

Pablo Blanco Sarto, *La Cena del Señor. La Eucaristía en el diálogo católico-luterano después del Concilio Vaticano II*, Eunsa ("Colección Teológica", 119), Pamplona 2009, 319 pp.

EL AUTOR: Pablo Blanco Sarto, profesor de teología dogmática en la Universidad de Navarra, es doctor en Filosofía y en Teología, y también licenciado en Filología. Estudió en Roma, Pamplona y Múnich. Se ha ocupado de estética y hermenéutica, relaciones entre fe y razón, ecumenismo y teología de los sacramentos. Además de algunos ensayos y artículos en revistas de su especialidad, ha publicado dos monografías: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson* (1998) y *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (2005).

SINOPSIS: Detrás de las llamadas "intercomuni3n", "intercelebraci3n" y "hospitalidad eucarística" existe toda una teología en torno a este sacramento. Lutero criticó la Misa entendida como sacrificio –como consecuencia de la doctrina de la justificaci3n–, rechazó el término "transustanciación" como explicación del cambio que se da en la consagración, y planteó la cuesti3n del *Laienkelch*, es decir, que todos los asistentes a la Cena pudieran comulgar bajo las dos especies. Durante siglos estas cuestiones se han debatido de modo abierto, aunque también el tiempo ha reducido esta polémica a sus verdaderas dimensiones.

En el presente trabajo, el autor estudia estos temas sobre todo en tres momentos: la doctrina eucarística tal como la proponen Lutero, Trento y el Vaticano II; los distintos desarrollos en los diálogos ecuménicos –locales y oficiales– mantenidos entre católicos y luteranos después del Concilio Vaticano II; y, en fin, estas mismas cuestiones, estudiadas a su vez por algunos teólogos actuales –luteranos y católicos–, como por ejemplo Pannenberg y Ratzinger, Kasper y Wenz, Lies y Garijo-Guembe, entre otros tantos autores de ámbito centroeuropeo.

CONTENIDO: El análisis se realiza en tres niveles: Lutero y la respuesta católica, los diálogos ecuménicos después del Vaticano II y la teología eucarística en algunos teólogos católicos y luteranos.

1. LUTERO, TRENTO Y EL VATICANO II

Lutero planteaba tres cuestiones críticas sobre la doctrina eucarística como motivos claros de distancia respecto a las enseñanzas de la Iglesia católica: la noción de sacrificio –como consecuencia de la doctrina de la justificación–, el rechazo del término “transustanciación” y la cuestión del *Laienkelch*. Al no aceptar la concepción sacrificial de la celebración eucarística, el reformador alemán se proponía sobre todo evitar la superstición de multiplicar el número de sacrificios redentores: el único sacrificio redentor sería el de Cristo en la cruz. Así, el principio del *solus Christus* y el de la *theologia crucis* son aplicados de igual manera a este ámbito de la teología sacramentaria. Trento detectará sin embargo en la doctrina luterana algunos cambios importantes en la naturaleza doctrinal del misterio eucarístico, al mismo tiempo que recordaba que la Eucaristía está íntimamente unida al ministerio y a su condición sacerdotal, profética y sacrificial. El sacrificio cruento de la cruz será actualizado y “representado” en la santa Misa de modo incruento. El moderno concepto de “memorial” y la noción tridentina de *repraesentatio* –que hoy se entiende como re-presentación– serían de este modo perfectamente acordes y correlativas.

Tras el debate que tuvo lugar en Marburgo en 1529, Lutero afirmó que la sustancia del pan y la del vino permanecían tras la consagración, junto con la del cuerpo y la sangre de Cristo, según la conocida doctrina de la “consustanciación”. No queda sin embargo del todo claro –según algunos autores– que el reformador alemán sostenga que no permanezca presencia alguna de Cristo tras la celebración eucarística. Sin embargo, resulta al mismo tiempo evidente que estas especies sacramentales no son objeto de adoración tras la celebración (*Tabernakelfrömmigkeit*), así como el decidido rechazo del término “transustanciación”. La respuesta católica en Trento a la propuesta luterana en lo que se refiere a la cuestión de la presencia real es que se trata de una presencia “verdadera, real y sustancial”. Trento considera la expresión de “transustanciación” como “muy adecuada”: se trata de la conocida fórmula del *convenienter et proprie... est appellata* (DS 1642).

A esto se unirían a las reivindicaciones luteranas de origen más eclesiológico, como la justa revalorización de la colaboración de los laicos en la obra de santificación. Lutero planteó –a veces en términos un tanto polémicos– la cuestión de la comunión bajo las dos

especies por parte de todos los asistentes a la celebración, lo cual se convirtió más adelante en todo un símbolo del uso disidente que del misterio eucarístico hacía la Reforma. Aunque expresado de modo sutil, Trento rechazó claramente esta práctica luterana y matizó la teología de fondo: Cristo entero –afirmará– se encuentra bajo las dos especies con su cuerpo, con su sangre, con su alma y su divinidad. De manera que la comunión bajo las dos especies solo es estrictamente necesaria en el caso del celebrante. La cuestión del *Laienkelch* no es considerada como de derecho divino o “necesario para la salvación”, concluye el tridentino. Tiempo después, ya en el siglo XX, con la reforma litúrgica auspiciada y promovida por el Concilio Vaticano II, se aumentaron los supuestos en los que un laico podía recibir la Eucaristía bajo las dos especies. También entre los luteranos ha sido extendida la práctica de la comunión bajo una sola especie. En cualquier caso, según resulta hoy de común acuerdo que la comunión de los laicos bajo las dos especies no supone un motivo de separación para ninguna de las dos confesiones.

2. DIÁLOGOS ECUMÉNICOS

Se han dado acercamientos mutuos en los documentos ecuménicos después del Vaticano II. Por ejemplo, los diálogos mantenidos entre católicos y luteranos estadounidenses ofrecían unos frutos esperanzadores desde un primer momento. *La Eucaristía como sacrificio* (1967) definía este misterio como “sacrificio eclesial de alabanza, autodonación u oblación”, lo cual denota una apertura notable de ambas perspectivas y en particular de la reformada. Respecto a la presencia real, se afirmaba ahí que es esta una presencia “verdadera, real y sustancial”, a la vez que “sacramental, sobrenatural y espiritual”. En Francia, el Grupo de Les Dombes publicaba unos años después el documento titulado *¿Hacia una misma fe eucarística?* (1972), en el que se hablaba de la Eucaristía como acción de gracias al Padre, memorial de Cristo y don del Espíritu, tal como se venía diciendo en la teología de ambas confesiones desde hacía tiempo. Se aludía a su vez a la Eucaristía como “comida sacramental” que procede del sacrificio de la vida, muerte y resurrección de Cristo.

Los diálogos teológico-ecuménicos mantenidos a nivel local ofrecerán así interesantes hallazgos. En 1986, la Comisión mixta católica-luterana alemana creada para revisar las mutuas condenas formuladas en el siglo XVI publicó un documento, en el que realizaba también algunas menciones a la doctrina eucarística. Se entendía ahí el sacrificio de la cruz y el eucarístico como un único sacrificio; el misterio eucarístico se constituía de este modo como un “memorial del sacrificio”, y no como una *nuda commemoratio*, tal como criticó Lutero. Sin embargo, parece que –en la segunda cuestión aquí estu-

diada— el texto de 1986 constataba que el entendimiento entre ambas confesiones no resulta tan sencillo. En cuanto a la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, el documento de revisión de las condenas emitidas en el siglo XVI se atreve a formularla como “verdadera, real y sustancial”. Respecto al término “transustanciación”, se recuerda que es importante entender correctamente el término “sustancia”: no en un sentido físico sino metafísico.

