

DIALOGO SOBRE LA INCREENCIA Y EL PROBLEMA DE LA EVANGELIZACION EN UNA SOCIEDAD SECULAR Y PLURALISTA

PRESENTACION

El diálogo que ahora se publica en estas páginas tuvo lugar en la sede de la Conferencia Episcopal de Chile, en Santiago, el mes de julio de 1990. Protagonistas del mismo fueron los Obispos de la Comisión de Pastoral (COP), y sus inmediatos colaboradores, del Area Eclesial de la Conferencia, y quien afirma esta presentación y ahora edita el diálogo.

Dada la preocupación de DIALOGO ECUMENICO por los temas del diálogo, y teniendo en cuenta que cada cierto tiempo se viene haciendo objeto de reflexión en estas páginas el problema de la increencia en las sociedades modernas, me ha parecido oportuno ofrecerlo a los lectores, después de solicitar el permiso pertinente.

Vaya desde aquí mi agradecimiento personal y el de la revista que dirijo para la Dirección del Secretariado del Area Eclesial de la Conferencia, el Padre Francisco Sampedro Nieto CM, que ha gestionado el permiso de publicación con la generosidad con que él mismo quiso se grabara el diálogo y pudiera servir para posterior reflexión.

El texto que aquí se ofrece está completo, salvo algunas breves omisiones debidas a la naturaleza de la materia tratada en un contexto de información y reflexión teológico-pastoral privada. He querido, sin embargo, revisar algunas expresiones lingüísticas, muy pocas, que no perturban el sentido del texto, dado el carácter de todo discurso hablado. También en algún momento, teniendo en cuenta la complejidad de la cuestión analizada, como es el caso de lo que se dice sobre la situación del Islám, he querido matizar mejor lo dicho y ampliarlo ligeramente con el permiso debido. Finalmente, he anotado algunas de las cosas dichas para un mejor conocimiento del trasfondo del diálogo. Si el autor de las respuestas remite o apela a algunos de sus escritos, no obedece a la en otro tiempo poco elegante costumbre de citarse a sí mismo, sino solamente a la necesidad de dar razón cumplida de que piensa sobre aquello que habla.

ADOLFO GONZALEZ MONTES

Salamanca, Otoño de 1991

I. EXPOSICION INTRODUCTORIA

En primer lugar, deseo saludarles cordialmente y les agradezco muchísimo la invitación, a través del P. Sampedro, para participar brevemente en esta reunión con ustedes. Estoy encantado de poder ofrecer alguna reflexión en torno a un problema que en Europa y en España comienza a ser francamente preocupante para nosotros, como es la increencia.

No hace tanto que el tema suscitó un particular interés en la Comisión Episcopal de Ecumenismo de España¹, te-

1 Seminario sobre «Signos y factores de increencia: análisis, valoración, respuesta pastoral» habido en «El Pinar de Chamartín» (Madrid), del 23 al 24 de febrero de 1985. La Comisión juntamente con otras Iglesias cristianas organiza últimamente las Jornadas Interconfesionales de Teología y Pastoral del Ecumenismo, después de haber organizado durante años con responsabilidad exclusiva unas Jornadas de Ecumenismo. El tema volvió a ser tratado en las II Jornadas Interconfesionales, organizadas en Majadahonda (Madrid) en enero de 1986. Mi colaboración en estas Jornadas puede verse en: A. González Montes, 'La

niendo en cuenta la posibilidad de aunar fuerzas entre los cristianos para llevar a cabo un testimonio, que en la sociedad fuera ciertamente eficaz.

De todas maneras habría que decir que el tema requiere una cierta explicación histórica, porque en un principio, en la década de los sesenta y la mitad de la década de los setenta, la preocupación fundamental fue, sin duda ninguna, la preocupación pastoral por un testimonio público de la fe, que permitiera a la Iglesia tener una imagen clara e inequívoca de su opción por la justicia social y por los pobres.

La teología de la liberación iberoamericana ejerció también, una profunda influencia en determinados ambientes eclesiales de progreso, como bien saben ustedes, en España. Sin embargo, muy pronto, entre nosotros, se veía que la preocupación más inquietante había de ser la increencia. Porque el contexto del desarrollo social y político europeo y el iberoamericano tienen connotaciones bien diferenciadas.

En este sentido, en las reuniones que hemos tenido entre Obispos y teólogos, han venido perfilándose algunas cuestiones que convenía tener en cuenta. Al principio fue ciertamente un poco polémico el asunto, porque un grupo de Obispos y teólogos creía que era más importante la cuestión del testimonio en el ámbito social y político, y poco a poco se fue abriendo camino esta otra preocupación fundamental; porque las sociedades europeas son sociedades enormemente determinadas por el consumo, por el materialismo y el ateísmo². No es que sea un ateísmo de carácter militante, en el sentido teórico; eso digamos que ha encontrado ya solución por así decirlo.

increencia en España, reto a la fe y al testimonio común de los cristianos'. *Diálogo Ecueménico* 21 (1986) 149-170.

2 Esta doble apreciación de las urgencias pastorales inmediatas se dejó ya sentir marcadamente en el encuentro entre Obispos y teólogos de Zaragoza el otoño de 1984, con motivo de la escala del Papa en la ciudad mariana del Pilar, cuando viajó a Santo Domingo.

Se trata del ateísmo materialista, que tiene detrás una postura más agnóstica, es militantemente atea o contraria al teísmo en cuanto tal. Yo voy a referirme a una de sus raíces histórico-culturales, tal como nosotros vemos hoy el problema y como lo hemos planteado.

En principio habría que decir que el fenómeno de la secularización en tanto que realidad moderna, fenómeno moderno, se ha intentado explicar a partir de la increencia; como si la secularización fuera una consecuencia de la falta de fe que se da en la sociedad, pero el fenómeno de la secularización como se sabe es un fenómeno extraordinario complejo y ha habido diversas teorías, a la hora de interpretarlo³.

Una teoría, bastante conocida, es la *teoría genética*. La secularización sería el resultado del pasado del que procedemos, en tanto que pasado superado; por tanto aquí no habría valoración de ningún orden, la secularización no se ve ni en clave positiva, ni en clave negativa, simplemente es el resultado evolutivo de un pasado hoy concluido. Y en este sentido, se dice, la secularización tiene una trayectoria genética que va de la religión a la increencia.

Se ha visto también, en la secularización, un fenómeno derivado de un proceso histórico-político, que es el de la laización de los bienes de la Iglesia y de su patrimonio histórico. En Europa, como se sabe, este patrimonio ha configurado la cultura, el patrimonio histórico-artístico y las mismas instituciones. En este sentido la secularización se ha visto más que nada como una realidad fundamentalmente política. Se ha intentado, también, explicar teológicamente la secularización, y no han faltado posturas a este respecto, algunas muy cualificadas. Pensemos en lo que aportaron en este terreno teólogos como Bonhöffer o Gogarten en Centro Europa, siendo los

3 Sobre el problema me limito a citar aquí el reciente y valioso estudio sobre la secularización, en el contexto filosófico y sociológico actual, de L. Oviedo, *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo* (Valencia 1990).

dos bien distintos. Para estos teólogos y para quienes participen de sus puntos de vista, la secularización es resultado del mismo cristianismo: en tanto en cuanto los dogmas de la creación y de la encarnación son los que posibilitan el mismo proceso de secularización. La fe en la creación exige confesar que no es Dios; se trata de la desdivinización de la realidad mundana. Presupuesto inevitable para que la encarnación se dé es que el mundo no sea Dios, por tanto es la desdemonización, desdivinización y desencantamiento del mundo el fundamento de un proceso de dominio del mismo. El cristianismo debería reflexionar, piensan quienes así interpretan las cosas, sobre los supuestos de la secularización moderna como resultado de la propia concepción cristiana de la existencia. Y finalmente, ha habido un montón, como bien saben, de teorías sociológicas al respecto: la más extendida, la que procede de la sociología francesa, hoy sin duda ninguna en parte ya superada, es obra de la escuela de Le Bras y de todos los autores que se inscriben en esta línea. Creen que la secularización es tan sólo el resultado de la industrialización y la urbanización. Por tanto, en la medida en que las sociedades pasen de una estructura agraria, de producción tradicional, a una estructura de producción moderna, inevitablemente estas sociedades terminarán por hacerse sociedades secularizadas. Sólo habría que esperar. Los países que están en vías de desarrollo están en un compás de espera y tarde o temprano terminarán en la misma situación.

