiza la palabra humana. Resulta que “verdad” en el evangelio de Juan es el amor de Dios, que nos entregó a su Hijo, el cual en su hora (muerte- resurrección) nos puso en la vía de la plenitud. Aceptar esto por la gracia del Espíritu no es poseer ya esa realización plena (τετελειωμαι), de que nos habla S. Pablo (Flp 3, 12). Es impulsarnos a crecer, caminando y colaborando a la construcción del Reino.

²⁸ *Mitteilungsblatt der Priestergesellschaft*, St. Pius X, n 216, p. 28, nota 5.

Pero aparte de esta alta teología, diríamos que los citados fundamentalistas adolecen de una deficiencia en la concepción filosófica más elemental del intelecto humano y de su objeto formal, la verdad. El intelecto se aproxima a una cosa y, si lo hace lúcidamente, se da cuenta de que siempre le va quedando mucho de esa cosa por conocer. En algún lugar nos habla Santo Tomás de un filósofo, que se pasó treinta años, investigando la naturaleza de la abeja. Y murió, quedándole todavía mucha abeja por investigar, pues de otro modo no le habrían dado el premio Nobel al austriaco von Frisch en 1973. En realidad, el entendimiento humano vive como un nómada perpetuo hacia la verdad, si es que realmente vive. Ahora bien, si el tenaz filósofo de marras no agotó la naturaleza de la abeja, ¿cómo pretenden los lefebvrianos poseer la plenitud definitiva del misterio de Cristo?

Un dogma cristiano es un punto de partida, un aliciente para la fe viva, “que busca su propia comprensión” (S. Anselmo). Si alguien se toma el dogma como una meta definitiva, más allá de la cual no hay nada que buscar, no se las está habiendo con una realidad viva, sino con una fórmula inerte, muerta e inmóvil como la mujer de Lot. Detiene en lo material de la palabra la intencionalidad amorosa del pensamiento y se imagina dispensado de seguir pensando. No se da cuenta de que está en la letra, que mata. Uno se acuerda de la sentencia de Paul Valéry: “Si el lenguaje fuera perfecto, el hombre dejaría de pensar”. Afortunadamente el lenguaje no es perfecto.

Si según lo dicho malentienden los fundamentalistas la teología de la fe, nos dan sobrados indicios, para que podamos descubrir la motivación que los impulsa: la necesidad de seguridad. Se trata de una pulsión, que presiona desde el estrato inferior de la personalidad, ofuscando la luz de la razón.

La búsqueda de seguridad es un impulso lucífugo, aísla al hombre de su realidad, lo ensimisma. En este retraimiento pierde su transitividad intersubjetiva, pierde su ser, transferido a una doctrina monolítica, que es su tener. Como egocéntrica, su conducta es un movimiento, que va del sí mismo al sí mismo, algo así como el movimiento circular, que achaca Bergson a las religiones estáticas.

Identificado con la letra, siente el fundamentalista amenazada su identidad, cuando se cuestiona la letra. Desencadena entonces una conducta intransigente, tensa y desabrida, que nada tiene que ver con “el fruto del Espíritu”, que tan bellamente nos enseña S. Pablo en la carta a los Gálatas.

En un cambio cultural tan profundo como el que nos apremia, se ve toda religión situada en un dilema: debe optar entre el hombre o el sábado. Los fundamentalistas optan por el sábado, una elección falta de tino, porque no está la vida del creyente en el sábado, sino en los otros y son precisamente los otros los que quedan excluidos por aquella opción. En efecto, aquella doctrina monolítica es el castillo cerrado, que excluye a los otros.

¿Qué queremos decir con esto? El cristianismo ha vivido en sus dos milenios inserto en una determinada cultura, que él ha fecundado y por la que él ha sido fecundado también, recibiendo de ella una concreta figura histórica. Es esto a lo que es reclamado a hacer, desde que nació la modernidad. Con ella se vino debatiendo el catolicismo en un forcejeo tan conflictivo como infecundo, hasta que el Concilio Vaticano II lo hizo superar este conflicto, engendrador de humanismo ateo y lo puso sabiamente en la vía de recuperar su tradición original, sin perder por ello ni un céntimo de su contemporaneidad con el mundo de hoy. Pues bien, a esta contemporaneidad se ha llegado gracias a un progreso material apoyado en el auge de las ciencias y las técnicas. Con ello se ha llegado a un nivel de bienestar material jamás logrado. Se ha llegado también al mundo actual, gracias al movimiento obrero y a los partidos socialistas en lucha por superar la injusticia social concomitante con el sistema capitalista, gracias también al liberalismo político, que se abrió a la democracia, gracias finalmente a unas ciencias humanas y sociales, propiciadoras de un mejor conocimiento de nuestro pasado y de una conciencia más lúcida y autocrítica de nuestro presente. Es decir, sin los movimientos socialistas, sin el marxismo, sin la democracia y la proclamación de los derechos humanos, no hubiera la Iglesia católica llegado al Concilio Vaticano II. Esto lo reconoce el mismo concilio, cuando afirma que el mundo actual ha ayudado a la Iglesia para un mejor conocimiento de su tradición original y para un perfeccionamiento de su estructura interna, más ajustada al Evangelio, incluso la ha beneficiado, criticándola y aún

persiguiéndola (GS, 44). A las filosofías e ideologías, que han expresado este proceso beneficioso las llaman algunos teólogos “profecía externa”.