Habrà sin embargo un documento que destacará sobre todos los demás. La Comisión mixta oficial católico-luterana emanará en 1978 un texto con el significativo título de *La Cena del Señor*. Este texto constituirá una piedra miliar en el diálogo ecuménico entre ambas confesiones, en lo que a la doctrina eucarística se refiere. Además de recordar la conocida teología del memorial, en lo que se refiere a la doctrina sobre el modo de presencia, *La Cena del Señor* intentaba conciliar los modos de presencia “sacramental, sobrenatural y espiritual” y “verdadera, real y sustancial” de Jesucristo, según ambas tradiciones doctrinales. También se proponía el concepto de transustanciación como legítimo pero no necesario. Pocos años más tarde el diálogo ecuménico se dirigía también a foros más internacionales. Aun sin ser un texto oficial, también la comisión doctrinal *Faith and Order* del Consejo Ecuménico de las Iglesias emanó el articulado documento de *Bautismo, ministerio, Eucaristía* (1982). El BEM o *Documento de Lima* definía a su vez la Eucaristía como anámnesis y banquete, con lo que se destacaba tanto la dimensión convivial como la sacrificial que procede del perdón de los pecados. En este sentido, no presenta una mención explícita al concepto de transustanciación, que bien podría ser plenamente complementario con los de una impronta más existencial y fenomenológica, como pueden ser los de transignificación y transfinalización. Por lo que quedan también en el aire todavía algunas importantes preguntas de tipo doctrinal.

3. LA TEOLOGÍA CATÓLICA Y LUTERANA

La unidad entre cruz, resurrección y Eucaristía, y entre las dimensiones sacrificial y la convivial constituirá algo esencial e irrenunciable a la mayoría de los teólogos católicos del siglo XX. Tal vez sea este un fruto maduro del diálogo ecuménico y de la respectiva y consecuente profundización teológica. Lo que caracteriza a estas teologías es una perspectiva integradora, en la que son afirmadas al mismo tiempo las diferentes dimensiones del misterio eucarístico. Así, por ejemplo, al igual a como han sugerido estos autores, Walter Kasper se refería a las dimensiones epíctetica —en diálogo con las Iglesias orientales—, cósmica, escatológica y comunal.

De modo análogo, Garijo-Guembe insistía por su parte en la Eucaristía como “anamnesis del sacrificio de Cristo” –que fundamenta todo posible “sacrificio de la Iglesia”–, y recordaba las dimensiones anamnética, eucarística y convivial-comunitaria de esta. Por su parte, el jesuita Lothar Lies aludía a una “anamnesis trinitaria” por la intervención perijorética de todas las Personas divinas en el misterio eucarístico y proponía un concepto de sacrificio que pudiera entrar en diálogo con la concepción luterana. Sugiere de igual modo que la “forma teológica” de la Eucaristía sea más bien la eulogía, la alabanza del Hijo al Padre. Como se puede apreciar, las convergencias son numerosas, si bien el diálogo ecuménico en torno al misterio eucarístico ha de tener también en cuenta otros aspectos como el ministerio y las diferentes concepciones eclesiológicas entre ambas confesiones.

Un eco parecido lo hemos encontrado en la doctrina protestante sobre el misterio eucarístico, quienes manifiestan una notable apertura teológica al referirse a las diferentes facetas y dimensiones del misterio eucarístico. El teólogo evangélico Wolfhart Pannenberg acudía al concepto de memorial para profundizar en la dimensión sacrificial de la Cena, que él interpretaba más bien como una unidad entre el perdón de los pecados y el misterio eucarístico. Gunther Wenz, por su parte, recordaba las diferentes dimensiones de la Cena, en las que destacaba la referencia a la cruz y a la resurrección, al mismo tiempo que insistía en las dimensiones trinitaria y pneumatológica. Todas estas diferentes y complementarias dimensiones de la Eucaristía son consideradas por los distintos autores luteranos y católicos, si bien con diferentes acentos y subrayados.

En las cuestiones que se refieren a la presencia de Jesucristo en la Eucaristía, contamos con un panorama rico y matizado. Dentro de los teólogos luteranos subsistirá un rechazo común del término transustanciación, el cual lo intentan a su vez sustituir por otros conceptos. Por ejemplo, Wolfhart Pannenberg ofrecía una mayor atención al término “transignificación”, aunque con los debidos matices, a la vez que insistía en la necesidad de referirse a la presencia personal de Jesucristo, la cual nunca ha de ser entendida de modo local y circunscriptivo. El teólogo luterano recordaba que la presencia sacramental es sobre todo una “presencia personal”.

Por parte católica, Joseph Ratzinger destacaba la importancia de la primacía de la ontología sobre la semántica y la teleología, así como aludía a una presencia real, personal y sustancial a la vez y, por tanto, a una prioridad causal del término “transustanciación” sobre los de “transignificación” y “transfinalización”. La no oposición de estos términos estribaría –en opinión de Ratzinger– en una sólida y firme fundamentación metafísica. Aquí es donde el que era entonces profesor en Tubinga quería unir las instancias fenomenológica y per-

sonalista con la firmemente ontológica representada por el modelo de la transustanciación.

Garijo-Guembe proponía un tipo de presencia sacramental, verdadera y real, que ha de ser también sustancial para mantener toda su fuerza y vigencia ontológica. Pretende de esta manera evitar los criticados extremos del simbolismo y del fisicismo. Lothar Lies por su lado exponía el misterio eucarístico con una terminología personalista y en clave trinitaria, al hablar de la “sustancia viva de la persona de Cristo”, tratando de eludir un lenguaje cosístico y esencialista. Ofrecía una interesante explicación de la doctrina de la transustanciación en clave personalista, sin renunciar a su indispensable fundamentación ontológica.

Así, a la luz de los resultados arrojados, podemos ver que no todo está hecho del todo. Queda un amplio espacio abierto a la esperanza. A pesar de que el acuerdo y la sintonía en muchas de las cuestiones doctrinales relacionadas con la Eucaristía, restan por clarificar algunas cuestiones de fondo, como la duración de la presencia real, la transignificación y transfinalización fundamentadas a su vez en el plano ontológico, o el *defectus ordinis* mencionado en el decreto *Unitatis redintegratio*, n. 22. Nos encontramos pues ante un “ya” pero “todavía no”. Confíemos que podamos alcanzar en el futuro una mayor claridad sobre este punto, para poder así culminar esta interesante y meritoria labor de diálogo ecuménico y teológico en los años posteriores al Concilio Vaticano II.

JOSEPH RATZINGER (-BENEDICTO XVI), *Los movimientos en la Iglesia. Nuevos soplos del Espíritu* (Madrid: San Pablo 2006) 152 pp. ISBN: 842852965-5

Una de las realidades más significativas de la Iglesia católica en la época que estamos viviendo ahora es la de los “nuevos movimientos eclesiales” (NME). Después de la aparición y establecimiento de la Acción Católica –y también de su crisis– como “el” movimiento católico por antonomasia, diversas personalidades carismáticas han aglutinado en torno a sí grandes cantidades de fieles que han hallado en estos movimientos un ámbito comunitario donde vivir su fe de una manera peculiar y con un gran activismo exterior. Por eso la editorial San Pablo ha querido reunir en este volumen de su reciente colección “Pensar y creer” algunos textos fundamentales para entender a los nuevos movimientos, su fundamentación teológica y su lugar en la vida de la Iglesia.

Tras una breve presentación del editor aparece la introducción a cargo de Stanislaw Rylko, presidente del Consejo Pontificio para los Laicos (ya que el libro está traducido por Ezequiel Varona directamente de una recopilación ya hecha en Italia, *Nuove irruzioni dello Spirito*). Rylko afirma que “el cardenal Ratzinger fue intérprete autorizado de su magisterio [de Juan Pablo III sobre los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades, convirtiéndose en un punto de referencia seguro para ellas” (pp. 8-9), en su puesto de cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Emplea el concepto de “minorías creativas” de A. Toynbee para referirse a los NME, y señala que “el encuentro del papa Ratzinger con los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades está en perfecta continuidad con el que ellos tuvieron con Juan Pablo II” (p. 15).

El primer texto es la conferencia “Los movimientos eclesiales y su lugar teológico”, pronunciada por Joseph Ratzinger en la inauguración del congreso mundial de movimientos que organizó el Consejo Pontificio para los Laicos en Roma en mayo de 1998. El autor parte de

su experiencia personal de contacto con algunos grupos, que supuso descubrir una pequeña primavera en medio del invierno eclesial, una acción sorprendente del Espíritu, pero en una condición aún inmadura e infantil, con fricciones en la comunidad eclesial (“había propensiones al exclusivismo, a acentuaciones unilaterales, y de ahí su ineptitud para insertarse en las Iglesias locales”, p. 21). Aborda la dialéctica institución/carisma indicando su inconveniencia y error con una lúcida reflexión sobre el carácter carismático del ministerio ordenado, y afirma que “donde se vive pneumática y carismáticamente el ministerio sagrado, no hay ningún agarrotamiento institucional; por el contrario, subsiste una apertura interior al carisma” (p. 29). Profundiza más al recalcar la íntima unión de cristología y pneumatología, que ilumina el misterio de la Iglesia con la noción de sucesión apostólica –por lo que tampoco sirve la propuesta interpretativa que contrapone jerarquía a profecía-. Ratzinger lo deja claro: “la Iglesia está edificada no dialécticamente, sino orgánicamente” (p. 35).