Hoy da la impresión de que los estudios tratan de profundizar un poco más y se habla, y esto es importante que lo pensemos, de *desecclesialización*. La secularización no se explica sin la desecclesialización. Y ¿qué se quiere decir con ésto? Se quiere decir fundamentalmente lo siguiente: que en la medida en la que se pierda la referencia institucional a la fe, en esa medida quedará entregada a la subjetividad de los individuos; y por tanto, el principio de subjetividad dominará sobre la objetividad de la creencia. Y desde este mismo momento, des-

confesionalizada la sociedad, deseclesializada, termina por conducir al anonimato en definitiva de la propia fe, y la privatización de la conciencia religiosa. Parece que este punto de vista acierta en alguna forma, teniendo en cuenta lo que han aportado, desde luego, todas las otras interpretaciones, puesto que en todas hay ciertos elementos importantes de verdad⁴. Si se tiene en cuenta que a la desconfesionalización y a la deseclesialización se llega después de las luchas fratricidas, luchas de religión, en Europa, se verá que la misma división de los cristianos ha aportado a la descomposición cristiana de la sociedad lo suyo; puesto que no se relativiza objetivamente la creencia en Europa, sino en la medida en la que la lucha de religión ve esa salida como la única posible para que las guerras terminen.

Nosotros veríamos en este momento las necesidades siguientes. Teniendo en cuenta este breve análisis, habría que llevar a cabo una *recatequización profunda de la conciencia cristiana*. Pero esa recatequización representa su *reeclesialización*. Si no se tiene en cuenta que la fe está marcada eclesialmente por unos contenidos objetivos dados en la revelación divina, difícilmente se puede articular hoy la conciencia creyente. ¿Por qué? Porque la conciencia creyente quedará entregada a la opinión pública, y, en este sentido, los Medios de Comunicación terminarán por ofrecer la opinión mayoritariamente imperante de una determinada sociedad.

Habida cuenta de la situación histórica hoy en Europa, es evidente que son las conductas de hecho las que se imponen sobre las conciencias. Y en este sentido resulta anormal, atrasado, inadaptado aquél que en solitario se enfrenta a la opinión pública dominante. La ética en este sentido está entregada al consenso de las sociedades democráticas, en las cua-

4 Cf. un estudio mío más detenido sobre el problema: A. González Montes, 'Fe cristiana e historia. La fe en el marco de la secularidad', *Salmanticensis* 27 (1979) 231-255. Posteriormente incorporado, ligeramente reelaborado, a mi libro *La gracia y el tiempo* (Madrid 1983) 243-268.

les los sectores mayoritarios evidentemente imponen las reglas del juego. Habría que tener, además, en cuenta que la *presencia pública de la fe* es el único antídoto contra su propia privatización. La presencia pública, que no pasa sólo por tomas de posturas definidas en nuestro caso –hablo refiriéndome a Europa– en la cuestión de la justicia y del desarrollo que se desea para todas las sociedades, sino la presencia pública de los cristianos en tanto que grupo articulado. Es decir, en definitiva, en tanto que son Iglesia, porque solo desde esa plataforma se puede expresar precisamente qué pensamos de verdad: tanto de la distribución de las riquezas como de los impuestos, de la justicia social y del comercio con el Tercer Mundo, de la ayuda a los países en vías de desarrollo, etc., etc.

Junto con esta recatequización, reeclesialización de la fe y presencia pública de la misma, se ve al mismo tiempo la necesidad de alcanzar un consenso entre las Iglesias que establezca, a partir de lo que nos une, un mínimo de convergencia en la manera como hemos de afrontar la situación descristianizada presente en Europa.

Y en este sentido me parecen importantes estos puntos (...) Simplemente se los formulo, y con esto concluyo, para que dialoguemos al respecto.

1. Por una parte, la franca oposición a la conciencia religiosa de la existencia que hoy padecemos obedece al carácter secularizado de la cultura de fuerte impregnación racionalista.
2. En segundo lugar, el relativismo moral vigente, sería consecuencia del laicismo agnóstico, cuando no prácticamente ateo de las sociedades avanzadas.
3. Y en tercer lugar, la aguda contradicción que se da en estas sociedades entre la radicalidad del mensaje evangélico, por una parte (radicalidad que algunos dicen postular como guía de contestación social y cultural); y, por otra,

la relativización de los dogmas cristianos, parece que quiere justificarse por el rechazo de cierto progresismo cristiano a lo que sería una «postura rigorista».

Explico este último punto. Algunos teólogos europeos, como Juan Bautista Metz, han hablado de que la Iglesia es «rigorista», pero que no es «radical»⁵. Ser rigorista, según Metz, es exigir una moral de máximos, en una sociedad abierta. Parece que eso, según piensan él y otros teólogos, es algo inviable. Y quisieran, tanto él como quienes así piensan, que la Iglesia renunciara al rigorismo de la ética para ser radical. Pero ¿qué significa en realidad ser radical?; ¿Qué puede significar evangélicamente ser radical, sin apelar a los principios de la Bienaventuranzas, que son las que determinan en definitiva la ética cristiana?; ¿no caeríamos en esa tremenda contradicción de acomodar, de alguna manera, el Evangelio a las exigencias de la sociedad moderna, la cual ciertamente no está exenta de egoísmo?

II. DIALOGO ENTRE EL PONENTE Y LOS OBISPOS DE LA COMISION DE PASTORAL (COP)

Obispo de la COP.—*Ha sido muy interesante su exposición y para nosotros nos resulta nueva, novedosa, porque a decir verdad, nosotros, creo yo, vemos que el proceso nuestro es un tanto distinto. Pero es interesante, para poder comprender mejor el proceso europeo y estar atentos a los signos de que alguna manera se van manifestando. Y si no entiendo mal esa postura que dice que la secularización sería de alguna manera diferente aquí y en los países de origen evangélico, en los cuales la secularización sería de suyo más fuerte, porque la dimensión privatizada de la fe es más grave.*

⁵ J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa.. Sobre el futuro del cristianismo* (Salamanca 1982) 15 ss.

R.—Da la impresión de que es así, de que en los países evangélicos, no católicos, la deseclesialización es infinitamente más fuerte y por eso, la secularización es mayor.

Ayer, en la reunión que celebramos en el Area Eclesial de la Conferencia Episcopal, ofrecí una estadística reciente. En Hamburgo, hay 200.000 mil ciudadanos no bautizados, de procedencia evangélica, es decir de familias evangélicas. En la medida en que va poco a poco cediendo la eclesialización de la fe hasta diluirse, y queda la fe entregada al arbitrio exclusivo de la conciencia, llega a no normatizar nada.