Pues bien, esta profecía externa, precisamente por ser “externa”, por estar fuera del castillo granítico del fundamentalismo, queda excluida, ignorada a la hora de buscar la autenticidad del cristianismo. Los fundamentalistas sostienen que el cristianismo no necesita para su autoconciencia más apoyo hermenéutico que el de su letra interna. Las aportaciones de la modernidad sólo han conducido a la adulteración y al extravío. Tomemos como ejemplo estas palabras de Fernando Sebastián:

No es buen camino buscar en primer lugar una promoción de laicos en la Iglesia de orden sociológico, copiando las reivindicaciones de la sociedad civil y olvidando la necesaria promoción en el conocimiento y entrega personal²⁹.

La reivindicación de los derechos es cosa de la sociedad civil, lo del laico católico es la entrega personal a la misión de la Iglesia. Esta debe preparar a sus laicos mediante un catecumenado completo, capacitándolos así para escuchar la predicación sobre la justicia social, porque “es absurdo predicar la justicia social o anunciar una nueva sociedad en nombre de Dios a gente, que no cree en Él. Por fuerza estos anuncios terminan siendo absorbidos por las ideologías seculares, puesto que carecen de fuerza religiosa propia”³⁰.

Sin embargo, Juan XXIII anunció las líneas para una sociedad nueva en la encíclica *Pacem in Terris* a todos los hombres de buena voluntad, sin preguntarles por su fe y luego de haberles oído proclamar los derechos humanos. Aquí no se oye a los otros, nos bastamos: “Los cristianos estamos llamados a crear nuestra propia cultura a partir, o por lo menos en comunicación vital y compatibilidad teórica y práctica con los contenidos y exigencias de la fe”³¹.

²⁹ *Nueva evangelización*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1991, p. 61.

³⁰ Obr. cit. p. 156.

³¹ Obr. cit. p. 26.

Podemos encontrar otro ejemplo más nítido de este rechazo de la modernidad en la reciente encíclica *Spe salvi* de Benedicto XVI. Leámosla con ojos críticos en nombre de la libertad de los hijos de Dios y del obligado pluralismo en las cosas debatibles. Leámosla luego de expresar nuestro rechazo de la caricatura panfletaria, que dibujó Paolo Flores d' Arcais sobre la encíclica, que nos ocupa³².

En una primera parte traza Benedicto XVI una bella teología de la esperanza en conexión con su fundamento, que es la fe. Fe y esperanza configuran el comportamiento nacido de la audición de un mensaje performativo. La aceptación de este mensaje, la fe, se explica por su contenido interno (promesa) en esperanza. Por la esperanza, el futuro transforma al presente, impulsa una pléyade de creyentes, que con alegría se despojan de sus posesiones y así se convierten en argumento vivo de lo que no se ve. Y eso, que demuestran los creyentes y no se ve, es la vida eterna, expresión de una plenitud, que no conocemos, pero deseamos. Así se nos revela la situación esencial del hombre, la de una existencia en una docta ignorancia.

Este mensaje salvador de Cristo se predica en el contexto de un mundo pagano, donde han florecido los valores humanos, promovidos mediante una literatura y una filosofía.

Nos preguntamos: ¿qué relación guarda el mensaje cristiano con ese contexto humano?. Encontramos en la encíclica tres alusiones positivas a los valores del mundo griego. A Cristo se lo considera filósofo en los sarcófagos paleocristianos (6). Se habla también del ideal contemplativo de la gran filosofía griega (28). Y finalmente la larga cita del mito escatológico del Gorgias de Platón (44). Pero estas alusiones breves y abstractas no recogen la concepción patristica de la cultura clásica como de una "*praeparatio evangelica*", no significan una escucha de lo que dijeron los filósofos griegos y mucho menos la acogida de eso que dijeron como "semillas del Verbo", según la feliz expresión de S. Justino Mártir. No hay en esta primera parte de la encíclica una base para la humanitas cristiana. No se valora la utopía humana, prefiguración de la esperanza cristiana, que por gracia la asume, dilatándola y plenificándola.

³² El País, 17, dic. 2007, p. 31.

Así pues, el mensaje performativo aparece aquí señero y descontextualizado. Y sin embargo la fe cristiana es encarnación, acción teándrica, el *modus recipientis* pertenece a su intraestructura. De ahí la necesidad de hermenéutica en fusión del horizonte original del mensaje y del horizonte histórico del hermeneuta.

Este aislamiento sobrenatural es un anticipo de la línea a seguir en la crítica de la modernidad, desarrollada entre los números 16 y 23 de la encíclica.