Y plantea entonces su tesis: la aproximación histórica, mirando al ser de la Iglesia desde sus orígenes, con su ya conocida defensa de la precedencia de la Iglesia universal con respecto a la Iglesia local, insistiendo mucho en la universalidad. De aquí el emplazamiento que indica para los NME, enraizado en el temprano monacato, que siempre fue el intento de una existencia cristiana vivida en radicalidad. Para el autor, el ministerio episcopal –local– “es asimismo recorrido incesantemente por oleadas de movimientos, que revalorizan de continuo el aspecto universal de la misión de la Iglesia y la radicalidad del Evangelio, y precisamente por eso sirven para asegurar vitalidad y verdad espirituales a las Iglesias locales” (p. 47). Y en el repaso histórico destaca la especial vinculación de los diversos movimientos con la sede romana, la importancia del apostolado, y dice claramente: “una idea angosta y empobrecida de la Iglesia, por la cual se absolutiza la estructura de la Iglesia local, no puede tolerar a la nueva clase de anunciadores que por su parte, sin embargo, encuentran necesariamente su apoyo en el que ostenta un ministerio eclesial universal, en el Papa, como garante del envío misionero y de la edificación de la única Iglesia” (p. 54). Una alusión interesante del cardenal es la de las mujeres como destacadas figuras en la vida apostólica de la Iglesia.

Tras el repaso histórico, vuelve al concepto de sucesión apostólica a la luz de todo lo dicho: una continuidad histórica en una estructura sacramental recreada siempre por el Espíritu. La universalidad de la Iglesia no puede limitarse al primado petrino, sino que ha de concretarse también en otros servicios y misiones, suscitados por el Espíritu Santo como respuesta a la realidad histórica que se vive. En la parte final de la conferencia Ratzinger aborda los criterios para el discernimiento, distinguiendo primero entre movimientos, corrientes e iniciativas de movilización. Tales criterios son: el arraigo en la fe de la Iglesia, la vida apostólica, los frutos de evangelización y de

servicio social, el encuentro personal con Cristo, etc., desde donde se ven los peligros y el modo de superarlos. Concluye manifestando su gratitud y alegría.

El segundo capítulo del libro es un diálogo del cardenal Ratzinger con varios obispos, un diálogo que tuvo lugar en junio de 1999 en un seminario de estudio sobre el tema. En las respuestas a las cuestiones que se le hacen, aborda su experiencia personal con los NME, y desde ella afirma en varias ocasiones y con insistencia que “son los pastores los que deben garantizar la eclesialidad de los movimientos” (p. 74). Repasa temas como la relación de los NME con los obispos y los párrocos, su colocación en la Iglesia en relación con los otros carismas, su institucionalización, estructura e inserción, la reacción frente a la cultura secular actual, las comunidades de base, la acción extraeclesial del Espíritu Santo, el replanteamiento de la eclesiología y del ejercicio del ministerio episcopal, etc. Aparecen en el fondo los criterios vistos en el capítulo anterior, pues el autor dice que “la Iglesia se abre siempre a las nuevas realidades, pero hay que verificar si estas quieren servir a la unidad y a los demás” (p. 94). Y constata positivamente que “estos grupos –que tienen entusiasmo misionero pese a su pequeñez numérica– pueden estimularnos a todos nosotros a ser fermento de la vida del Evangelio en el mundo” (p. 131). En esta parte del libro retoma lo dicho en la conferencia del año anterior, pero en forma dialogada y más divulgativa, al hilo de lo preguntado por los obispos.

La tercera parte del libro supone un salto cualitativo pues, siendo del mismo autor, en esta ocasión se trata de la homilía que en junio de 2006 –varios años después– y como Benedicto XVI –con otro ministerio bien distinto– pronunció en el encuentro mundial de movimientos y comunidades también en Roma. Estas palabras en la vigilia de Pentecostés ilustran la continuidad con el gran aprecio del pontífice anterior hacia los NME, y lo pensado y vivido por Joseph Ratzinger en su propio itinerario. Con carácter no académico, sino homilético, esboza las formas de discernir la acción del Espíritu y plantea llamadas concretas a los miembros de los NME: ser transmisores de la fuente de agua viva, ser escuelas de libertad verdadera, ser constructores de la unidad del cuerpo eclesial, ser misioneros universales, y ser colaboradores del sucesor de Pedro.

Esta obra, de contenido no muy amplio, es un buen instrumento de referencia para ayudar al discernimiento del lugar y oportunidad de los NME en la Iglesia, que no sólo puede hacerse a nivel universal, sino que precisa de una encarnación en las diócesis, según la realidad social y eclesial y la identidad de cada movimiento. De hecho, Ratzinger cita una expresión de Juan Pablo II que se refiere a integrarse con humildad en las Iglesias locales (p. 19). Los NME son un don de Dios, y su actitud de inserción y comunión ha de ser un signo

de discernimiento, que ha de encontrarse con una actitud correlativa de acogida cordial por parte de los pastores. Sin embargo, Ratzinger acentúa mucho la vinculación del papado con los movimientos, lo que en ocasiones puede llevar a un conflicto real con un trasfondo eclesiológico importante: el ejercicio del ministerio episcopal en comunión primacial, que no es igual a una verticalidad jerárquica a la que a veces se recurre para dirimir los conflictos que pueda haber.

Luis Santamaría del Río

CLAUDIA L. BUSHMAN, *Contemporary Mormonism. Latter-Day Saints in Modern America* (Westport: Praeger 2006) XIV + 241 pp. ISBN: 0-275-98933-X

La casa editorial Praeger ha dedicado varios volúmenes a exponer la realidad de diversas confesiones religiosas en los EE.UU. (Iglesia católica, Iglesia episcopaliana y Fe Bahá'í), y este libro aborda la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD), cuyos miembros son conocidos popularmente como mormones. Por ello, la autora, que se presenta como creyente mormona de tercera generación, se refiere genéricamente al movimiento con el nombre de mormonismo. En el prefacio Bushman reconoce que "los lectores confían en la objetividad de los escritores externos, incluso aunque éstos admitan la dificultad que entraña penetrar en la vida interna de la mormonidad [perdón por el neologismo que quiere traducir el original *Mormondom*], mientras que los informes de aquellos que viven esa vida interna en ocasiones son rechazados por parciales y engañosos" (p. IX). Puntualiza que sólo estudia en el libro a la IJSUD y no a sus cismas –que se dieron desde el principio, algunos de ellos originados por la cuestión de la poligamia, oficialmente abandonada–, ni a los "mormones culturales" o miembros no practicantes, ni a los expulsados.

El primer capítulo tiene también un cierto carácter introductorio, ya que presenta a grandes rasgos a los mormones, quiénes y cuántos son, y su significatividad en la sociedad norteamericana (donde serían la cuarta denominación –ya que la autora considera cristiano a su movimiento, como es de esperar). Se trata de un grupo con una tasa alta de crecimiento, una breve historia peculiar, una doctrina revelada unificada, constitución jerárquica y congregacional a la vez, diversidad de tareas, centralidad de la familia, implicación en la misión universal, importancia de los templos... y con un profundo carácter estadounidense. Temas que serán repasados con más detalle en los capítulos posteriores. Y para mostrar un ejemplo de testimonio de vida de miembros concretos, la autora narra un

encuentro de ayuno y testimonio, reunión que acostumbran a tener los primeros domingos de mes, y en la que comparten oración, experiencias y reflexiones.

