

**AULA DE PENSAMIENTO DEL OBISPADO DE HUESCA
EL ISLAM EN ESPAÑA, RETOS PARA LA SOCIEDAD
Y PARA LA IGLESIA.**

A CARGO DE **Fernando José Vaquero Oroquieta** (ESCRITOR).

Miércoles 16 de mayo de 2007 20 horas.
Colegio Santa Ana, Coso Alto, 47. Huesca.



Materiales

Primer acto público en España con cristianos y musulmanes más allá del ámbito religioso

Por Ignasi Miranda

Convocados por E-Cristians y la Asociación de Estudios Islámicos, se concentran este sábado a las 18.30 en la Plaza de San Agustín de Barcelona, para recordar su proyecto común de acción en defensa de la vida, la familia y las libertades

Cristianos y musulmanes protagonizarán este sábado el primer acto público conjunto que se celebra en España más allá del ámbito religioso. En la Plaza de San Agustín de Barcelona y a las 18.30 horas, creyentes de ambas confesiones, unos a título personal y otros en representación de numerosas entidades de la sociedad civil, recordarán y reiterarán su compromiso de acción común en defensa de la vida, la familia y las libertades, un proyecto que ya quedó reflejado en un manifiesto presentado el pasado 28 de junio por varios colectivos de orientación cristiana e islámica. También se pretende colaborar en la mejora de las relaciones entre las dos religiones e intensificar el diálogo interreligioso. La concentración, convocada por E-Cristians y la Asociación Catalana de Estudios Islámicos, se basará en la lectura de un manifiesto conjunto a favor de la paz, intervenciones de representantes de ambas confesiones y una oración común. El mensaje que los promotores quieren transmitir a la sociedad es muy claro: Cristianos y musulmanes “quieren convivir fraternalmente y en paz”, así como encontrar puentes de entendimiento en la vida pública.

Enrique Martínez, que hablará en representación de E-Cristians como miembro del Secretariado de esta asociación, partirá de la frase “todos nosotros, cristianos y musulmanes, somos creyentes”, pronunciada recientemente por el Papa Benedicto XVI en su encuentro con miembros de las comunidades musulmanas dentro de su visita a Colonia para presidir la Jornada Mundial de la Juventud. Entre otras reflexiones, Martínez dirá que “por la palabra podemos establecer el diálogo cordial propio de la amistad” y que, por ese mismo instrumento, la palabra, “se constituye la sociedad, cuando por medio de ella hablamos de lo que es justo e injusto, tal y como expresaba Aristóteles, un filósofo tan apreciado por pensadores de ambas religiones”.

Desde esta convicción, el representante cristiano se dirigirá a los responsables políticos para exigirles “que se respete nuestro derecho a vivir de acuerdo con nuestras creencias, tanto en privado como en público”, y recordará que “el laicismo últimamente tan presente en nuestra sociedad es una dictadura de aparente tolerancia que frena el estímulo de la fe cuando la declara intolerante”. También pedirá que se respete la vida, la libertad educativa para las familias y el matrimonio entre hombre y mujer.

Por su parte, el secretario de la Asociación Catalana de Estudios Islámicos, Omar Ribas, hablará en nombre de la representación musulmana del acto. En forma de oración asumible por todos los asistentes, pedirá a Dios “la paz auténtica entre cristianos y musulmanes” a través de “un mayor entendimiento entre sus creyentes dentro de la sociedad de nuestro tiempo”. En esta línea, hará un llamamiento a la acogida recíproca de los que se identifican con una y otra creencia, en un clima de “fraternidad, apertura y comprensión”. Al finalizar el acto, que es abierto a todo el mundo, se ofrecerá a los participantes una merienda popular con aportaciones de cristianos, concretamente chocolate y pastas, y también de musulmanes, en

este caso con presencia de la repostería árabe que tanto ha influido en la cultura del dulce en España.