En una ciudad de dos millones de habitantes como Hamburgo, el porcentaje que representan 200.000 mil no bautizados es bastante significativo. Y ciertamente es así en los países de tradición evangélica: el problema es muchísimo más agudo. Y se presentan algunas contradicciones realmente de muy difícil solución, porque es curioso que en estos países todavía se mantiene la confesionalidad institucional del Estado. Es el caso de los países escandinavos: Dinamarca, Noruega, Suecia; y también de Inglaterra. El problema del Anglicanismo es que cada uno cree lo que quiere y lo que bien le parece (...)⁶.

Obispo de la COP.—*¿Como se experimenta el fenómeno en España, que está marcadamente dentro de una historia fuertemente eclesial y de una cultura profundamente católica?*

R.—La práctica cristiana sigue siendo todavía la más alta de Europa, superior a la de Polonia, según las recientes estadísticas, que para nosotros han sido sorprendentes. Nosotros creíamos que, en estos momentos, el caso español era fácil-

6 Quiero decir que, aun contando con los textos confesionales, la Comunión Anglicana se debate penosamente con el problema de una falta de normatividad dogmática. Los *Treinta y Nueve Artículos* han podido ser leídos de forma católica y protestante. La impotencia de la Comunión ante la cuestión de la ordenación de mujeres es un hecho, independientemente de la naturaleza dogmática y teológica del problema. Recientemente me he ocupado de ello: A. González Montes, 'Eclesiología, ministerios y ordenación de las mujeres', *Diálogo ecuménico* 26 (1991) 81-146.

mente asimilable al resto de las sociedades europeas, y desde luego nadie pensó que la práctica litúrgica, la práctica preceptiva del domingo y de los días de fiesta, fuera superior a la de Polonia. Sin embargo, piensen que en una ciudad como Madrid, acude un millón todos los domingos a Misa, ¡Un millón de personas!

En Salamanca, en la ciudad en que vivo yo, un 30% de la población cumple con el precepto dominical. Hay zonas y zonas, porque se da un 2% en Málaga. Es decir, en Málaga no va a Misa más que un 2% de la población, pero desde siempre. Y piensen lo que significa la religiosidad popular en Andalucía, si pueden compararla también con el fenómeno de la religiosidad popular en Latinoamérica. En una región que tiene una presencia fortísima de la religiosidad popular como Andalucía (piensen sobre todo en la Semana Santa, en las Cofradías, que además tienen miles y miles de personas) no practica la liturgia más que un 2%. Permítanme referirme a mi artículo antes aludido «La increencia en España, reto a la fe y al testimonio común de los cristianos», escrito en perspectiva ecuménica. Como señalo en él, hay que decir que la secularización avanza, lo que sucede es que la fuerza social del catolicismo entre nosotros es superior a la del mismo en el resto de Europa, incluso de Italia y de Polonia. Pero claro, eso no es consuelo ninguno, simplemente el proceso está más retardado por la presencia pública social del catolicismo. Sucede que los medios de Comunicación, utilizados según la mentalidad laicista del Gobierno en este momento en el poder, están llevando a cabo una campaña que está haciendo fuerte mella, fortísima mella en la sociedad; de eso no cabe duda. El desajuste moral de la sociedad es cada vez mayor por esta causa.

Obispo de la COP.—*Yo me he fijado, leyendo los discursos del Papa, en «L'Osservatore Romano», que cuando se refiere a América Latina, con ocasión de los 500 años, habla de «nueva evangelización»; mientras que cuando habla a Europa, con ocasión del Tercer Milenio, habla de «segunda evangelización»,*

o de «reevangelización». ¿Hay alguna diferencia entonces para el Papa?⁷.

R.—Yo no puedo alcanzar ciertamente la diferencia que él establezca en la manera de enfocar un área y otra, geográfica y eclesial. Pero en lo que se refiere a Europa, sí les puedo decir que el Papa, al hablar de «reevangelización», lo que dice es esto: que Europa está desprendiéndose de aquella cosmovisión cristiana que, en clave católica y en clave reformadora, supuso la inspiración de lo mejor que ha hecho en la historia, contando con los errores inevitables y censurables. Lo mejor que Europa ha aportado a la Humanidad procede de su propio espíritu cristiano. Entonces, algunos han interpretado que el Papa quiere volver a la teocracia medieval, a una sociedad confesional neocristiana; y han comenzado una crítica terrible contra las palabras del Papa y contra el espíritu reevangelizador de Europa que él estimula. Realmente eso es injusto, creo yo. No sólo se interpreta mal al Papa, sino que se le interpreta mal interesadamente, porque el Papa no quiere la confesionalización de las instituciones políticas y sociales, sino realmente la bús-

7 La respuesta a esta pregunta he podido precisarla mejor en mi contribución al «Congreso Ecueménico de los Países Iberoamericanos con ocasión el V Centenario de la Evangelización de América», organizado por la Comisión Episcopal Española de Relaciones Interconfesionales y la Sección de Ecuemismo del CELAM, y celebrado en Guadalupe (España), del 20 al 26 de octubre de 1991. El tema del Congreso: «Nueva Evangelización y Ecuemismo». Mi intervención: «Proselitismo, nueva evangelización y ecumenismo»; será publicada por el Secretariado de la Comisión Episcopal Española mencionada. Cf. la reciente publicación de Mons. Fernando Sebastián Aguilar, *Nueva evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy* (Madrid 1991). Sostiene una interpretación de la nueva evangelización para Europa que no equivaldría a una estricta «reevangelización», lo cual es obvio, pero no es posible excluir el contenido semántico completo que lleva consigo el término «reevangelización», si se tiene en cuenta la progresiva desecristianización de la sociedad europea y su paganización, que ha penetrado en tantos sectores de la vida personal y social. El Papa Juan Pablo II, dirigiéndose a los obispos de las provincias eclesiásticas archidiócesanas de Valladolid y Valencia habló explícitamente de esta «paganización» de la sociedad española: cf. el discurso del Papa en *Vida Nueva* n. 1.810 (octubre 1991): «Dios ha dejado de ser para muchos el origen y meta, el sentido y la explicación última de su vida (...) donde la libertad humana se termina convirtiendo en libertinaje egoísta e individualista, exaltando la posesión y consumo de los bienes materiales que lleva a una concepción puramente economicista del desarrollo, que degrada la dignidad personal y hace más pobres a muchos para que sólo unos pocos puedan ser más ricos».

queda en la raíz del proceso histórico que ha colocado a Europa al frente de la cultura, para que de verdad se vea que la defensa de la dignidad del hombre, la incomparable creación del pensamiento y del arte y, en definitiva, lo que representa el derecho internacional, etc., tienen sus raíces íntimas en el espíritu cristiano, en la defensa de la dignidad de la persona; y que ésta está fundamentada en su propia condición divina: en el hecho de que los hombres son hijos de Dios. Yo creo que es ideológicamente interesado ese deseo de malinterpretar al Papa. No se trata de volver a una sociedad de cristiandad, en el sentido confesional e institucional. Y es verdad que hay algunos movimientos que estarían interesados en que las cosas fueran así. Me refiero a algunos movimientos cristianos, a algunos movimientos católicos⁸.