En el segundo capítulo Bushman expone la identidad de la IJSUD partiendo de su origen y primeros desarrollos de la mano del fundador Joseph Smith y otras figuras importantes para los mormones. Resume las doctrinas, comentando los trece artículos de fe, afirmaciones de sus creencias que “sitúan a la Iglesia como una religión cristiana, pero no en el ala calvinista. Los mormones creen que Jesucristo tomó sobre sí los pecados de los hombres mortales, pero a diferencia de otros cristianos, se consideran libres del pecado original [...]. Como iglesia restaurada, el mormonismo se estructura de acuerdo con patrones bíblicos, predicando un evangelio que culmina en una segunda venida de Cristo en el milenio” (p. 19). También comenta sus prácticas, su doctrina sobre Dios –que se aparta claramente del cristianismo al echar por tierra la unicidad de Dios proclamando al final un sistema politeísta–, la identidad e importancia del *Libro de Mormón* y su corpus doctrinal, y su organización jerárquica y geográfica.

La importancia de la familia para la IJSUD es el tema que trata el tercer capítulo. De forma adecuada comienza planteándose cuál es la familia ideal, para confrontarla con la real. Bushman comenta la cuestión de la poligamia, cuya actualidad es la siguiente, tras la decisión oficial mormona de 1890: “la Iglesia repudia el matrimonio plural (técnicamente poliginia, un solo hombre casado con varias mujeres), y los polígamos son excomulgados” (p. 51). Y concluye este apartado afirmando que “la familia era importante para los mormones cuando practicaban y defendían el matrimonio plural en el siglo XIX. La familia es importante hoy cuando los líderes de la Iglesia defienden la familia nuclear y los roles separados de hombres y mujeres” (p. 55).

El cuarto capítulo está dedicado a la actividad proselitista del grupo (a la que la autora se refiere con el término de “experiencia misionera”), por la que son más conocidos los mormones en todo el mundo. Todo miembro de la IJSUD ha de vivir dos años de su juventud fuera de su país de origen para difundir la doctrina mormona –los conocidos *elder*–. Miles de ellos salen cada año para dedicarse a esta tarea, inherente a la secta, y que es sostenida por las familias y no por la organización, como un ejemplo de dedicación y compromiso. Además de ilustrar este tema con testimonios, Bushman añade un apartado sobre la presencia internacional de la IJSUD, sus números y fechas, con algún detalle en Latinoamérica.

Otros dos temas que reviste importancia en este movimiento son los templos y la genealogía, objeto del quinto capítulo. La edificación de templos es fundamental en la IJSUD: “no se usan para la adoración dominical; los miembros se encuentran los domingos en miles

de capillas. [...] Los servicios del templo son serenos y silenciosos. Para entrar en el templo los miembros deben haber sido bautizados y confirmados, y deben ser entrevistados en privado en discusiones de sondeo por dos niveles de autoridad eclesiástica cada dos años. Los candidatos que aprueban reciben certificados, firmados, en forma de tarjeta, conocidos como 'recomendaciones', que muestran a la entrada del templo" (p. 79). Continúa explicando los usos que le dan al templo, dividido en estancias donde se celebran matrimonios, bautismos y sesiones de instrucción, ordenanzas especiales y solemnes que afectan a vivos y muertos. Da detalles de cómo se celebran estos ritos, reconoce la influencia de los rituales masónicos y comenta las fricciones que puede originar la presencia del templo mormón en la comunidad local donde se encuentra. En una segunda parte del capítulo la autora aborda el gran interés mormón por la genealogía. En su afán por conocer a sus antepasados para posibilitarles una buena posición escatológica –mediante el "bautismo por los muertos" que justifican con 1Cor 15, 29– llevan archivados más de 750 millones de nombres, lo que ha provocado polémicas con algunas poblaciones y grupos étnicos o religiosos, pero que Bushman contrarresta con el gran servicio que prestan a toda la humanidad en su investigación.

El sexto capítulo se acerca a otra cuestión rodeada de polémica en lo relativo a los mormones: la condición étnica y racial, puesto que, por un lado, hasta 1978 vetaron el sacerdocio a los negros. Según la autora, el *Libro de Mormón* defiende la igualdad de todos los hombres, pero hay que entender el contexto social en el que nació la IJSUD, y se debe también esta postura a la doctrina según la cual la raza negra sería la consecuencia negativa de un determinado comportamiento anterior a esta vida: "se dijo que los negros son aquellos que no lucharon contra Satán en el conflicto pre-mortal" (p. 93). Bushman comenta los problemas que esta exclusión le ha traído al movimiento y a sus miembros, hasta que en 1978 el presidente de la IJSUD publicó una carta levantando este veto racial, como fruto de una nueva revelación divina. A pesar de la normalización, "el pasado racista aún persigue al mormón actual" (p. 100). Por otro lado, el *Libro de Mormón* afirma que los indígenas norteamericanos son los descendientes de los lamanitas, tribu rebelde, mientras que han dirigido su misión a estas poblaciones. Además, aborda el tratamiento a los hispanos y la coexistencia de diversas clases sociales en el seno del movimiento.

Bushman da un paso más en el séptimo capítulo, abordando en primer lugar la distinción sexual en la IJSUD, explicando los roles separados y el papel de la mujer, siempre subordinado a su maternidad, algo fundamental. También este grupo ha tenido discusión sobre el sacerdocio femenino, y las mujeres que han defendido esta innovación han hecho bandera además de "la adoración de la 'Madre del Cielo', la consorte femenina de Dios que no tuvo encarnación

terrena” (p. 114), una afirmación de la fe mormona que la distancia automáticamente del cristianismo, y cuyo culto feminista incipiente fue suprimido de manera oficial por rayar la apostasía. La autora ofrece otros muchos datos de las controversias en torno a la mujer, y pasa después a comentar la situación de la homosexualidad en la IJSUD, que no es aceptada como un comportamiento normal, y que aparece en algunos casos de abusos sexuales a menores, al igual que en la Iglesia católica. Los mormones han invertido muchos esfuerzos en promover a nivel social y político la verdadera familia basada en el matrimonio.

El octavo capítulo se fija en la apariencia pública de los mormones, las caras con las que es vista por la sociedad. Aparecen el asunto de la poligamia, los misioneros, el coro del Tabernáculo Mormón, las conferencias y eventos multitudinarios, la acción caritativa y social, las industrias, el servicio de ayuda en emergencias, la Universidad Brigham Young... además de los lugares más significativos que ocupan desde su origen, su relación con el resto de los EE.UU. y con todo el mundo. Una relación que Bushman considera positiva, por la apertura mormona al exterior, pero que continúa siendo un desafío en muchos lugares. En la misma línea, el noveno capítulo destaca la actividad de más relieve intelectual de la IJSUD, con sus investigadores y publicaciones sobre todo en torno a la historia del movimiento y a sus escrituras sagradas. Aspecto que ha traído también consigo algunas tensiones internas entre intelectuales y líderes de la secta.

Salt Lake City, capital administrativa del Estado de Utah y centro neurálgico del mormonismo, es estudiada como la “Ciudad de Sión” en el undécimo capítulo. Se explica su origen, historia y actualidad, proporcionando una completa información sobre sus características sociales y culturales que incluye su etapa de sede olímpica. Para la autora, “no hay mejor muestra del estado de las relaciones mormonas con la cultura americana que los conflictos en Salt Lake City. [...] Hacen todos los esfuerzos posibles por abrir sus brazos al mundo, pero nadie disgusta más a los mormones que los ‘gentiles’ que viven entre ellos” (p. 175). El último capítulo está dedicado al 175 aniversario del nacimiento de Joseph Smith, celebrado en el año 2005, y con el que Bushman repasa los desafíos del movimiento y sus perspectivas de futuro en una sociedad tan cambiante, “en un mundo pluralista y en ocasiones hostil” (p. 188).

El libro se cierra con una detallada cronología y el repertorio de notas y referencias. Es una obra que responde perfectamente al título, pues ofrece una visión bastante panorámica y completa de la IJSUD en su actualidad. Aunque la autora es mormona y en algunos momentos se nota más un claro tono apologético, el tono general es abierto, aludiendo a los problemas que tienen y sin silenciar las críticas que se le hacen a la secta. Se trata, por tanto, de una buena

muestra ofensiva de lo que los mormones dicen y hacen hoy, un buen instrumento para conocerlos más a fondo, ya que está escrito desde dentro, con todas las ventajas e inconvenientes que esto tiene.