Hagamos un resumen de esta crítica. En su origen, la modernidad se inicia como un proceso secularizador, que desplazando la fe al ámbito privado y ultramundano, la hace irrelevante para el mundo. Este proceso hacia un antropocentrismo immanente avanza con los dos pies, con dos categorías, que son la razón y la libertad. Dos categorías portadoras de un enorme potencial revolucionario. Y en efecto, realizando la propuesta ilustrada, la Revolución Francesa plasma políticamente el proyecto anticristiano moderno. Tras ella viene la Revolución Industrial con su grave desequilibrio social. Y como consecuencia de esto, viene a su vez la segunda propuesta revolucionaria. Marx propugna una sociedad comunista, que realizará la perfección de la razón y de la libertad.

Pero ambas propuestas, la ilustrada y la marxista, han fracasado y con este fracaso se han agotado las posibilidades de la razón moderna. Estamos pues en la situación histórica de hacer balance y de recomenzar.

Hace falta una autocritica de la razón moderna, algo que debe hacerse en diálogo con el cristianismo. Pero añade Benedicto XVI:

Es necesario que en la autocritica de la edad moderna confluya también una autocritica del cristianismo moderno, que debe aprender siempre a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces (22).

¿Cristianismo moderno? El Concilio Vaticano II busca una “puesta al día” en el siglo XX de un cristianismo, que venía lastrado por el clericalismo y por el conflicto de la Iglesia con la modernidad, es decir con la ciencia y con la praxis social y política.

A través de la Constitución *Gaudium et spes* mira con discernimiento “los signos de los tiempos”, afirma que la ciencia moderna ha ayudado a la Iglesia a conocer mejor su tradición, reconoce la importancia para el Reino de Dios de todo paso conducente a la liberación del hombre. Felicísimo Martínez lo expresa muy bien:

Evangelizar es pronunciar explícitamente la Palabra de Dios, pronunciar a Jesucristo, anunciarlo explícitamente - Consiste también en reconocer, asumir y proclamar lo que hay de Evangelio en la humanidad. La Iglesia debe estar atenta para descubrir, aceptar y reconocer lo que hay de Evangelio en el mundo. Por eso y en este sentido, la Iglesia es evangelizada, cuando la humanidad, creyente o no creyente, cristiana o secular, progresa en la dignidad humana, en los derechos humanos, en la verdadera humanización. Porque esto es caminar en la dirección del Evangelio³³

Leemos en la encíclica: “El cristianismo moderno debe aprender a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces”. Nos preguntamos: ¿tiene el cristianismo raíces propias? Sin duda que las tiene. Su raíz más profunda está en el amor de Dios Padre, que nos entregó a su propio Hijo y nos envió a su Espíritu. Por gracia y con sus dos manos decidió llevarnos a la plenitud de su propia vida, pues el amor es voluntad de promoción. Esta raíz troncal se ramifica en otras muchas, que confesamos en el símbolo de nuestra fe. Pero no son raíces señeras y sueltas al aire, son raíces enterradas en el humus de la cultura y de la historia humanas. Porque eso es lo de las raíces, estar enterradas y desde su enterramiento captar los nutrientes y vivificar todo el árbol. Por eso hablamos de cristianismo primitivo, medieval o moderno. El cristianismo nunca ha subsistido en el aire, en estado puro y limpio de toda glosa. Por eso, si rechazamos el cristianismo moderno, es porque intentamos no apartarnos del cristianismo primitivo (y a esto Gadamer lo llama fundamentalismo) o tal vez porque nos pasamos a un cuestionable cristianismo posmoderno. En efecto, el pesimismo ante la modernidad, la crítica de la razón ilustrada, que leemos en la encíclica *Spe salvi* (16 y ss.) expresan una sintonía con la posmodernidad.

³³ En *Evangelizar, esa es la cuestión*, PPC, 2006, p. 64.

Realmente, Benedicto XVI sólo ve en el mundo moderno una ciencia sobrevalorada con olvido de sus límites, un laicismo perseguidor de lo religioso, una razón promotora de proyectos revolucionarios, de ensueños utópicos (también llamados “metarrelatos”), que acaban en fracasos.

Pero resulta que en este mundo moderno también vemos un proceso de emancipación. ¿No tiene el cristianismo que decirle a esa emancipación del hombre otra palabra, que no sea la del rechazo? Es cierto que la fe cristiana conlleva un momento kenótico como algo esencial. El creyente, que empieza diciéndole amén a la Palabra de Dios, actualiza en germen la kénosis de Cristo, con el que empieza a identificarse. Lo hace en germen, puesto que está de momento sólo “en la raíz y fundamento de toda justificación”. Debe concienciar y desarrollar ese germen a lo largo de toda su vida. Pero esto no exige vaciarse del contexto humano de la fe, de lo que hemos llamado la glosa. Exige vaciarse de la orientación egocéntrica, que el hombre viejo pueda imprimirle a esa glosa. Ésta es como un talento, con el que hay que negociar con dinámica creativa, imprimiendo a ese negocio más racionalidad, más libertad, más solidaridad de ciudadano del mundo, más voluntad de colaborar con todo hombre, que se mueva en la dirección de los verdaderos valores del hombre, sin distinción de razas, ideologías o religiones. Así lo expresa la Carta Ecuménica Europea y lo recomienda también la Iglesia Católica, tanto por su pertenencia a la Comunión Ecuménica, como por sus declaraciones conciliares (GS, 21; AA, 26-27; NAE, 2). Nos interesa recordar que así lo recomienda también el Corán (sura 5, 48).