Compromiso cívico compartido

Este nuevo marco de colaboración entre personas y entidades cristianas y musulmanas ya dio su primer fruto hace pocas semanas, con la presentación del Manifiesto por la vida, la familia y las libertades. El documento expone seis puntos comunes, para trabajar en la esfera pública, que van desde la defensa del “derecho a la vida desde la concepción” hasta el apoyo al “derecho a transmitir valores trascendentes en el ámbito escolar”, pasando por el respaldo total a “la familia como institución natural” y por la defensa de “la dignidad de pobres y marginados”. Además de lo que los promotores denominan “seis objetivos de acción común”, el acuerdo también prevé la colaboración mutua en acciones concretas que se determinen en el día a día. En la misma línea, ambas partes decidieron crear un grupo de coordinación que prevé reunirse como mínimo mensualmente.

Este manifiesto publicado por cristianos y musulmanes es definido por sus promotores como “un acuerdo de principios” para “defender toda vida humana, la naturaleza del matrimonio y la familia y el ejercicio de las libertades cívicas, según el plan del Creador, impreso en la naturaleza humana, y ante el laicismo de la exclusión religiosa que pretende acallar la voz de los creyentes”. Por otro lado, y ya dentro de los seis puntos, el documento rechaza “la legislación despenalizadora del aborto” y la “manipulación genética”. Sobre la familia, defiende la unión matrimonial entre hombre y mujer y se muestra claramente contra “la consideración matrimonial de las relaciones homosexuales y la posibilidad de que adopten hijos”. Y en cuanto a la pobreza, los autores del manifiesto reivindican “la aplicación de una justicia distributiva que atienda prioritariamente a los más necesitados, con un especial énfasis en la consideración que merece la gente mayor”.

MANIFIESTO DE ENTIDADES CRISTIANAS E ISLÁMICAS POR LA VIDA, LA FAMILIA Y LAS LIBERTADES

« Dijo pues Yahvé: El clamor de Sodoma y Gomorra es ciertamente grande y su pecado es sin duda muy grave... Quien judica toda la tierra no hará justicia?» (Génesis 18, 20-25).

El presente manifiesto es un acuerdo de principios entre organizaciones cristianas e islámicas que quieren hacer pública su determinación de defender toda vida humana, la naturaleza del matrimonio y la familia, y el ejercicio de las libertades cívicas, según el plan del Creador, impreso en la naturaleza humana, y ante el laicismo de la exclusión religiosa que pretenden acallar la voz de los creyentes en la sociedad.

- 1) Defendemos EL DERECHO A LA VIDA HUMANA desde el momento de la concepción, rechazando en consecuencia tanto la legislación despenalizadora del aborto quirúrgico o químico como la manipulación genética
- 2) Defendemos LA FAMILIA como institución natural, fundamento de cualquier sociedad, compuesta por la unión estable y comprometida de un hombre y una mujer, rechazando en consecuencia la consideración matrimonial de las relaciones homosexuales y la posibilidad que adopten hijos

- 3) Defendemos la DIGNIDAD DE LOS ENFERMOS, reivindicando en consecuencia la generalización de la medicina paliativa en todos los casos en que sea necesaria y rechazando la aplicación de la eutanasia
- 4) Defendemos LA LIBERTAD DE ENSEÑANZA y el derecho a transmitir valores trascendentes en el ámbito escolar según las convicciones de los padres, reivindicando en consecuencia la gratuidad de la enseñanza con independencia del ideario del centro
- 5) Defendemos LA DIGNIDAD DE POBRES Y MARGINADOS, reivindicando la aplicación de una justicia distributiva que atienda prioritariamente a los más necesitados, con un especial énfasis en la consideración que merece la gente mayor
- 6) Defendemos LA LIBERTAD RELIGIOSA en nuestra sociedad, rehusando las ofensivas laicizantes y las campañas antireligiosas que llevan a cabo poderes públicos y medios de comunicación, acentuada últimamente

Junio 2005

www.forumlibertas.com, 27/09/2005

¿Qué se esconde bajo una mezquita?