Luis Santamaría del Río

ALFREDO SILLETTA, *Shopping espiritual. Las sectas al desnudo* (Buenos Aires: Martínez Roca 2007) 315 pp. ISBN: 978-950-870-097-1

Alfredo Silletta es periodista argentino, dedicado al periodismo de investigación, sobre todo en torno al fenómeno sectario, sobre el que ha escrito varios libros desde 1985. Es una persona de referencia en su país, donde dirige la Fundación Argentina para el Estudio de las Sectas (FAPES) y donde aparece frecuentemente en los medios de comunicación. Es significativo que comience su último libro con una dedicatoria “a quienes en la búsqueda de un camino espiritual se cruzan con la pesadilla de un culto destructivo” (p. 7).

Con títulos que revelan claramente su profesión, con un cierto tono desenfadado y sensacionalista, va desgranando diversos grupos que actúan en Argentina y que el autor considera sectas. Pero antes dedica un capítulo introductorio a delimitar el fenómeno y explicar sus características. Toma pie en la literatura de tipo *anticult* de finales del siglo XX y pretende explicar el fenómeno sectario tal como se da en la actualidad, lo cual es de agradecer en un ámbito en el que la divulgación periodística no suele evolucionar mucho en cuanto al contenido. Por ello es bueno que nos fijemos en las palabras que inician el primer capítulo: “el nuevo milenio nos encuentra en una búsqueda espiritual mucho más individual, fuera de las grandes religiones, y también mucho más *light*. Cada individuo puede crear su propia espiritualidad, sin dependencia de las religiones instituidas. Y es en esta nueva espiritualidad donde aparecen los manipuladores de siempre, los que abusan de las personas y de su confianza” (p. 15) Además de tener en cuenta el cambio en este mundo de las sectas, lo enmarca en la situación sociorreligiosa actual, sin caer en una crítica indiscriminada de lo religioso como en ocasiones se hace desde una perspectiva que adolece de un fuerte laicismo. Aborda también los distintos acercamientos terminológicos y cómo se da el proceso de manipulación psicológica.

El capítulo segundo está dedicado a la Iglesia de la Unificación, fundada por el coreano Sun Myung Moon. De esta “secta Moon” Silletta se fija sobre todo en su entramado financiero y político, aunque reconoce que “sería un error pensar que detrás de Moon hay sólo un gran negocio comercial y que el reverendo Moon es un personaje simpático. Moon cree que es el Mesías y no tiene límites. Y

allí radica su peligro” (p. 28). Da los detalles del grupo en Argentina, donde su fundador y líder llegó a contar con un arzobispo católico aliado. El tercer capítulo mira al Oriente, y en él se describen las principales sectas de origen hindú y budista que se han establecido en Argentina: la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna, que considera en decadencia; la Misión de la Luz Divina (thoy llamada Elan Vital), también en horas bajas; la Meditación Trascendental, cuya “realidad es la de una religión hinduista manejada por el gurú Maharishi” (p. 52); el movimiento de Sai Baba, célebre indio que se cree divino; la secta Aum Shinri Kyo, que realizó atentados en Japón (y no está en el país latinoamericano); el grupo neobudista Nichiren Shoshu-Soka Gakkai; y por último un producto autóctono: el Maestro Amor.

La Familia, el grupo conocido antes como los Niños de Dios, es objeto del cuarto capítulo, que intercala los datos sobre la secta con el testimonio de un ex-adepto argentino, centrado en su mayor parte en el comportamiento sexual de la secta, en la evolución que hubo en su seno y en los escándalos que han tenido lugar en Argentina. Continuando con las sectas de impronta cristiana, el quinto capítulo está dedicado a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) y a los testigos de Jehová. Tras sintetizar lo principal de los primeros detalla el tema de la poligamia (que, dicho sea de paso, no practican ya los mormones, sino cismas que han surgido de ellos), y del segundo movimiento se centra en la doctrina milenarista, el tema de las transfusiones de sangre y los abusos sexuales de menores.

El capítulo sexto aborda la Iglesia de la Cienciología, “considerada como uno de los grupos más destructivos dentro del mundo sectario” (p. 113), y da algunos detalles de las controversias y procesos judiciales que ha protagonizado en España y Alemania. Con un título muy descriptivo (“Cuando Dios sale en televisión”) Silletta describe en el capítulo séptimo el fenómeno de la Iglesia Electrónica, los conocidos telepredicadores que han construido verdaderas “multinacionales de la fe”. Repasa sus figuras más destacadas, sobre todo en los EE.UU. y en Argentina, y dedica una atención especial a la controvertida Iglesia Universal del Reino de Dios, de origen brasileño, y que ya cuenta con medio millón de miembros en el país del autor. El capítulo octavo describe de forma sucesiva el espiritismo, la umbanda y el satanismo. Habría sido más apropiado separar los tres fenómenos y dedicarles algo más de espacio, teniendo en cuenta su divergencia y complejidad. Se echan en falta, además, otros cultos afroamericanos que están muy extendidos por el continente, y que no pueden mezclarse con el satanismo.

El capítulo noveno está titulado simple y provocativamente “Sectas en la Iglesia Católica”. La introducción al mismo nos muestra

el porqué: “en realidad, cuando analizamos a un grupo sectario no nos interesa demasiado su ideología o su pensamiento religioso sino sus metodologías manipuladoras” (p. 159). Es un claro exponente del acercamiento *anticult* al fenómeno sectario, que solamente mira los hechos, no las creencias, dejando de lado un capítulo central en el estudio de las sectas. Y mete en el mismo saco algunas instituciones eclesiales (que él denomina “grupos de manipulación psicológica que están dentro de la Iglesia Católica”, p. 159): el Instituto del Verbo Encarnado, la Comunidad Jerusalén, el Sodalicio de Vida Cristiana y –¡cómo no!– los Legionarios de Cristo y el Opus Dei. Además del movimiento controvertido Tradición, Familia y Propiedad.

El décimo capítulo se adentra en los terrenos del esoterismo, y aborda en primer lugar la gnosis actual, sobre todo de la mano del colombiano Samael Aun Weor, que está en el origen de multitud de grupos, para seguir con la Teosofía de Blavatsky, las Escuelas del Cuarto Camino de Gurdjieff, la Iglesia Universal y Triunfante, La Comunidad, Nueva Acrópolis y Hastinapura. En continuidad, el capítulo siguiente quiere resumir el fenómeno difuso de la Nueva Era, del que Silletta detalla varias características (psicología, orientalismo, medicina alternativa, etc.), haciendo un juicio muy severo: “no pone límites entre Dios y el hombre: Uno es Dios. No hay separación entre la realidad individual y la realidad cósmica, y cuando eso sucede es muy difícil alejarnos de la amenaza del fascismo, del biologismo y el racismo. Hay que tener mucho cuidado para que el holismo y el pensamiento mágico no nos vuelvan a conducir a los campos de exterminio de Auschwitz” (p. 230). Comenta más en concreto algunos grupos y corrientes de este ambiente: los Niños Índigo, la Orden del Templo Solar y el chamanismo y su consumo de ayahuasca.

Relacionado con el anterior, el capítulo duodécimo está dedicado a las terapias alternativas que tanto se multiplican hoy, esparcidas por la Nueva Era: las teorías de Jung, la psicología transpersonal de Grof, la terapia de la Gestalt de Perls, la bioenergética de Reich, los seminarios de Insight, Argentina Works y los grupos de *coaching*, que en su mayoría “utilizan técnicas muy agresivas y sumamente estresantes que producen efectos muy peligrosos para la salud” (p. 277). El decimotercer capítulo repasa los grupos ufológicos, las sectas que se originan en torno a la vida extraterrestre (el contacto o incluso la adoración): el grupo de Valentina de Andrade, el Movimiento Raeliano y la Puerta del Cielo. El último capítulo vuelve a tener carácter general, proponiendo unas pistas para actuar ante el fenómeno sectario. Comienza relatando diversos episodios de masacres y suicidios colectivos protagonizados por estos grupos, y explica el distinto papel que han asumido varias Administraciones estatales, además de la realidad de esta cuestión en Argentina, para terminar con una sencilla guía con consejos para la ayuda y la prevención, de forma esquemática.