Los fundamentalismos no están en esta línea. Creo que no superan el test de la universalidad. Les falta la amplitud de corazón, pesa en ellos más la estrechez de la letra que la dilatación del Espíritu, no parecen oír la interpelación de los otros.

Y así hemos llegado al punto decisivo, al examen sobre el amor. Nos dice Karen Armstrong en el epílogo de su magnífica obra *Los orígenes del fundamentalismo* que la gran carencia de éste está en la falta del amor compasivo.

No necesitamos un largo discurso, para demostrar que los actuales fundamentalismos homicidas carecen de amor compasivo.

Es cierto, la Iglesia católica ha dejado atrás la ejecución de los herejes en los tiempos inquisitoriales. Pero también parece cierto que no por eso se revistieron los fundamentalistas católicos de amor hacia los que consideran sus adversarios.

Todavía en la última década del siglo XIX, los sectores más tradicionalistas del catolicismo aprobaban la violencia física contra los ateos, herejes y liberales. Tomemos algunas perlas a este respecto.

En una célebre carta dirigida a Albert Mun, Louis Veuillot le escribía que un golpe de sable bien asestado puede ser la mejor de las caridades.

En el año 1884 (un año tras la muerte de Veuillot), el sacerdote catalán Félix Sardá y Salvany publicó en la Librería y Tipografía Católica de Barcelona un libro titulado *El liberalismo es pecado*. Tras defender vigorosamente el magisterio antiliberal de los papas del siglo XIX, dedica varios capítulos a la obligación de la caridad para con los liberales. Abre esta parte del libro con el capítulo veintiuno, cuyo título ya de por sí anticipa la orientación, que Sardá y Salvany imprime a su discurso. El título dice: *De la sana intransigencia católica en oposición a la falsa caridad liberal*.

Para desarrollar esta tesis, pues los adjetivos “sana” para la intransigencia católica y “falsa” para el liberalismo son ya afirmaciones axiológicas, el autor avanza con los pasos de una lógica rigurosa.

A la intransigencia católica en la defensa de la verdad los liberales responden que ésa no es una conducta cristiana, porque le falta caridad. “¡ya salió la palabra clave: caridad!”, exclama Sardá y Salvany. Y a continuación teje su discurso:

Sepamos ante todo lo que significa la palabra “caridad”. Y para esto acudamos al Catecismo: caridad es una virtud, que nos inclina a amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos por amor de Dios.

La virtud de la caridad nos inclina a amar a Dios y al prójimo. ¿Y qué es amar? *Amare est velle bonum*, querer el bien a quien se ama. En este sentido hay que querer el bien a todos los hombres.

¿Y cuál es ese bien que se les ha de querer a todos los hombres, para que resulte verdadero amor? Primeramente el bien supremo de todos, que es el bien sobrenatural. Luego los demás bienes de orden natural no incompatibles con aquél.

Puesto este principio, se deduce esta conclusión: se puede amar y querer bien al prójimo (y mucho) disgustándole, contrariándole y perjudicándole materialmente y aún privándole de la vida en alguna ocasión. Todo estriba en examinar si en aquello, en que se le disgusta o contraría o mortifica se obra o no en bien suyo o de otro, que tenga más derecho que él a este bien o simplemente en mayor servicio de Dios³⁴.

En la misma página, en la que Sardá y Salvany afirma lo que acabamos de citar, explica su pensamiento. ¿Qué quiere decir eso de “en bien suyo”? Sencillamente que, siendo el bien máximo del hombre el bien sobrenatural, todo otro bien que lo amenace, debe ser suprimido, incluida la vida.

¿Y qué significa eso del “bien de otro, que tenga más derecho”? El bien de un tercero, cuya fe amenaza el hereje con su falsa doctrina, debe ser protegido, contrariando e incluso matando al satánico seductor. Así sucede, cuando en defensa del pasajero, a quien acomete un ladrón, se mata a éste.

Finalmente, se debe ejercer la violencia física contra los que atentan contra la divina gloria, bien de todos los bienes. Es lo que se da en la guerra justa o en el ajusticiamiento de cuantos atentan contra el código divino. Es lo que debe hacer cualquier sociedad católicamente organizada. “Lo cual justifica plenamente la tan maldecida Inquisición”³⁵. Menéndez y Pelayo bendecía la Inquisición pocos años más tarde. La Inquisición española había quedado ya muy atrás, pero no su espíritu entre muchos fervientes católicos.