La mezquita no solo es lugar de oración, sino, y principalmente, lugar donde se discuten, se toman y se imponen las consignas sociales y políticas a los "creyentes" musulmanes, que antes que sentirse miembros de la sociedad del país que les acoge son seguidores de un credo opuesto a los valores de las sociedades occidentales.

Cuando se discute acerca de la posibilidad de construir una mezquita o de conceder terrenos para el mismo fin, es necesario no dar por supuesto el conocimiento del objeto de la discusión.

La mezquita no es una iglesia musulmana, tiene sus funciones y sus normas. Hay una tendencia, debida a la ignorancia del otro, a pensar que, en definitiva, el otro es más o menos idéntico a mí, o al menos parecido. En cambio tenemos que reconocer al otro como distinto. Por lo tanto, para entender lo que es una mezquita, hay que dirigir la mirada al Islam.

En la tradición musulmana, la mezquita (giâmi´) es el lugar donde se reúne la comunidad (como indica el nombre de giâmi´, la raíz gm´ significa reunir) para arreglar todos sus asuntos: cuestiones sociales, culturales, políticas, como también para rezar. Todas las decisiones de la comunidad se toman en la mezquita. Querer limitar la mezquita a "un lugar de oración" es violar la tradición musulmana.

El viernes (yawm al-giumu´ ah) es el día en el que la comunidad se reúne (como indica el nombre giumu´ ha). Se reúne a mediodía para la oración pública seguida por la kutbah, esto es, por el discurso, que no es un pregón. Este discurso trata las cuestiones de la hora presente: políticas, sociales, morales, etc.. En muchos países musulmanes - por ejemplo en Egipto, el más poblado país musulmán árabe - todas las mezquitas son vigiladas los viernes, y las más importantes, acordonadas por la policía especial. La razón es sencilla: las decisiones políticas salen de la mezquita durante la khutbah del viernes. En la historia musulmana, casi todas las revoluciones y los levantamientos populares salieron de las mezquitas. La Jihâd, esto es, "la guerra en el camino de Dios", obligación de todo musulmán de defender la comunidad, es proclamada siempre en la mezquita, en la khutbah del viernes.

Es por lo tanto un error, hablando de la mezquita, hablar únicamente de un "lugar de culto". Como también es un error, hablando de la libertad de construir mezquitas, hacerlo en nombre de la libertad religiosa, en tanto que no se trata solamente de un lugar religioso, sino de una realidad polifacética (religiosa, cultural, social, política, etc.).

No se debe olvidar que el lugar dedicado a la oración del viernes es considerado por los musulmanes espacio sagrado que queda para siempre en manos de la comunidad, la cual decide quién tiene la facultad de ser admitido y quién en cambio lo profanaría. Por esta razón no se puede otorgar un terreno, por ejemplo por 50 años, para edificar una mezquita: este terreno jamás podrá ser devuelto.

Existen a menudo en los países musulmanes, en las ciudades, pequeños "lugares de oración", llamados por lo general musallâ, esto es, lugares de oración. Son como "capillas" con capacidad para unas cincuenta personas ubicadas a menudo en la planta baja de una casa, en lugar de las viviendas. Estos lugares, más discretos, son generalmente utilizados casi exclusivamente para la oración del mediodía, permitiendo a la gente de la calle o de los edificios cercanos rezar en paz. Las mezquitas tienen normalmente un minarete desde donde el almuecín llama a la oración. Estos minaretes tienen una función práctica y son ligeramente más altos de las casas que los rodean. En la historia asumieron a veces una función simbólica, de afirmación de la presencia musulmana, e incluso una función política de afirmación de la superioridad del Islam sobre las demás religiones. Su objetivo primordial es permitir a la voz humana llegar a quien vive cerca. En este siglo, se añadieron a menudo megáfonos en los minaretes (sobre todo si cerca hay una iglesia o un barrio cristiano), y los almuecines añadieron también otras cosas a la llamada a la oración prolongándola.