Se trata de un libro que responde, como ya se ha dicho más arriba, al carácter de divulgación periodística, y por tanto con una lectura ágil, pero con la inevitable superficialidad que se queda muchas veces en nombres y fechas, en anécdotas y testimonios. De hecho, las doctrinas de los grupos son relatadas de forma demasiado resumida en ocasiones, cuando se abunda a continuación en detalles de tipo financiero, sexual, etc. Habría sido positiva una ampliación del primer y último capítulos, puesto que a las cuestiones introductorias se dedican 6 páginas de más de 300 que tiene la obra. Es curioso –pero responde perfectamente a la perspectiva desde la que se sitúa el autor– que Silletta no cite más que una vez a José María Baamonde, destacado experto argentino ya fallecido que estuvo al frente de la Fundación SPES (Servicio para el esclarecimiento de las sectas y nuevos movimientos religiosos) de Buenos Aires, y que esa única vez sea para criticar su acercamiento al tema, por dejar fuera los movimientos católicos (p. 171), y con una errata en el apellido. Esta ausencia no fortuita se hace más inexplicable en el capítulo dedicado a los Niños de Dios, puesto que Baamonde es el autor de un libro sobre esta secta que es todo un referente en Argentina y toda Iberoamérica.

El comentario más apropiado que cabe aquí sobre la inclusión de instituciones católicas, aparte de su carácter de grupo subordinado a otro mayor (la Iglesia), lo que las priva de ser un grupo autónomo (condición que Manuel Guerra establece para poder hablar de “secta”), es lo que varios dicasterios de la Santa Sede señalaron en su documento sobre las sectas de 1986: “algunas mentalidades o actitudes de secta, por ejemplo la intolerancia o el proselitismo agresivo, no constituyen necesariamente una secta. Estas actitudes se pueden encontrar también en grupos cristianos o dentro de algunas iglesias o comunidades eclesiales. Sin embargo, estos grupos pueden cambiar positivamente mediante una profundización de su formación cristiana y a través del contacto con otros cristianos. En este sentido, estos grupos pueden crecer dentro de una mentalidad y actitud mayormente eclesiales”.

Luis Santamaría del Río

ABRAHAM BARRERO ORTEGA, *La libertad religiosa en España* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2006) 532 pp. ISBN: 84-259-1321-7

Dentro de la colección denominada “Estudios Constitucionales”, editada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (dependiente del Ministerio de la Presidencia de España), y en la

que diversos juristas analizan temas relacionados con el derecho constitucional, se ha publicado esta interesante monografía de Abraham Barrero Ortega sobre la libertad religiosa en nuestro país, que es la adaptación de su tesis doctoral. El autor es profesor asociado del Departamento de Derecho Constitucional de la Universidad de Sevilla. Ha publicado diversos artículos y colaboraciones sobre el tema del libro, y en 2006 resultó ganador del IV Premio de Estudios Constitucionales 1812 por su trabajo “Modelos de relación entre el Estado y las iglesias en la historia de la Constitución Española”, lo que demuestra su buen conocimiento de esta materia. En el prólogo, Manuel José Terol Becerra, director de la tesis, comenta la íntima unión que hay entre las constituciones de los Estados modernos y el reconocimiento de la libertad religiosa, y la adaptación que se hizo en España. La obra está dividida en tres grandes partes: la primera dedicada a la historia de este problema en el país ibérico, la segunda muestra el tratamiento de la libertad religiosa en la Constitución de 1978, y la tercera sobre su desarrollo normativo posterior.

La primera parte (“La libertad religiosa en la historia constitucional española. Un problema secular”, pp. 25-83) es la más breve, y constituye un acercamiento histórico al tema, partiendo de la Constitución de 1812. Lo califica de problema, y explica las peculiaridades de España en este campo: “la dialéctica Estado-Iglesia ha sido un problema constante en la historia de nuestro constitucionalismo, hasta el punto de que el reconocimiento constitucional de la libertad religiosa y, por ende, el desarrollo y consolidación del sistema constitucional del Estado se ha visto condicionado por las vicisitudes de esta relación entre poderes” (p. 27). La primera Carta Magna considera al catolicismo la religión de todos los españoles, y desde entonces se desarrolla y va sufriendo cambios esta consideración. La Constitución de 1876 tolera otros cultos de forma privada, algo incongruente para el autor. Frente a esta situación, las constituciones de 1869 y 1931, de corte más liberal, giraron hacia un reconocimiento de las otras confesiones, basándose en la existencia de libertades y derechos, aunque en el último caso se pasó de la laicidad a una actitud agresiva, como señaló Ortega y Gasset en su día (aunque Barrero afirma sorprendentemente que entonces “el enfrentamiento con la Iglesia no se busca, pero se encuentra”, p. 73). A continuación se estudia la situación tras el Alzamiento y la Guerra Civil, consistente en una dictadura que acabó con la libertad de culto y, como se señala, “en esa España que el franquismo iría levantando, la relación de la Iglesia católica con el Estado fue estrechísima, lo que representó un auténtico drama para los heterodoxos, las conciencias disidentes y, en definitiva, el pluralismo ideológico” (p. 75). Salvaguardando la confesionalidad estatal, tras el Concilio Vaticano II llegó una modesta apertura, una tolerancia denominada aquí “tributo a la confesionalidad sustancial del régimen franquista” (p. 81).

Sentadas así las bases, la segunda gran parte de la obra (“Constitución *in fieri*. La libertad religiosa en la Constitución de 1978”, pp. 85-351) analiza la libertad religiosa tal como ha sido tratada en la Constitución hoy vigente. Barrero hace un estudio detallado siguiendo, en seis capítulos, el texto del artículo 16 de la Carta Magna de 1978. En el capítulo primero explica las nociones de libertad ideológica o de conciencia y libertad religiosa, subrayando la especificidad de la última, y exponiendo con detalle el tratamiento que se hace desde la filosofía del derecho y el derecho eclesiástico. Detalla su doble significación como derecho subjetivo y dato objetivo inherente a la persona y previo al Estado. Y como derecho fundamental precisa no sólo de respeto de sus límites, sino de un deber de protección: “desde este enfoque, la libertad religiosa, en concreto, deviene un bien jurídico que el Estado social de Derecho tutela y, a la vez, promueve” (p. 133), y por eso “el Estado que asume el principio de libertad religiosa en su ordenamiento, además de adoptar una actitud pasiva de proteger un espacio de intimidad frente a la coerción externa en materia religiosa, se compromete a promover las prestaciones necesarias en orden a la satisfacción individual y colectiva de sus necesidades religiosas” (p. 134). También se acerca el autor a la complicada cuestión de la igualdad entre las confesiones.

El capítulo segundo aborda los sujetos de este derecho: el primario es el individuo y el derivado es la comunidad, y es importante no olvidar esta doble titularidad, ya que “el acto de religión sólo tiene relevancia práctica en los supuestos en que la religiosidad esté amparada por una comunidad, pues el derecho individual sólo es ejercitable si existe una religiosidad como sistema y un complejo institucional consolidado” (p. 177). El capítulo tercero se fija en la única limitación que impone el texto constitucional a la libertad religiosa: el orden público protegido por la ley. Se considera esta cuestión con todo detalle, concluyendo que tanto este límite explícito como otros implícitos de orden constitucional “habrán de interpretarse restrictivamente, en atención al mayor valor de la libertad, de acuerdo con las exigencias del principio de proporcionalidad y, en último extremo, de su contenido esencial” (p. 237).

Una garantía que añade la Constitución es la no obligación de declarar las propias creencias, lo que es objeto del capítulo cuarto. El capítulo quinto se centra en la “aconfesionalidad” del Estado, que el autor equipara terminológicamente con “laicidad” y “secularidad”, ya que, como comienza diciendo, “si el Estado toma postura ante el hecho religioso, ya sea reconociendo a una religión como la verdadera, ya sea proclamando el ateísmo o el agnosticismo como doctrina oficial, no es posible la plena libertad religiosa” (p. 249). El Estado ha de proteger y garantizar la libertad religiosa, pero no puede proteger los dogmas de una confesión concreta, y así la laicidad se pone como límite a la acción estatal en la materia. Las consecuencias son automáticas, y las de mayor trascendencia son las referidas a la

enseñanza y al matrimonio, que Barrero desarrolla con amplitud. Pero, además, la Constitución de 1978 se obliga a tener en cuenta las creencias de la sociedad española, pues “al Estado sí le interesa crear las condiciones más favorables para el ejercicio de las distintas opciones religiosas porque ello, en última instancia, aprovechará a favor del ejercicio real y efectivo de la libertad” (p. 297).