Sardá y Salvany apuntala sus afirmaciones con un artículo, que acababa de publicarse en *Civiltà Catòlica*, que él estima como “el primer periódico religioso del mundo”.

³⁴ *El liberalismo es pecado*, Barcelona 1884, p. 95.

³⁵ Obr. cit. p. 96.

Parece que esta mente agresiva se modera entrado el siglo XX. ¿No será esta moderación fruto del mundo moderno, que mueve a los cristianos a ser más cristianos? Ciertamente se modera la agresividad, pero no por ello desaparece el desamor hacia los hombres concretos. Éstos no merecen respeto, si lesionan el bien supremo, que es la verdad sobrenatural.

Maurice Blondel, que padeció en su propia carne la cruzada antimodernista desencadenada por S. Pío X, recordaba en una obra póstuma el sablazo de L. Veuillot como una violencia extrema del pasado, pero que, aunque atenuada, aún pervive en sus días y aún sigue deformando la imagen del catolicismo. Escribe:

Sin ir tan lejos en la paradoja como Louis Veuillot, muchos espíritus han subordinado la extensión de su caridad a su concepción de la verdad, de una verdad, que ellos reducen con frecuencia a su propia concepción, a su espíritu, a su perspectiva de clan, de capilla, de casta, de tradición o de interés personal³⁶.

Desde que M. Blondel escribiera estas palabras hasta el presente ha pasado más de medio siglo. En este periodo la Iglesia se propuso a través del Concilio Vaticano II revisar su propia constitución interna, así como su relación con el mundo moderno. En este segundo aspecto llevó a cabo el giro “del anatema al diálogo”. Sin duda la expresión de este giro fue la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. La redefinición de su relación con el mundo moderno fue una tarea motivada por el amor:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo (GS 1)

Sin embargo, los tiempos, que siguieron al concilio no fueron fáciles. Un decenio tras la clausura de aquél, J. L. Ortega presentaba un cuadro sombrío del posconcilio en España:

Habría que elegir para definir este periodo las siguientes etiquetas: tenso, decepcionante, incierto y, esperanzador. O quizás habría

³⁶ *Exigences philosophiques du christianisme*, PUF Paris, 1950, p. 85.

que colocarlas todas juntas. La temperatura eclesial en estos años ha alcanzado cotas nunca tocadas, de tal forma que un observador imparcial descubriría una Iglesia más lacerada que pluralista y más polémica que dinámica. A lo largo de todo el decenio, la Iglesia católica ha tratado de ir componiendo una figura a trancas y barrancas de los radicalismos de diverso signo. Una figura más ligera, más evangélica, menos arropada en las vendas de la protección oficial. Hasta el presente, el impulso del concilio ha sido evidente (aunque cada vez más lánguido), como motor del impulso renovador³⁷.

Ortega añade que como consecuencia de la alta conflictividad y de la acentuación del pluralismo en las opciones ideológicas, se advertían en la Iglesia los síntomas de cierto cansancio.

Había razones para la preocupación, pues la situación religiosa de los países occidentales no parecía precisamente muy floreciente. Se iba acentuando cada vez más la secularización, descendían las prácticas religiosas, disminuían de modo alarmante las vocaciones sacerdotales.

¿Cómo explicar esta decadencia? Aquí aparecían dos interpretaciones contrapuestas. La primera era la propia de la sociología religiosa, según la cual el inicio de la crisis se remontaba al siglo XIX, cuando se agudizó el enfrentamiento de la Iglesia con la modernidad. En este enfrentamiento se evidenció que la Iglesia no comprendía bien la nueva sociedad, que se estructuraba fuera de ella. Hay con todo, una posibilidad de recuperación, si se desarrollaba acertadamente el proyecto del Concilio Vaticano II.

La otra interpretación hacía arrancar la crisis de los años sesenta y la miraba como consecuencia de una iniciativa poco afortunada: el Concilio Vaticano II.

El crispado debate interno desarrollado en el contexto de la creciente secularización, provoca en la Iglesia católica una profunda crisis. El historiador francés Jean Delumeau habla de una “crisis inédita” y para su afrontamiento aboga a favor de unos remedios también inéditos:

³⁷ “Vida nueva” 1000 (1975) 72.

La reforma del poder romano, la invención de nuevos ministerios, la rehabilitación completa de la mujer, potenciar la comunión ecuménica, la descolonización de las iglesias locales y, para todo esto, la aceptación de un amplio pluralismo en la profesión de un mismo credo³⁸.

Pero no vinieron estos remedios, vino la involución, un conato de regresión al preconcilio.

En busca de un indicador seguro y compendioso, abramos el libro de Manuel Alcalá, *Sínodos, concilios, iglesias* (BAC, 2000). El autor nos ofrece una visión aquilatada y concisa de las asambleas ordinarias, extraordinarias y especiales, que ha celebrado el Sínodo de los Obispos en los treinta años, que van de 1967 a 1997.

Hagamos una enumeración resumida de los temas, que más importan a nuestro propósito.