Obispo de la COP.—*A mí me parece que, en este planteamiento del secularismo, tienen una gran fuerza los modelos de desarrollo: el modelo de desarrollo, porque no se pone al hombre como centro, sino la producción, el consumo, el pasarlo bien. Podríamos decir que hay como tres principios que se consideran como evidentes y basta decir cualquiera de ellos para estar justificado todo. Ahora, un modelo de desarrollo en cualquier momento,*

8 No es posible negar en ciertos grupos cristianos «de derechas» una «nostalgia restauradora» y una clara «voluntad de poder», pero no es legítimo identificarlos con el empeño testimonial y público de la fe de otros movimientos, que discrepan del tipo de compromiso social y político «laico» y «de izquierdas» que otros más quisieran imponer para reconciliar la fe y la sociedad, como mediación exclusiva de la fe en la vida pública. Cf. el debate al respecto entre estos interlocutores: de una parte el Obispo F. Sebastián, cuya postura queda bien recogida en su libro, antes citado, y los autores de la obra colectiva: J. M^a Laboa (ed.), *El postconcilio en España* (Madrid 1988); y por otra la postura sostenida por la revista *Iglesia viva* y algunos de sus habituales colaboradores: nn. 134-135 (1988) (*Neoconservadurismo y compromiso cristiano*); 140-141 (1989) (*El programa 2000 a debate*); 144 (1989) (*Europa cristiana [¿?] está en el Norte*); 147 (1990) (*Foro sobre el Hecho Religioso*). Postura que se define con una opción política beligerantemente «de izquierdas» de la Asociación de Teólogos «Juan XXIII» y de orientación teológica crítica, como se recoge en sus congresos. Las matizaciones que exige un compromiso y postura autocualificada de «progresista» en: J. M^a Mardones, *Postmodernidad y neoconservadurismo* (Estrella 1991). Cf. la trayectoria de la primera década postconciliar que conduce a este debate en mi trabajo: A. González Montes, 'La presencia pública de la fe en España en la década de 1965 a 1975', en: Id., (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano* (Salamanca 1988) 85-109 (referencia a acontecimientos y bibliografía).

en cualquier proyecto que se quiera hacer, en cualquier país desarrollado, tiene ésto; evidentemente no mira las necesidades básicas de las personas, que son las que deberían mirarse como modelo para el desarrollo y donde tendrían que estar incluidos la ociosidad, el arte y la identidad, y una cantidad de cosas que son las necesidades básicas. En una situación así, es evidente que se llega a una postura materialista; y lo que normalmente entiende la gente también como el precio del desarrollo es esta deshumanización y pérdida de valores. De esta forma en cuanto uno protesta, porque es un modelo que no tiene ninguna mirada antropológica, dicen: todo eso de la pérdida de valores es el precio del desarrollo. Y, ¿no es ésto un punto fuerte, quizás más que ese de la deseclesialización de la fe?

R.—La verdad es que los grandes sociólogos, pensemos por ejemplo en Durkheim y Max Weber, han dicho que la religión y sociedad son como dos medidas coextensivas, tan amplia la una como la otra, de manera que no pueden subsistir la una sin la otra. La secularización es, en el fondo, un ocultamiento público de la religión, pero hay una religión oculta y los sociólogos americanos han hablado de la «religión invisible». Los símbolos, la fuerza de la trascendencia en los símbolos, están ahí: las olimpiadas y el campeonato de fútbol; o la constitución, la bandera y la persona del Presidente de los Estados Unidos, o de cualquier otro país son elementos de una «religión civil».

El problema está en lo siguiente: si la religión sirve para racionalizar a la sociedad o no. Max Weber decía que sí, y que por ello el problema se plantea cuando se seculariza la sociedad y se pierde la dependencia de la religión; entonces es la máquina productiva en sí misma la que establece su propia racionalidad. Ahora bien, en unas sociedades modernas desarrolladas, no confesionales: ¿quién ofrece el esquema antropológico?, ¿quién puede ofrecer la cosmovisión directiva, si estas sociedades no son confesionales? Es evidente que en ellas se han separado el Estado y la sociedad; ésto es resultado positi-

vo de la Ilustración, porque si no los Estados serían todos confesionales y lo serían conforme al principio «cuius regio eius religio». En nuestra situación hoy, la sociedad es el ámbito donde se han de ofrecer las cosmovisiones que incluyen aquellos valores que pueden racionalizar y dirigir los procesos de producción, hacer que sean verdaderamente humanizadores y que cuenten con el valor social frente al puro valor económico. Pero claro, para que eso sea así, los individuos solos, por sí mismos, representan bien poco. Son los grupos sociales los que en las sociedades desarrolladas tienen el protagonismo libre de dirigir al ciudadano a metas definidas; por ello no podemos permitir que «grupos sociales» lo sean sólo los partidos políticos y los sindicatos; eso es lo que no podemos permitir. Por tanto, las iglesias, entre los demás grupos, tienen que hacer un planteamiento muy realista y saber que de su propia presencia eclesialmente articulada, donde una cosmovisión cristiana aparezca como alternativa a los procesos irracionales de la producción, podrá hacerse algo; pero en aquellas sociedades en las que se ha privatizado la fe, en las que no está articulada eclesialmente, no se puede ofrecer nada.

Miren qué cosa tan curiosa, en España muchísimos cristianos alistados en los movimientos apostólicos durante las décadas del franquismo han desembocado en los partidos que hoy existen, y particularmente en el partido socialista. Y sobre ellos manda más el programa del partido que su propia condición de cristianos⁹, la cual pusieron entre paréntesis o abandonaron considerando que fue una etapa muy importante que les ayudó a madurar, pero finalmente habrían adquirido una conciencia moderna y crítica y ahora sería ya necesario desprenderse del viejo vestido creyente, porque aquello ya queda corto para el niño que ha crecido en adulto. Entonces, hoy se

⁹ Por si surgiera la duda, el juicio afecta a todos los cristianos, de unos y otros partidos, que han «privatizado» su fe, cuando no ha desaparecido del todo; y después de haber dicho que iban a la política llevados por el compromiso de la fe, ahora sienten molesta la presión pública que alienta en la fe cristiana.

ve a sindicalistas muy importantes y a políticos muy importantes en la escena nacional, que dicen: «No me avergüenzo de haber sido cristiano, aquello fue muy importante, sin aquello no habría habido lucha antifranquista, etc., etc. Ese pasado es para mí algo de lo que estoy orgulloso, pero claro, hoy la conciencia crítica pide otra cosa». La política tiene su autonomía, las leyes sindicales tienen la suya... ¿entonces? Evidentemente esto no lleva a nada. Sí, lleva lentamente a la pérdida de la presencia pública de la fe. Sin embargo, una fe eclesializada (no decimos coercitivamente reprimida, sino estructurada según lo exige aquello que la Iglesia es: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo) hace que esa realidad que se da en la sociedad y no en el Estado, y que es la capacidad de los grupos sociales para proponer metas de libertad, opere alternativamente frente a las pretensiones irracionales del sistema de producción, eso es evidente. A nosotros cada día que pasa, en Europa, esto nos parece más claro, y por eso las Conferencias Episcopales Europeas han intentado afrontar, a toda costa, el contenido de la confesión, el Credo.