El capítulo sexto aborda la exigencia de cooperación del Estado español con las confesiones religiosas, su alcance y límites, fundamento (que es la “valoración positiva del hecho religioso [...] relacionado con el bien común”, p. 313), contenido y formas. Detalla los dos sujetos de esta relación: las confesiones y los poderes públicos, Y se acerca a la mención explícita de la Iglesia católica, que el autor considera ambigua y contradictoria porque “choca con los anteriores preceptos y principios constitucionales [...] la Iglesia católica conserva una cierta posición preferente” (p. 346), aunque tiene su razón de ser en el peso del catolicismo en la conformación histórica y social del país, y por el peso jurídico en las mismas relaciones de cooperación. Sin embargo, señala que con esto no se atenta contra el criterio de igualdad entre confesiones.

La tercera gran parte del libro (“Constitución *in facto esse*. El desarrollo normativo de la libertad religiosa a la luz de los principios constitucionales”, pp. 353-484) está dedicada al desarrollo posterior de lo contenido en la Carta Magna sobre la libertad religiosa, a su aplicación y explicitación normativa. El primer fruto en el ordenamiento jurídico español y el más directo es la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (1980), una norma que da cabida ampliamente a las diversas confesiones, aunque se ha dado una controversia en torno a la inscripción o no de algunos grupos entrando a valorar sus fines religiosos. “El tema ha de tratarse con sumo cuidado y tiento. La cuestión de las sectas, de los grupos religiosos atípicos, de los nuevos movimientos religiosos, preocupa hoy en todo el mundo y la razón es muy clara: resulta fácil autodeterminarse como confesión religiosa y resulta muy difícil entrar a juzgar la veracidad de esa definición” (p. 360). También aborda los acuerdos de cooperación con las federaciones evangélica, judía y musulmana y su consideración de notorio arraigo, y los acuerdos con la Santa Sede, que derogan el Concordato anterior. Comenta los principios que han inspirado este desarrollo normativo: la promoción de las confesiones y la plasmación progresiva en las sucesivas legislaturas a diversos niveles jurídicos.

Abraham Barrero concreta más este desarrollo explicando cómo se respeta la libertad religiosa como derecho individual en casos de celebraciones, relevancia pública de elementos confesionales, protección de datos, derecho a la intimidad, objeción de conciencia, la cuestión educativa, etc. Detalla cuál es el estatus jurídico de la Iglesia católica, de las confesiones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas y de las no inscritas, cuál es el control administrativo

de las mismas, y en qué consiste la cooperación –materializada en los acuerdos–, la financiación, la enseñanza, el matrimonio, la asistencia religiosa en centros públicos, el tratamiento de los ministros y lugares de culto, y el tema de las marcas alimenticias y cosméticas. El autor expone su valoración: “nuestro modelo de libertad religiosa no se limita a garantizar el ejercicio del derecho, facilitando, en su caso, el reconocimiento civil de instituciones confesionales, sino que incorpora una amplia colaboración basada en la idea de que es preciso promover el ejercicio de los derechos fundamentales” (p. 468).

El autor realiza una valoración crítica que es positiva en su conjunto, y afirma que la “cuestión religiosa” se ha superado apropiadamente. Sin embargo, considera que la consideración peculiar de la libertad religiosa constituye un problema, al igual que el hecho de que el Estado entre a valorar la cualidad religiosa o no de una institución para incluirla en el Registro, y propone que se aplique simplemente la Ley Orgánica. Y que el Estado se fie de “la buena fe de la entidad solicitante y su autocalificación como solución más respetuosa con la laicidad estatal y la igualdad en el disfrute de la libertad religiosa” (p. 472), algo que no puedo compartir porque abriría las puertas a cualquier grupo que se autodenomine religión sin serlo. Eso sí, Barrero explica que han de tenerse en cuenta otras restricciones legislativas importantes para el discernimiento administrativo. Y afirma que “no es necesario gastar mucha tinta para demostrar que la Iglesia católica es un sujeto privilegiado del sistema español de libertad religiosa” (p. 479), y que se trata de una realidad preconstitucional. De hecho, nos encontraríamos “en una fase de transición de la tradicional confesionalidad estatal a un nuevo régimen de aconfesionalidad” (p. 482). Se concluye el capítulo diciendo que “la luna de miel de la libertad religiosa en nuestro país ya ha pasado; resta avanzar en dimensiones igualitarias de esta libertad” (p. 484).

Por último, y antes de la amplia bibliografía, Abraham Barrero articula las conclusiones de su trabajo de doctorado en tres puntos, sintetizando las tres grandes partes de la obra. De todo lo dicho puede concluirse que es un buen libro, que logra explicar en sus 500 páginas el pasado y el presente de la libertad religiosa en España, siendo fiel a lo que el lector espera cuando lee el título. Está muy bien documentado y es riguroso en su exposición, aunque en ocasiones pueda resultar algo compleja su lectura para los no versados en derecho. Es acertado en muchos de sus planteamientos, aunque puedan ser sometidos a crítica, sobre todo en lo relativo a la interpretación de la legislación, y a su concepción de la libertad religiosa como un reducto “privilegiado” de una más amplia libertad de conciencia y pensamiento que, para el autor, estaría algo discriminada por causa de una preferencia por lo religioso.

Luis Santamaría del Río

YVES-CHARLES ZARKA – CYNTHIA FLEURY, *Difícil tolerancia*
(Madrid: Escolar y Mayo 2008) 158 pp. ISBN: 978-84-936111-3-2

La imagen que ilustra la portada de este libro constituye, junto con su título, un buen resumen de lo que pretende demostrar su autor. Se trata de un cuadro de J.-J. Benjamin Constant, titulado “La entrada de Mehmet II en Constantinopla”, y que recuerda la célebre conquista de esta ciudad en 1453, un acontecimiento que marcó su época y se enlaza, mediante el título, a la actualidad de las relaciones entre el islam y Occidente. Yves-Charles Zarka es un conocido ensayista francés, profesor de filosofía política moderna y contemporánea, y autor de tratados sobre la modernidad y la tolerancia. En el inicio de la obra explica su contexto: un curso universitario en Quebec, poco después del 11 de septiembre de 2001, ya que vio “necesaria una redefinición del concepto de tolerancia, con el propósito de superar la obsesión por el ‘choque de civilizaciones’ sin ceder un ápice en lo relativo a los valores y los principios de las sociedades democráticas” (p. 7). Zarka parte de un planteamiento de filosofía política, considerando que las democracias deben luchar contra dos tiranías: la de la mayoría y la de una o muchas minorías. Y contra todo lo políticamente correcto afirma, ya en el prólogo, que “una minoría tiránica es la que utiliza los discursos y los medios de la libertad contra la propia libertad, las instituciones y los derechos democráticos contra la democracia, con el propósito de imponerle su ley coactiva (religiosa u otra) al conjunto de la sociedad” (p. 13).

La introducción es muy significativa desde su mismo título (“¿Hasta dónde se debe ser tolerante?”). Cuando Occidente se ha vuelto tolerante, lo religioso y lo político se han separado, y ha aparecido la alteridad interna, el reconocimiento de la diversidad. Surge, en la actualidad, la pregunta por los límites de la tolerancia, que ha de tener en cuenta un contexto más amplio que antes (no se refiere sólo a la religión, sino a la cultura), y el modo de coexistir la mayoría y las minorías, puesto que éstas llegan a impugnar las instituciones democráticas. “Una democracia debe ser abierta, integrar la diversidad y la diferencia, pero ha de defender también y fundamentalmente los principios y los valores sobre los que está constituida, contra la intolerancia –aunque proceda de una minoría– y contra lo intolerable –aunque se relacione con costumbres y tradiciones antiguas–” (p. 23). Por otro lado, desde la moral, la tolerancia exige reciprocidad, es decir, que no puede tolerarse la intolerancia. Zarka, además, intenta definir un marco jurídico y político, autónomo –aunque no independiente– de lo moral.