EL TEMA DEL LAICADO. La VII Asamblea Ordinaria (1987) se celebra con gran presencia laical- El laicado fue uno de los temas principales. Al peso que le corresponde en la eclesiología se unía la espectacular proliferación de movimientos laicales, que venían surgiendo con vitalidad superior a la de las parroquias y la de las organizaciones de la jerarquía. Se estima en 20 millones los miembros de estos movimientos.

Un tema importante éste del laicado, pero un tema también conflictivo. Y esto no sólo por la ambigua relación de estos movimientos con la jerarquía, sino también por la “espiritualidad”, que profesan. De ahí que en torno a ellos surgieron dos valoraciones opuestas. Por una parte, la expresada por el Vicepresidente del Consejo Pontificio de Laicos, que hizo una encendida apología de los nuevos movimientos laicales. En esto tenía el apoyo de Juan Pablo II ³⁹ y del entonces cardenal Ratzinger ⁴⁰.

Pero en la misma aula del Sínodo se oyeron las voces de una valoración discrepante. Estas voces “censuraron su actitud y su

³⁸ *Le Monde*, 5. junio, 1979.

³⁹ *Cruzando el umbral de la esperanza*, De bolsillo, 2004, p. 172,

⁴⁰ *Los movimientos de la Iglesia*, San Pablo, 2006.

ideología conservadora. Alguno denunció su línea de espiritualismo intimista y regresivo en la cuestión social, aparte de sus hostilidades ante la pastoral oficial diocesana”⁴¹

EL TEMA DE LA MUJER fue el otro tema importante tocado por la Asamblea VII y también un tema conflictivo. Se considera la marginación de la mujer en la Iglesia, principalmente expresada en su apartamiento de los ministerios. Habría que facilitarles el acceso a los ministerios instituidos. A los sectores jóvenes no les convencen los argumentos, que excluyen a la mujer del sacerdocio. En todo caso, ¿por qué no se crean nuevos ministerios para las mujeres? “Era muy significativo, concluye Alcalá, que tales peticiones surgieran de los sinodales de todos los continentes”⁴².

El tema de la mujer se retoma en la IX Asamblea Ordinaria (1994). Al reiterarse la afirmación de que la mujer no tiene el puesto merecido en la Iglesia, se observa “que tal reivindicación no era producto de factores sociológicos, sino “signo de los tiempos”, que exige permanente discernimiento teológico; que la Iglesia debía enriquecer la imagen masculina de Dios con la femenina, tal cual es vivida y expresada por la mujer, y que ahí se juega gran parte de la credibilidad actual”⁴³.

Algún patriarca oriental pidió la restauración del diaconado femenino. Desde luego, ¿por qué olvidar a Febe, la diaconisa de la Iglesia apostólica de Rm 16, 1? Un obispo africano pidió al Papa que eligiera a algunas mujeres como “prefectas” de los dicasterios vaticanos, lo que implicaría su acceso al cardenalato. Pero no se habló del posible acceso al sacerdocio por parte de la mujer, pues se respetó el veto papal a tocar ese tema.

LOS SEMINARIOS fueron el tema principal de la VIII Asamblea Ordinaria (1990). Las escasas vocaciones proceden de lugares bien definidos: la familia, la escuela, la parroquia y los movimientos laicales. A pesar del Decreto conciliar OTE, la turbulencia posconci-

⁴¹ Manuel ALCALÁ, *Sínodos, concilios, iglesias*, p. 87.

⁴² Obr. cit. p. 88.

⁴³ Obr. cit. p. 120.

liar demanda que se replantee continuamente la cuestión sobre la formación sacerdotal.

Se considera la pluralidad de tipos de formación por la pluralidad de figuras de sacerdotes, insertos en una amplia diversidad cultural. Por otra parte, está la pregunta: ¿cómo estructurar los seminarios? Y aquí tenemos la división de las respuestas. Muchos abogan por la vuelta al modelo del seminario tridentino exclusivamente para candidatos al sacerdocio y con una formación exclusiva o al menos preponderantemente clerical. En realidad, la tendencia a la restauración del gremio clerical se venía notando ya y crece más, hecha visible en la indumentaria externa de los restauracionistas.

Pero otros muchos sinodales defienden una formación más abierta, que capacite a los seminaristas para un diálogo con el mundo, según la orientación del Decreto conciliar *Optatam totius Ecclesiae*.

EL CELIBATO SACERDOTAL, he aquí un tema especialmente conflictivo, tratado en la misma VIII Asamblea. Se trataba de un tema no incluido en el estado de la cuestión, pero frecuentemente sacado a debate. “Algunos obispos insistieron en la ordenación de varones casados para aquellas regiones, que por diversos motivos, cuentan con más de cincuenta e incluso cien mil fieles en algunas parroquias. En estos casos, el derecho a la Eucaristía de algunas comunidades debía prevalecer sobre una ley eclesiástica, por venerable que sea”⁴⁴.

La puesta en razón de estas palabras se evidencia con hechos como el del Brasil, donde el 80 % de las celebraciones dominicales sólo son “liturgias de la palabra y comunión” administradas por laicos ante la falta de presbíteros.