Veán que en Riva del Garda y Trento (1984)¹⁰, los Obispos europeos afrontaron un problema: ¿Qué están haciendo los Obispos europeos estudiando otra vez el Niceno - Constantinopolitano? Claro... ¿No sabíamos que significa? Digamos que no sabíamos que significa para todos los cristianos de Europa y en el ámbito ecuménico, el Credo ha sido una de las grandes cuestiones, tanto que contamos ya con el anteproyecto del Consejo Ecuménico de las Iglesias (Fe y Constitución) con la colaboración de la Iglesia Católica, decidido en Stavanger (Noruega)¹¹. Un anteproyecto que ha de ser apro-

10 Texto inglés original: «Our Creed, source of Hope», en: *One in Christ* 21 (1985) 93-96.

11 Sobre la preocupación por la reconstrucción hermenéutica del Credo en perspectiva ecuménica, con el trabajo de Fe y Constitución del CEI: A. González Montes, 'La fe apostólica. Nota para una lectura en contexto de la explicación ecuménica del Símbolo Niceno-Constantinopolitano por parte de la Asamblea de Fe y Constitución de Stavanger (1985). *Diálogo Ecuménico* 22(1987) 357-363 (con referencias bibliográficas al proceso del estudio actual del Credo en ámbito ecuménico).

bado muy pronto para ver si encontramos una convergencia confesional que articule la presencia pública de todos los cristianos en las sociedades europeas. Y cuando se vaya imponiendo el desarrollo, cuando vaya siendo mayor, y vayan desembocando en sociedades tecnológicamente mucho más capacitadas las sociedades iberoamericanas tendrán que habérselas con lo mismo. La América Latina está en el Occidente, es decir está en el contexto de comprensión de la realidad occidental. No estamos en Africa, ni en el Tercer Mundo asiático. Los valores que han determinado la configuración de estas sociedades son los valores occidentales. Terminarán estas sociedades iberoamericanas por tener los mismos problemas.

Naturalmente hoy aquí la religiosidad popular es, sin duda alguna, muy fuerte pero es cuestión sólo de tiempo. En las sociedades modernas hay otra cosa, y es que son homogéneas. Digo esto porque yo veo aquí, en Chile, al lado de un Chevrolet superviviente, un moderno Pullman. Es decir, aquí se estructuran las sociedades superponiendo cosmovisiones y niveles de desarrollo y niveles de progreso. Es evidente que las tendencias agnósticas e increyentes de las capas más desarrolladas se harán presentes con fuerza e influirán poderosamente sobre los otros estratos de la sociedad.

Obispo de la COP.—*Una pregunta anterior al tema de la secularización: ¿Es el proceso industrial, o más bien la urbanización más determinante? ¿Vale decir que es la acumulación de gente en grandes ciudades un factor de secularización? Lo que usted planteaba de la producción, ¿qué relación guarda con este proceso?*

R.—Ya decía, brevemente, que durante mucho tiempo la escuela francesa, sobre todo representada por Le Bras, ese gran sociólogo de la fe de las sociedades modernas, pensó que ciertamente industrialización y urbanización eran los factores determinantes de la secularización. Sin embargo no parece eso muy claro; hay que considerarlo... ciertamente hay que considerarlo. Desde hace tiempo se está de hecho pensando

en ello, se lleva mucho tiempo pensando en el asunto, pero hay que tener en cuenta que el cristianismo no se desarrolló en el campo hasta muy tarde. Se desarrolló en las estructuras urbanas del mundo antiguo, y en estructuras urbanas extraordinariamente complejas y sofisticadas, porque los siglos nos distancian de él y creemos a veces que aquello era muy primitivo; no, aquello era muy sofisticado. Y es más, algunos pensadores creen hoy que en Europa está sucediendo el retorno justo al espíritu urbano del paganismo clásico. Parece que eso es hoy lo que sostienen algunos pensadores. Entonces, que el cristianismo no encuentre en la urbe un lugar no parece claro. El cristianismo se desarrolló en la urbe.

El sistema de producción condicionado por la cosmovisión agraria, por ejemplo, determinaba en el pasado la unidad productiva que era la familia en el sistema de producción clásico. Al desaparecer este sistema de producción ya no es posible contar con la cosmovisión que amparaba la familia y por esta causa es evidente que la industrialización contribuye a ese proceso de secularización. Sin embargo, siendo importantes estos factores, salvadas las dificultades que presenta el análisis, yo insistiría en que fundamentalmente es la privatización de la conciencia cristiana (y evidentemente la urbe moderna favorece esa privatización) el factor determinante de la secularización. Por tanto la gran aglomeración sería responsable, en alguna medida, de esta situación, en la medida en que favorece la privaticidad. Pero al tiempo, la urbe favorece también una presencia pública simultánea más fácil de todas las cosmovisiones y de todas las alternativas, a causa de un factor nuevo, que no existía en las sociedades antiguas: los medios de comunicación. O sea, que los fenómenos son ambiguos, complejos; y no es fácil tampoco esquematizarlos y decir aquí está la solución.

Obispo de la COP.—*Lo de la división cristiana, y sobre todo aquí en América Latina, está creciendo; no es como en Europa que está estabilizada y disminuyendo. Ayer, por ejemplo, decía en la Fraternidad Ecuménica un evangélico presbiteriano que hacia*

el año dos mil, ellos cuentan con ser el 20% en Chile, y que por eso mismo piden una situación especial con el Gobierno. Es el asunto que tenemos planteado, y más concretamente el problema de las sectas, donde muchas, sobre todo las de tipo filosófico, orientalistas, son ateas en su pensamiento, claro que la tendencia no aparece, o aparece muy confusa. Entonces, ¿no están haciendo una contribución a este fenómeno de la increencia?

R.—Yo creo que sí; claro, todo fraccionamiento de la comunidad eclesial es una quiebra de la condición institucional de la fe; porque la Iglesia nos precede, no la creamos, nos incorporamos a ella y en ella recibimos no solamente el cuerpo dogmático, sino también la práctica, aquello de la «tradición de fe y costumbres», de las costumbres y la moral. Es la «práctica de la fe», decimos hoy en términos quizá un poco pedantes, pero más modernos. La división cristiana ha sido un atentado gravísimo contra la presencia pública de la fe en el mundo. En Occidente, el hecho de la Reforma, a 500 años de distancia, es el más grave atentado que ha sufrido el cristianismo. Porque hoy las iglesias «reformadas» tienen los mismos problemas que las de tradición católica. Que la Reforma pudo contribuir a la modernización, o a acelerar el proceso de modernización de Europa, parece que no se discute, aunque debe precisarse bien, ya que lo que condujo a la tolerancia y a la Paz de Westfalia de 1648 fue la sangría de las guerras de religión. Con todo, aun aceptando la tesis, el alto precio pagado no ha vacunado contra la propia corrupción de las iglesias reformadas y la descomposición del cristianismo. Por tanto, si eso es así históricamente, las sectas hoy son una gravísima amenaza; tanto que el Parlamento Europeo¹²,

12 La «Moción para resolución» del Parlamento Europeo, concerniente a Nuevos Movimientos Religiosos, presentada originalmente por el Sr. Richard Contrell (Ref. nº Doc. PE 82/322 Rve. III Comité de la Juventud) fue rápidamente aireada por estos «movimientos» como contraria a la libertad religiosa, y también fue percibida así por algunas personas religiosas e instituciones de las Iglesias cristianas, temerosas de que la regulación de la libertad religiosa llevara consigo la conculcación de un derecho fundamental de la persona. NFW FRA (*New Ecumenical Research Association*) que ha desarrollado un inmenso esfuerzo

por una parte, y las iglesias históricas, por otra: el Catolicismo y las Iglesias reformadas y luteranas, han unido fuerzas para hacer frente a las sectas. Pero, si mi estadística no es mala, si he leído bien los datos, me asusta pensar que en México se estén rondando los 10 millones de miembros de la sectas, ¡Diez millones! Nos quedamos aterrorizados al oír el número de 10 millones¹³.