El resto del libro responde a esta controvertida cuestión. La primera parte es un tratado del autor sobre lo que denomina la “estructura-tolerancia”. Tras situar en su actualidad el tema de la coexistencia y la tolerancia, explica su concepto central, que es

jurídico-político, y que no necesita apelar a la virtud, pues pretende marcar las condiciones para una convivencia pacífica. Lo ético, para Zarka, entrará en un segundo momento como lo que anime el espíritu de la tolerancia. El contexto donde debe aplicarse lo explica con dos reflexiones: nuestro mundo está desgarrado por la injusticia y por las identidades colectivas (una autoconciencia que crea fracturas entre los hombres), y se da un reconocimiento sin reconciliación: “el reconocimiento tan sólo puede basarse en la conservación de las diferencias, de manera que no tiene cabida reconocimiento reconciliador que las suprima y supere” (p. 38). Así, pasa a señalar cómo es posible la coexistencia mediante la estructura-tolerancia, cuyos dispositivos son la neutralidad estatal, la laicidad, un campo de acción limitado de lo político, y también de lo religioso (por eso “para pasar de la neutralidad del Estado a la tolerancia entre las religiones hace falta dar todavía un paso más, que consiste en discutir toda pretensión de validez universal de las religiones históricas”, p. 57), la igual dignidad de las religiones y la protección de las libertades individuales. Aborda la pluralidad de concepciones del bien y los principios de justicia, entre otras consideraciones propias de la filosofía política.

Vuelve al tema de la posible tiranía de las minorías, que se da cuando éstas oprimen a sus propios miembros, al no reconocerles derechos y libertades fundamentales, y quieren imponer este comportamiento al resto de la sociedad. En este contexto el autor interpreta la polémica francesa por el uso del velo islámico: “el velo forma parte de la estrategia de grupos islamistas, como una etapa en un marco más amplio que apunta, a través de sucesivas ampliaciones, a la sociedad en su totalidad” (p. 80). Y afirma con rotundidad que el límite de lo tolerable hay que marcarlo en los principios fundamentales de la democracia constitucional. La neutralidad del Estado se basa en su adhesión a valores universales, la dignidad humana y otros derechos, también algunos culturales. Reflexiona sobre el sujeto de los derechos colectivos y la importancia de los “derechos culturales”, así como la necesidad de la educación en la memoria y en la libertad: aprendizaje de los valores democráticos y “formación para la crítica, para la evaluación y el enjuiciamiento de las formas culturales” (p. 109).

Después de todo este largo ensayo, es el turno de Cynthia Fleury, compañera investigadora de Zarka, que complementa con una segunda parte que trata concretamente del islam y Occidente, cuya complicada relación ha dado lugar a la crisis contemporánea de la tolerancia. Así se aplica el concepto de “estructura-tolerancias” a un caso real, para ver si se puede evitar el “choque de civilizaciones”, expresión acuñada por Huntington. La cuestión principal es, pues, si existe en el islam algo equiparable a la noción occidental de tolerancia. Según la autora, no lo es la *dhimma*, estatuto de “protegidos” pero sometidos a los musulmanes dominadores. Estudia a

fondo diversos conceptos islámicos, para ver cuál es en realidad el propósito de cada conducta, como cuando escribe que “el Islam tan sólo tolera las religiones que le han precedido para lograr mejor que cese su influencia: si hay tolerancia, es con vistas a una digestión teológica” (p. 129). Fleury estudia la visión bipolar del mundo, la solidaridad entre los clanes, la amistad y la fraternidad, la caracterización de los pueblos no musulmanes como el espacio para el testimonio (cuya meta sería “subvertir los valores democráticos”, p. 143). Hace una crítica que va al fondo de la cosmovisión y antropología islámicas: la *umma* o comunidad de creyentes se come al sujeto, no hay noción de autonomía ni de individuo que pueda pertenecer a la comunidad sin disolverse en ella.

El libro termina con una entrevista que Fleury le hace a Zarka, donde exponen de forma más sintética sus ideas, relacionándolas con la actualidad. Este diálogo concluye con una consideración muy interesante y que, a mi juicio, está en la raíz del problema del islam en el mundo contemporáneo, y que por eso reproduzco íntegra: “Lo ideal sería, evidentemente, que el Islam mismo se viese arrastrado por un viento de libertad y entrase en fase crítica. Esta fase crítica deberá ser tanto textual, con una lectura filológica e histórica del *Corán*, como social, con un cuestionamiento de la estructura profundamente desigualitaria de la sociedad islámica. Sólo esta fase crítica indispensable del Islam podrá realizar las distinciones que hagan a esta religión compatible con la democracia: la defensa de un derecho a la diferencia se convertirá entonces en la reivindicación de un derecho a la diferencia ilustrada” (p. 155).

Es una obra muy interesante, y muy conveniente en el mundo en que vivimos, ya que no se deja arrastrar por los vientos de lo políticamente correcto, sino que se para a pensar con detenimiento en la tolerancia como problema político y de convivencia entre personas y pueblos, y en concreto en el islam como algo que cuestiona a Occidente. No se puede mirar hacia otro lado, y se hace urgente una reflexión pausada, algo que a todas luces puede resultar paradójico y hasta imposible. Si bien los autores pueden caer en posiciones algo extremas, al menos consiguen provocar una discusión asentada en bases filosóficas. Podría objetárseles la gran separación que hacen en ocasiones entre ética y política, y también una consideración puramente externa de la religión, que la reduce a cultura y moral, sin tener en cuenta el núcleo verdaderamente principal de la experiencia creyente.

Luis Santamaría del Río

VICENTE MERLO, *La llamada (de la) Nueva Era. Hacia una espiritualidad místico-esotérica* (Barcelona: Kairós 2007) 497 pp. ISBN: 978-84-7245-642-6

“Al fin, un análisis serio e inteligente del fenómeno de la Nueva Era”, leemos en la contraportada de este libro. De hecho, pretende ser una explicación global de este fenómeno espiritual contemporáneo –que es más que un simple movimiento, aunque me refiera así a él– sobre el que no hay muchas obras con este carácter tan englobante. Su autor, Vicente Merlo, es doctor en Filosofía, y con anterioridad ha escrito varios libros en el ámbito del orientalismo. Sin embargo, en esta ocasión se fija más en la vertiente esotérica de la Nueva Era, como reza el subtítulo, pues confirmará que es el núcleo más esencial de este movimiento. Comienza con un prefacio en el que explica el doble sentido del título: “la llamada Nueva Era” por tratarse de una explicación, y “la llamada de la Nueva Era” porque Merlo muestra su compromiso con ella, la asunción de algunos puntos de su filosofía. Y presenta la obra a grandes rasgos, sintetizando el contenido de cada capítulo y la razón de su orden.

El amplio prólogo es una aportación testimonial del autor, que repasa las principales influencias de la Nueva Era en su trayectoria vital y espiritual, en forma de reconocimiento y agradecimiento: “junto a la formación filosófica académica occidental [...], hay que destacar y para a primer plano mi formación o mi búsqueda espiritual y esotérica. [...] Distingo –sin separar– entre ‘espiritualidad’ y ‘esoterismo’, ya que en el caso de algunas figuras debe diferenciarse, si bien, en última instancia, mi actitud personal es tratar de unir ambas tendencias y proponer una ‘espiritualidad esotérica” (p. 20). Comienza su biografía con los últimos años del bachillerato y su estudio universitario de Filosofía, que apagó su interés espiritual. Pero la lectura de obras de los entornos oriental y teosófico despiertan esa inquietud, y otras influencias la amplían y enriquecen: la Meditación Trascendental, el yoga de Sri Aurobindo, los viajes a la India, las doctrinas y los cursos de Antonio Blay y de Jean Klein, la Escuela Arcana y la obra de Alice Bailey, el esoterismo de Vicente Beltrán, la comunidad francesa de Lucinges y, por último, las canalizaciones del Maestro espiritual invisible llamado Pastor a través de la médium Ghislaine Gualdi, cuyas grabaciones “han constituido para mí, durante mucho tiempo, uno de los alimentos espirituales más intensos y sabrosos, una de las luces más brillantes y clarificadoras, una de las presencias más embargadoras y familiares, una de las presentaciones de la verdad con las que mayor sintonía he experimentado y experimento” (p. 54).

En el primer capítulo, introductorio, el autor se acerca de manera sumamente breve a la cuestión de la terminología empleada para referirse a la nueva religiosidad, y frente a la tan extendida