Como era de esperar, la demanda de ordenar varones casados recibió el rechazo de los cardenales de la curia. Trece años más tarde, Juan Pablo II consolida esta situación, sugiriendo que allí

⁴⁴ Obr. cit. p. 96.

donde falta el sacerdote, un laico mantenga viva el hambre de la Eucaristía, estando atenta la comunidad al sacerdote, que vaya de paso, para rogarle que le diga la misa⁴⁵. La Instrucción *Redemptio-nis sacramentum* de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos apareció como complementaria de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. En ella se anima a los fieles a denunciar cualquier abuso litúrgico (salirse de las rúbricas) ante la autoridad, que puede ser el Obispo diocesano, el Ordinario competente o la Santa Sede. Nos preguntamos: ¿tenemos en esto una respuesta convincente a la crisis del sacerdocio ministerial en la Iglesia católica?

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. De las asambleas sinodales bien podría esperarse una luz orientadora sobre los graves problemas sociales, que aquejan a nuestro mundo en cambio vertiginoso. En realidad, la Doctrina Social de la Iglesia, con más de un siglo de desarrollo, forma la parte pública de la moral católica, añadamos que es la concreción del amor de la Iglesia hacia los que sufren. Las asambleas sinodales ofrecen la mejor plataforma para la actualización de la DSI, como se evidenció en la III Asamblea Ordinaria (1994), en que los obispos del Tercer Mundo le proporcionaron a Pablo VI el material para la redacción de la magnífica exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975)

De forma parecida, en otras asambleas han llamado la atención los sinodales sobre problemas sociales graves y urgentes, que demandan un posicionamiento doctrinal por parte de la Iglesia. Así por ejemplo, en la IV Asamblea Especial sobre la Iglesia en el Líbano (1995), tenemos en el mensaje del Sínodo al mundo junto con unas recomendaciones muy valiosas, “una valiente llamada a los ricos y poderosos ante una población empobrecida por la guerra, junto con la condena de los paraísos fiscales, que fomentan las especulaciones y no el trabajo. La estructura de las finanzas públicas es instrumento de injusticia social y desajuste económico. Se enumeran como problemas serios: la vivienda, el seguro de enfermedad y la política sanitaria”⁴⁶.

⁴⁵ Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 33.

⁴⁶ Manuel ALCALÁ, *Sínodos, concilios, iglesias*, p. 130.

En la siguiente asamblea especial, dedicada a la Iglesia en América (1997), hubo muchas alusiones a la globalización económica, así como a las condonaciones de la deuda externa por parte de los países acreedores. En otras asambleas se habló del problema ecológico, del terrorismo, de la corrupción, del narcotráfico.

En los treinta años que separan la encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII (1961) de la *Centesimus annus* de Juan Pablo II (1991) tenemos una gran encíclica social aproximadamente cada seis años. Han pasado ya diecisiete años desde la última y en el ritmo vertiginoso de nuestro mundo cambiante van apareciendo nuevas oportunidades para la convivencia ciudadana e internacional y nuevas formas de injusticia social. ¿No merecen estas novedades la iluminación de una nueva encíclica social? ¿No será tal vez esta ausencia de lo social un síntoma de la involución, de la tendencia de repliegue ensimismado sobre los problemas internos, con desatención de los que sufren “fuera de nuestros muros”?

LA CRISIS ECUMÉNICA. A un cierto ensimismamiento en los problemas internos, a una acentuación del clericalismo, a un inmovilismo en lo doctrinal y disciplinar corresponde una más tibia participación de la Iglesia católica en la comunión ecuménica.

Se paraliza el impulso dado por Juan XXIII y Pablo VI a la necesaria tarea de la unión de las iglesias. La II Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos afrontó el tema de la Iglesia en Europa (1991). Un obispo greco-ortodoxo (invitado) tomó la palabra como representante de los patriarcas, que no habían enviado delegados al sínodo. En su discurso explicó las razones de estas ausencias:

- el ruso en protesta por la actividad de las comunidades católicas en Ucrania y por el nombramiento de administradores apostólicos en Moscú, Novosibirsk y Karaganda;
- el rumano por las reivindicaciones de la Iglesia católica local;
- el búlgaro por las emisiones hostiles de Radio Vaticana;
- el serbio por el apoyo vaticano a Croacia;
- el greco-ortodoxo por solidaridad con los demás.

Y añade: la Iglesia católica ha abandonado el diálogo ecuménico del Concilio Vaticano II y hay quejas por la prepotencia de la Iglesia católica en los últimos años.

De especial interés fue la observación del representante anglicano: el fracaso de los diálogos no se debe a los teólogos, sino a la autoridad, que no confía en ellos.

Este estado de relaciones en 1991 sin duda empeoró en el verano del año 2000, cuando vio la luz el documento Dominus Jesús.

Guiándonos el libro de Manuel Alcalá, hemos recogido temas y orientaciones sobre el debate interno y más reciente de nuestra Iglesia. En este recorrido, no hemos hecho nada, que se parezca a una inducción completa, pero sí un muestreo, que nos irradie luz sobre el reto planteado en nuestros días a cuantos miran como normativa la línea conciliar.