Estas innovaciones son contrarias a la tradición musulmana y los países musulmanes rigurosos las condenan, como por ejemplo Arabia Saudí. En otros Estados, como Egipto, el uso del megáfono está limitado únicamente a la llamada (que dura alrededor de dos minutos) y está prohibido para el rezo del amanecer.

Finalmente hay que preguntarse quién financia mezquitas y centros islámicos. No es un secreto para nadie que gran parte de las mezquitas y centros islámicos de Europa son financiadas por gobiernos foráneos, en especial por Arabia Saudí, que también impone a sus imanes. Ahora bien, es archiconocido que en el mundo islámico sunní Arabia Saudí representa la tendencia más rígida, denominada wahhabita. No son estos imanes los que podrán ayudar a los inmigrantes a integrarse en la sociedad occidental, ni a asumir la modernidad, condiciones necesarias para una convivencia serena con los autóctonos.

Tras haber aclarado el objeto de la discusión, nos permitimos algunos elementos de juicio. Permitir a los musulmanes tener lugares de oración en Occidente se da por supuesto. Sería con mucha probabilidad más conforme al contexto sociológico de los inmigrantes tener musallâs, esto es, "capillas" donde podrían reunirse para rezar. También les saldrían más baratas. La mezquita, en tanto que centro socio-político-cultural musulmán, no puede entrar en la categoría de lugares de culto. Necesita ser examinada como tal. A la pública administración compete estudiar cómo ejercer un cierto control sobre tales centros, vista la función política que asumieron en la tradición islámica.

No se entiende en cambio, conforme a qué razón una administración local tendría que regalar el terreno o una parte de la construcción. La oposición que se manifiesta un poco por toda Europa a la edificación de mezquitas puede estar originada por sentimientos de xenofobia, pero con más probabilidad procede del temor que se trate de un acto político de afirmación de una identidad distinta bajo todos los aspectos, demasiado ajena a la cultura y civilización occidental. Si un centro

musulmán sirviera para ayudar a los emigrados a integrarse en la sociedad europea, promoviendo cursos y otros servicios, habría que alentarlos, pues se trataría de construir juntos, emigrados y autóctonos, una sociedad común y solidaria. Cabría plantearse (también materialmente) la constitución de grupos o asociaciones mixtos, constituidos por emigrados (no solamente musulmanes) y autóctonos, para fortalecer la integración de aquéllos en las sociedades europeas y la apertura hacia los inmigrantes. Teniendo en cuenta la tradición musulmana de no distinguir religión, tradiciones, cultura, vida social y política, es importante que los responsables se informen bien para poner en práctica estas distinciones y estén muy atentos a no alentar la politización (bajo cualquier forma) de los grupos de emigrados (sean o no sean musulmanes).

Traducción de Ángel Expósito Correa

Publicado por Samir Khalil Samir S.J. el 04-03-2007 en www.a-r.es

Apoyar a los musulmanes moderados

El gobierno americano y las demás instituciones poderosas deberían dar prioridad a ubicar, reunirse con, financiar a, respaldar, dotar de poder y dar a conocer a esos valientes musulmanes que, a riesgo de su integridad física, dan la cara y confrontan a los totalitarios.

Cuando sugiero que los musulmanes radicales son el problema y que los musulmanes moderados son la solución, la réplica casi inevitable de la mayor parte de la gente es: "¿qué musulmanes moderados?"

"¿Dónde están las manifestaciones anti-islamistas contra el terror?" me preguntan. "¿Qué hacen ellos para combatir a los islamistas? ¿Qué han hecho para criticar la ley islámica?"

Mi respuesta: los musulmanes moderados sí existen. Pero, por supuesto, constituyen un movimiento muy pequeño en comparación con el ataque islamista. Esto significa que el gobierno americano y las demás instituciones poderosas deberían dar prioridad a ubicar, reunirse con, financiar a, respaldar, dotar de poder y dar a conocer a esos valientes musulmanes que, a riesgo de su integridad física, dan la cara y confrontan a los totalitarios.