Obispo de la COP.—*Se debe agregar a los evangélicos. Muchas veces lo que sucede es que no se hace bien la diferencia entre el evangélico y sectas, y fácilmente pasan a formar parte de unos los otros.*

de penetración en Europa, y que en España se ha movido con habilidad, puso inmediatamente en manos de los responsables de diversas instancias de Iglesia (a mí se me enviaron también) fotocopias de todas las protestas contra dicha resolución. Entre las protestas se cuentan las de la Federación Protestante de Francia, del Consejo Británico de las Iglesias, de algún Consejo local de iglesias, como el de Mansfield; la de alguna personalidad en solitario, como el académico Myrtle S. Langley (Liverpool). Protestas todas magnificadas por *New Era*, que en España extendía no con mucho éxito la Iglesia de la Unificación o «Secta Moon» hace unos años.

El propio Parlamento Español encargó a una Comisión, presidida por la Sra. Salarrullana, del Congreso de los Diputados una investigación que, al fin, ha podido sacar a la luz pública datos más o menos conocidos y de gravedad, atentatorios contra la libertad pública. Cf. P. Salarrullana, *Las sectas* (Madrid 1990).

13 Es preciso matizar e indicar que en el número de 10 millones el informe estadístico leído, al que se hace referencia, se incluyen efectivamente, como precisa la pregunta siguiente, las iglesias libres evangélicas y alguna histórica. Aunque no es legítima, ni teológica ni sociológicamente, la asimilación de algunos de estos movimientos evangelistas a las sectas, su talante proselitista y el espíritu sectario de muchos de ellos lleva a tal asimilación. Cf. P. Fernández OP, «Proselitismo como problema ecuménico. Las Sectas Protestantes invaden el México de hoy», *Diálogo Ecuménico* 24 (1989) 411-414 (con abundantes datos estadísticas). Por no restar importancia a las cifras estadísticas, tomo de la crónica del reciente viaje del Papa a Brasil, el pasado mes de octubre de este año, la siguiente anotación: «Desde el último viaje al Brasil en 1980, los fieles de sectas saltaron de 3.800.000 a 20 millones, mientras 600.000 brasileños dejan cada año de definirse como católicos, según datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) y de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB), que sitúa a los católicos practicantes entre 15 y 30 millones». M.A. Agca, «El Papa recorrió un Brasil descompuesto», *Vida Nueva* n. 1.813 (26 de octubre de 1991) 26 (2114).

La preocupación por las sectas de las diversas Conferencias episcopales se expresa en sus documentos: CE Española, 'Declaración de la CE de Relaciones Interconfesionales sobre las sectas y los nuevos movimientos religiosos', *Boletín Informativo* (de esta Comisión) 30 (1989); CE de México, 'La Iglesia ante los nuevos grupos religiosos', *L'Observatore Romano* (ed. en español: 16. XII. 1988); etc. Sobre todo la Declaración del Secretariado para la unidad de los Cristianos: *Service d'information* 20 (1973), y también la relación basada en las respuestas de las Conferencias Episcopales, relativamente reciente: *Service de information* 61 (1986) 158-169.

R.—En el informe que a nosotros nos dieron, en la Comisión de Relaciones Interconfesionales en España, nos llamó mucho la atención, sobre todo porque además se vinculan a la acción de descomposición de la sociedad, políticamente hablando. Operan en la América Hispana intentando al tiempo promocionar unos esquemas y unas cosmovisiones políticas y sociales clasistas y naturalmente injustas, arrancando a los miembros que se van incorporando a ellas de la lucha por la justicia y por la fraternidad y el cambio social. Pero en México, es que estas sectas y comunidades paracristianas avanzan a pasos parece que muy amplios por la presión de los Estados Unidos. Sencillamente, para los grupos y sectas procedentes de los Estados Unidos, esa penetración es más fácil; y la ósmosis, por tanto, se produce mucho más rápidamente que en el Cono Sur, evidentemente.

Obispo de la COP.—*Padre, en los últimos años, en Europa, sobre todo en España, se han desarrollado movimientos apostólicos, como por ejemplo, el Opus Dei, el Neocatecumenado, etc., que han llegado a América Latina y a nuestro país, ¿surgen como una respuesta, o pretenden ser una respuesta al fenómeno de la secularización, siendo movimientos tan estructurados, tan orgánicos?*

R.—Saben ustedes que es una pregunta delicada y compleja, difícil de responder, pero diré honestamente lo que pienso. La impresión que yo tengo es que, por ejemplo, el grupo de los Neocatecumenales, los llamados «Quikos» y movimiento de comunidades neocatecumenales, han hecho un gran bien por lo que se refiere a la reeclesialización de la fe, ¡qué duda cabe! Han hecho un gran bien en orden a la asunción de los contenidos dogmáticos de la fe y a la determinación de la vida por ella. Pero han tomado una actitud que paraleliza, quizá en exceso, su vida cristiana y la de las parroquias que los acogen. Los sectores recristianizados que surgen de su acción apostólica y lo que la realidad parroquial de la Iglesia representa no siempre encuentran un acomodo.

Esto ciertamente me parece criticable. Todo ello tiene expresión en algunos elementos que son fácilmente analizables. ¿Cómo puede un presbítero pasar por los escrutinios de un catequista? ¡Por el amor de Dios! Eso va contra la teología más elemental del ministerio.

En ese sentido hay ahí algunos elementos que son de difícil aceptación. Ahora bien, salvadas estas cosas, estamos ante un movimiento muy positivo para la vida de la Iglesia.

En el Opus Dei pasa algo similar, aunque tiene otras connotaciones, como es evidente. Pero la paralelización es igualmente una clara tentación; a veces da la sensación de que es así. Si se arbitran medios canónicos que favorezcan la acción apostólica de un movimiento o grupo cristiano (como es el Opus, de un gran caudal humano, institucionalmente significativo y con una notable proyección en la cultura) es porque así lo exige el bien de la Iglesia. Sería difícil entenderlo de otra forma. Ahora, si la tendencia a la paralelización se reconoce (y creo que se está haciendo así en el Opus Dei), todo irá bien. Nosotros, en España, notamos una aproximación mayor del Opus Dei a la acción pastoral de las diócesis, esa es una cosa verdadera. Los sacerdotes del Opus Dei, cada día están más presentes en el presbiterio diocesano.

Por otra parte, ustedes saben también que el movimiento que ha surgido en Italia, «Comunión y liberación», tiene ya una presencia que empieza a dejarse notar en España. Han hecho una obra cultural significativa, porque reeditar, como han reeditado ellos, los grandes mentores del Vaticano II, es un mérito absolutamente claro ¿no?, positivo. Tienen otro carisma, ellos van a la búsqueda de una presencia pública de la fe en el ámbito secular, en la sociedad. Están presentes en la Universidad. En Italia vean que han alcanzado incluso la mayoría en los consejos escolares, en algunas de las elecciones. El conflicto que ha habido con el «partito popolare» en Roma ha trascendido a todas partes. Yo creo que representan, a pesar de ello, algo positivo en la Iglesia y han intentado una obra absolutamente meritoria. El riesgo grave es el de la paralelización,

pero eso corresponderá a los Obispos, desde luego, evitarlo a toda costa.