LA PLURALIDAD INSUPRIMIBLE

De nuestro resumen sólo indicativo bien podemos deducir algunas conclusiones. En primer lugar, que la pluralidad de opciones en lo cuestionable perviva en la Iglesia católica debe ser algo, que cae de su peso: "*in dubiis libertas*", según la regla de oro de S. Agustín. Lo interesante es ver aflorar esa pluralidad en el Sínodo de los Obispos, es decir, en el más alto nivel jerárquico. Junto a las opciones prevaletientes como sostenidas por el poder decisorio, ha sonado en todos los temas otra voz, que no tiene nada de eco y sí de discrepancia insuprímible.

Hay pluralidad y sus variantes aparecen incardinadas en dos opciones fundamentales y opuestas: una está por regresar al preconcilio, la otra desea progresar en la dirección marcada por el Concilio Vaticano II.

Nuestra segunda conclusión se afirma, al contemplar el resultado de la opción involutiva. Está por el *statu quo* de un modelo de Iglesia, que desconfía del mundo moderno, que recomienda el intimismo frente al compromiso social, el mantenimiento de la mu-

jer en su puesto de las culturas sidas, el silencio ante las graves y dolorosas demandas mundiales, la interrupción del diálogo con los hermanos separados. En realidad, ¿qué diálogo puede haber con “los otros” allí, donde no hay diálogo doméstico, donde esas comunidades laicales, de tan visible sintonía jerárquica, evitan el diálogo con el resto de la Iglesia, por temor al contagio, por temor al riesgo de perder la pureza de su “espiritualidad”?

¿No vemos en todo esto esa ausencia de amor compasivo, que enferma todos los fundamentalismos? En este mundo irracionalmente globalizado, tan injusto y tan dolorido, las religiones tienen el deber de aportar luz en tanta tiniebla y alivio en tanto dolor, colaborando además con todos los movimientos, que están por la justicia. Pero en vez de esto, los fundamentalismos tienden a convertir esas religiones en higueras estériles, en el menos malo de los casos, porque en el peor las han convertido en fuerzas de destrucción y de muerte.

Vengamos a nuestra tercera conclusión, que afecta a la opción por la apertura, por el desarrollo de la estructura igualitaria, participativa y dialogante del pueblo de Dios, que promueve la eclesiología conciliar.

Hemos presentado esta opción como insuprimible, pues no creemos que proceda del deseo veleidoso y efímero del corazón humano, sino más bien del soplo del Espíritu, pues el Espíritu no estresa a sus fieles, pero tampoco los abandona en la inercia ni les deja reposo. Y en efecto, aquí se apoya nuestra esperanza, que no defrauda. Como sopla el viento sobre la mar, levantando en ella incansable ola tras ola, así el Espíritu sobre la Iglesia. Quien por miedo a las olas venideras se instale en el agua y no se eleve viajero con el viento, se abajará con la ola descendente y perderá el ritmo de la vida. Sólo los que se despojen de sí (de su yo fantasmal y de sus falsas identidades) por servir a los otros y sin cansarse jamás, seguirán el viento del Espíritu y se mantendrán sobre la cresta de la última ola, porque ellos serán siempre nuevos.

El Espíritu nos impulsa a mantener la pluralidad necesaria y a evitar la conflictividad innecesaria, pues es esencial la libertad en lo dudoso y el amor en todo.

Hemos nacido en una tradición maravillosa, pero esta tradición no es apropiable por nosotros sin nosotros. Esta tradición no nos creará, si no nos despertamos a ella y no nos esforzamos por ella. “Lo que heredaste de tus antepasados, conquístalo, para que lo poseas” (Goethe). La Iglesia tiene que conquistar continuamente su tradición en diálogo abierto a todas las bandas: en diálogo con los textos originales de la Palabra, entendidos en su sentido propio y reinterpretados en el actual contexto de “los signos de los tiempos”; en diálogo también con los otros, con los creyentes de la propia comunidad o de cualquier otra confesión cristiana, con los fieles de otras religiones, con los no creyentes, que según la experiencia, tienen cosas importantes, que decirnos. Hay que estar a la escucha de los signos de los tiempos, pues nuestro mundo moderno se ha construido fuera de la Iglesia, pero no fuera de Dios. Hay que dialogar con este mundo, en que se prolonga, hecha historia, la creación intrínsecamente abierta a la redención. Hay finalmente que lograr una proclamación de nuestra fe, que se vea libre de toda estrechez confesional, sospechosa de subjetivismo, una proclamación de nuestra fe, que sea objetivamente universalizable.

Citando a Goethe, hemos hablado de conquistar nuestra tradición, para poseerla, Pero que no nos engañe aquí el espejo de la palabra. Poseer de verdad esa tradición es algo, que nada tiene que ver con el tener. Es expansión en el ser y por eso capaz de dar el fruto, que Dios quiere.