Obispo de la COP.—*Ahora ¿se podría considerar como un tipo de religión a la misma televisión? Es decir, las normas de conducta —planteaba usted— en el antiguo tiempo se inspiraban en los textos de la Iglesia, pero hoy día no es el púlpito quien da las normas de conducta a la sociedad. Y hay una serie de planteamientos que (no sé, se podría decir en las telenovelas); en fin, que informan el comportamiento, los hábitos de la gente. En ese sentido, hay un desplazamiento. No es el púlpito donde se dan hoy las formas de comportamiento de la gente, sino en la televisión.*

R.—Sí, pero eso es más que religión, yo lo llamo drogadicción. Es la fuerza enorme que tienen los medios de comunicación, cuando éstos son sobre todo poder del Estado; fundamentalmente cuando no hay más que la TV pública. Aunque ésta tenga 2 ó 3 canales, ó 4 si se quiere, es igual. En ese sentido, creo que la pluralización de comunicación viene, naturalmente, por la libertad en su implantación; y aquí, en América, parece que esto es más común. Da la impresión de que la pluralidad de canales es grande. En Europa hemos estado mucho tiempo bajo el dominio de la TV pública; ahora es cuando empiezan las televisiones privadas a coger fuerza: Italia, Alemania, Francia o España, etc. Ciertamente que en Chile es también reciente la implantación de la TV privada. Pero nosotros hemos tenido (tenemos todavía) un problema gravísimo con esa situación, porque el Gobierno ha intentado frenar cuanto ha podido la posibilidad de poner en funcionamiento la TV privada, que ya implantada no puede competir por carencia real de estructura con la pública.

Obispo de la COP.—*En el régimen anterior aquí era igual, la TV pública era única.*

R.—Pues eso lo saben Ustedes perfectamente: donde sólo existe ese púlpito la situación es clara.

Obispo de la COP.—¿Por qué, aparentemente al menos, el fenómeno de la increencia no se da tanto en las religiones no cristianas? Pensemos en el mundo islámico.

Claro. Creo que no es difícil ver que la teología como tal teología sólo la ha hecho el cristianismo; el judaísmo sólo parcialmente, limitado por el radical sentido trascendente de la Divinidad. Es decir, aquello de San Anselmo: *fides quaerens intellectum* es sólo propiedad del cristianismo. La aplicación de la racionalidad especulativa a los contenidos sobrenaturales de la fe es un fenómeno concomitante con la fe cristiana. El Islam, que ha conocido una importante tradición mística, como el *sufismo*, no ha desarrollado teología. Ha desarrollado exhortación ética y propuestas sociales y políticas significativas, aunque siempre como hermenéutica del Corán. Porque conforme al contenido del Corán, la Palabra revelada, descendente, es el Corán mismo, al que responde la palabra ascendente del hombre convertida en oración. Lo preexistente, pues, en Dios y revelado es el libro sagrado como tal, descubierto por la revelación. La fe es acatamiento del libro santo como voluntad de Alá. Entonces, en este punto de vista no cabe la teología, si por teología se entiende, como digo, la aplicación de la razón, iluminada y guiada ciertamente por la fe, al esclarecimiento del misterio divino en su realidad inmanente.

La trascendencia de Dios impide un discurso analógico, sobre su ser y vida intradivinas, en las mismas condiciones en que la teología cristiana lo hace al aplicar la filosofía al misterio trinitario¹⁴. Y es que el Corán él mismo es la objetivación

14 La teología musulmana o «kálam», no es comparable a la teología sobrenatural cristiana: «Hasta cierto punto, el islam puede considerarse como un cristianismo simplificado, es decir, despojado de los misterios de orden sobrenatural que excenden a la razón humana. El conjunto de problemas teológicos agitados en el islamismo viene a reducirse al tratado *De Deo uno*, o sea a los que plantea una teodicea de tipo puramente natural y filosófico». G. Fraile, *Historia de la filosofía*, vol. II: *Judaísmo, Cristianismo, Islam* (Madrid 1966, 2ª ed.) 583. Cf. la clásica obra de L. Gardet y M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (París 1948). También: L. Gardet, *Kalâm: Encyclopédie de l'Islam*, IV (nuev. ed.: Leiden y París 1978) 489-491; y F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana* (Madrid 1975).

de la revelación de la Palabra de Dios. Bien se puede ver que esta concepción de la revelación es distinta de la concepción cristiana: el cristianismo no es una religión del libro como lo es el Islam, a pesar de que se insista en ello sin entender mucho lo que se dice. El Nuevo Testamento no es el centro del cristianismo, sino Aquél de quien da testimonio: Jesucristo. Su persona es la revelación de Dios como Revelador y Revelado. En este sentido, el Corán no puede entregarse a un chequeo histórico-crítico, ni en él es practicable la metodología de los géneros literarios e historia de su redacción como se hace con los textos bíblicos y neotestamentarios. Fíjense bien que no digo que no sea posible una exégesis crítica del Corán, sino que su objetivo no es, no puede ser el mismo. En el caso cristiano esta exégesis está destinada a dar con la verdad de la revelación acaecida en la historia, y esto no es así en el caso del Corán, porque la Palabra divina, como digo, se objetiva en su literal realidad.

Siendo así las cosas, es evidente que el acto de fe digamos que es de naturaleza «barthiana», para tomar una referencia cristiana; es decir, se autofundamenta sobre sí mismo, expresándose en la aceptación de la condición divina del Corán; y esto se cree o no se cree. Y si se cree, el Corán en sí mismo es inapelable, determina la totalidad de la conducta. No quiere esto decir que el Islam sea necesariamente fundamentalista. Estoy contra la interpretación simplista y ofensiva para con el Islam de muchos analistas políticos y religiosos, que a veces demuestran una increíble ignorancia. Señalo, sin embargo, que dada la concepción teológica de la revelación que tiene el Islam, el riesgo de fundamentalismo es más que una mera posibilidad, es un hecho que se da; y en nuestros días es causa de una profunda inquietud en el mundo. Ahora bien, no hay que olvidar que la tendencia teocrática del cristianismo, igual que la del judaísmo son parte del patrimonio histórico de ambas religiones. Aunque en el caso del cristianismo, la unión de

lo religioso y lo civil no existe en el sentido en que se da en el Islam y el judaísmo.

Es evidente que en las sociedades islámicas (aunque hay confesiones dentro del Islam, como en el cristianismo: los sunitas no son los chiítas, evidentemente) hay unas pautas comunes que emanan de la dogmática coránica. Y una de dos: o esta dogmática afronta la razón ilustrada y críticamente se hace consciente de lo que la fe es como opción libre y realidad trascendente, o bien se cierra a ella de forma integrista aplicando la ley civil en su favor, pero poniendo la razón de la modernidad radicalmente en contra de la fe religiosa. Se puede llegar entonces a una polémica de la razón contra la fe que sólo se quiera resolver destruyendo la fe, y sin otra salida que el agnosticismo y la indiferencia. La agresión del fundamentalismo islámico contra las sociedades modernas del Occidente es una expresión no sólo de cuanto de injusticia Occidente ha podido perpetrar contra los pueblos del Islam, sino también es expresión de una cierta impotencia para resolver los problemas mediante un diálogo entre la tradición islámica de fe y la modernidad. ¿Es ésta la única salida? Los que deseamos como ecumenistas un camino de paz y de tolerancia entre las religiones no podemos creerlo así.

Yo no sería honrado conmigo mismo si no dijera que el Islam, en ciertos países, debe ser más tolerante, y consciente de que esa tolerancia ha de ser la respuesta a la tolerancia que hacia el Islam tienen las sociedades democráticas occidentales donde se está haciendo presente. ¿Cómo es posible que mientras se construyen mezquitas en Roma, Lisboa, París o Madrid, no sea posible abrir con la misma libertad lugares de culto cristiano y exteriorizar la religión en países confesionales islámicos? La pregunta se hace más preocupante, si se tiene en cuenta que a veces esas mezquitas se han construido con dimensiones ciertamente espectaculares en el contexto de un urbanismo y sociología que les son del todo ajenos religiosa y culturalmente. La fuerza económica del petróleo ha permitido

a los árabes musulmanes una expansión también religiosa que debe ser correspondida. El proselitismo y la represión de la religión han dejado de ser caminos practicables para los verdaderos creyentes, y todos hemos de buscar caminos nuevos de tolerancia y colaboración. Si el Islam no afronta esta tendencia hacia el fundamentalismo que hoy observamos en tantos países musulmanes no tendrá otra respuesta que la de la crítica destructiva por parte de la racionalidad, lo cual es un terreno abonado para que lentamente se vayan apoderando de las conciencias el agnosticismo y el ateísmo.

Obispo de la COP.— ¿O sea, que es difícil en el Islam algo así como un Concilio Vaticano II?

Es prácticamente inviable. Tengo la convicción de que es así. Hay posturas más o menos tolerantes en el Islam. Piensen en que Egipto, por ejemplo, es un país tolerante (lo comentábamos ayer); pues bien, las autoridades egipcias han tenido encarcelado meses y meses al Patriarca Copto. ¡Que hay más de dos millones de egipcios que además le tienen como jefe político, en cuanto jefe de una colectividad humana configurada por la religión, según las leyes del Corán! Y Egipto es un país tolerante. Dentro de lo que cabe, Marruecos también. En las elecciones últimas que ha habido en Argelia y en Túnez han ganado los fundamentalistas; y esos Estados que eran más o menos pro-occidentales, en el sentido de pro-democráticos, pro-pluralistas, están temblando. Y en Turquía les está costando muchísimo a las autoridades detener la presión del fundamentalismo del Irán. Turquía, que es, por otra parte, el único Estado laico del Islam. Un Estado que llega a ser laico por lo que ha representado la presencia del Imperio Otomano en Europa: estamos ante el vencedor finalmente vencido por los pueblos dominados. Y por eso la revolución del General Atatürk empezó por la reconversión del alfabeto, renunciando al abecedario propio y propugnando la occidentalización del Estado. No cabe duda de que esa revolución salvó a Turquía del fundamentalismo, pero ¿qué precio está costando mantener esas reformas! Por tanto, si el Islam se hace presente aquí, u

otras religiones (tal es el caso de las orientalistas, que tanto se han extendido últimamente y que han venido, también, de la mano de determinadas sectas) se nos planteará un problema pastoral no pequeño. En España lo están planteando, y en Europa. Fíjense en las poblaciones islámicas de Francia y de Alemania. El millón de turcos de Alemania, los tres millones de musulmanes de Francia y los trescientos mil de España. ¡Tres millones en Francia! Las cosas, con todo, podrán ir bien si se afianza el espíritu de tolerancia y la voluntad de diálogo, que hoy son difíciles.

Obispo de la COP.— *¿Qué sucede con las iglesias históricas, en relación al problema de la deseclesialización (pérdida de la eclesialidad)? Hablo de ello en relación completa con lo siguiente: en la Iglesia Católica, la eclesialidad institucional pasa fundamentalmente por la jerarquía. En el mundo luterano, el planteamiento del principio de la libre interpretación de las Escrituras es el que provoca finalmente todas las sectas imaginables. La toma de conciencia por el mundo luterano y el mundo protestante vinculado a este mundo luterano, debería llevar a tomar conciencia de que eso produce la pérdida de la eclesialización de la fe, de su eclesialidad.*

Ellos son muy conscientes de lo que está pasando. Miren, están recuperando el episcopado como ministerio, lo vienen haciendo desde principios de siglo aquellos luteranos que no eran episcopales. Ayer, también en una de nuestras reuniones lo poníamos de relieve; el Luteranismo está hoy, teológicamente, convencido de que el ejercicio de la *episkopê* es elemento constitutivo de la eclesialidad de la fe. Ellos distinguen esto de que haya por derecho divino obispos. Según ellos, es la función la que pertenece al contenido apostólico de la fe. El problema es quién la ejerce: ¿obispos o presbíteros? Por otra parte, en el caso del Luteranismo, es muy difícil entender el principio hermenéutico de las Escrituras como si éstas estuvieran entregadas al arbitrio de la conciencia. Yo no creo que de la doctrina de Lutero se pueda sacar el arbitrio de la con-

ciencia, sin más, frente a las Escrituras. Es decir, las Escrituras tienen su lugar en la predicación de la Iglesia. Y es el principio de la justificación por la sola fe el que articula todas las Escrituras; de forma que esa manera de entender la libertad de examen a la hora de enfrentarse con las Escrituras es «sectaria» (es decir propia de las iglesias libres y sectas) y posterior a los procesos de las iglesias históricas. Se ha argumentado mucho con que eso arranca de la Reforma, pero sólo relativamente... sólo relativamente. La «sola Scriptura» tiene así también su propia perspectiva dogmatizada, porque hay un predicador que es la Iglesia. Por eso es por lo que se explica que la Reforma siempre apelara a los cuatro símbolos históricos y a los Concilios ecuménicos de la Antigüedad, lo cual no deja de ser una contradicción profunda; porque eso es el magisterio, eso es la conciencia dogmática de la Iglesia, entonces ¿por qué el concilio de Trento no y el de Calcedonia sí? Esta es la cuestión que no han respondido los luteranos, porque Lutero la dejó por resolver.

Un poco distinto es el Calvinismo, para el cual el principio de interpretación libre de la Escritura ciertamente es un poco diferente. Y desde luego, donde ya las cosas son diferentes del todo es en la tradición presbiteriana, que está inspirada, al fin y al cabo, en el Calvinismo y en su desarrollo fundamentalmente anglosajón. En las modernas iglesias o incluso en algunas de las iglesias históricas implantadas en América del Norte, ciertamente los evangélicos están como intentando redescubrir la sacramentalidad de la Iglesia, por una parte, y por otra la condición episcopal de la estructura de la fe.

Volviendo a Luteranismo alemán que ha tenido una suerte histórica distinta del Luteranismo episcopal escandinavo, vean que desde principios de siglo (tras la quiebra en 1918 del *Kirchenregiment* territorial administrado por el príncipe) está rehaciendo el episcopado lentamente, pues la Reforma lo consideró una «institución humana». Por ejemplo, en Alemania se abolió del todo, como antes decía. Hoy los «Landbischöfe»

están por todo el territorio, reestructurado completamente en nuevas demarcaciones episcopales. Comenzaron siendo sólo los presidentes de los sínodos; es decir, el presidente del sínodo adquirió cierta condición episcopal desarrollada después¹⁵, puesto que la estructura sinodal es la que dominaba y lentamente han ido asumiendo funciones, a veces, infinitamente más normativas que la de nuestros obispos, aunque la comprensión teológica de su ministerio diste aún bastante de la nuestra, que compartimos plenamente con las Iglesias de la Ortodoxia.

Obispo de la COP.— *Muchas gracias, Padre, por sus palabras. Hemos de concluir, para proseguir con el trabajo de hoy. Quedamos agradecidos a esta tarea de Ud., que contribuye a aclarar cuestiones que lo necesitan.*

15 Cf. Una buena síntesis histórico-teológica sobre el episcopado en la tradición evangélico-luterana: G. Tröger, *Bischof* III y IV: TRE 6 (1980) 690-697.