Un estudio recién publicado de la RAND Corporation, Construyendo redes musulmanas moderadas, asume metódicamente y considera este concepto. Angel Rabasa, Cheryl Benard, Lowell Schwartz y Peter Sickle bregan inteligentemente con el innovador tema de ayudar a crecer y prosperar a los musulmanes moderados.

Comienzan con el argumento de que "motivos estructurales responden de una gran parte" del ascenso de interpretaciones radicales y dogmáticas del islam en los

últimos años. Una de esas motivaciones es que a lo largo de las tres últimas décadas, el gobierno saudí ha financiado a manos llenas la exportación de la versión wahabí del islam. Los esfuerzos saudíes han promovido "el crecimiento del fundamentalismo religioso por todo el mundo musulmán", permitiendo a los islamistas desarrollar poderosas redes intelectuales, políticas y similares. "Esta asimetría en organización y recursos explica el motivo por el que los radicales, una pequeña minoría en casi todos los países musulmanes, disfrutan de desproporcionada influencia en comparación con sus filas".

El estudio adjudica un importante papel aquí a los países occidentales: "Los moderados no podrán desafiar con éxito a los radicales hasta que el enfrentamiento se equilibre, lo cual Occidente puede ayudar a lograr promoviendo la creación de redes musulmanas moderadas".

Si esto suena familiar, quizá se deba al escenario similar a finales de los años 40, cuando las organizaciones de respaldo soviético amenazaban Europa. Los cuatro autores proporcionan una historia resumida de la construcción americana de redes en los primeros años de la Guerra Fría - en parte para mostrar que tal esfuerzo puede tener éxito frente a un enemigo totalitario, y en parte para sugerir ideas para confrontar problemas contemporáneos. (Un ejemplo - "un puñetazo con la izquierda al Kremlin es el mejor golpe" - implica que los musulmanes pueden superar el islamismo con la mayor eficacia).

Los autores examinan los esfuerzos americanos por combatir el islamismo y encuentran éstos deficientes, especialmente con respecto a reforzar a los moderados. Washington, escriben, "carece de una opinión consistente sobre quiénes son los moderados, dónde se encuentran las oportunidades para construir redes entre ellos, y cómo construir las redes mejor".

Desafortunadamente aciertan por completo. El gobierno americano ostenta un historial desastrosamente pobre a este respecto, con una vergonzosa ristra de aceptar espejismos por parejas: por una parte, pensar que los islamistas son moderados, y por la otra esperar vencerles. Figuras gubernamentales tales como el director del FBI Robert Mueller, la subsecretario del Departamento de Estado Karen Hughes, o el gerente de la National Endowment for Democracy Carl Gershman insisten tercamente en vincularse al enemigo.

En su lugar, el estudio de la RAND plantea cuatro socios: seculares, musulmanes liberales, tradicionalistas moderados y algunos sufíes. Enfatiza particularmente "la emergente red transnacional de particulares, grupos y movimientos laicistas y secularistas", y anima correctamente a cooperar con estos amigos abandonados.

En contraste, el estudio propone desenfatizar Oriente Medio, y particularmente el mundo árabe. Dado que esta zona "ofrece terreno menos fértil para una red moderada y la construcción de instituciones que otras regiones del mundo musulmán", insta a los gobiernos occidentales a centrarse en los musulmanes del sudeste de Asia, los Balcanes y la diáspora occidental, y ayudar a facilitar sus ideas en árabe. Esta estrategia novel desafía un patrón de influencia de siglos de antigüedad por parte de Oriente Medio, pero bien vale la pena intentarlo.

Hasta el generalmente pragmático estudio de la RAND baja la guardia en ocasiones. Decepcionantemente, el cuarteto se abstiene de condenar a Washington

por tener conversaciones con islamistas legalistas incluso al mismo tiempo que aprueba con cautela que los gobiernos europeos traten como socios a algunos islamistas. Caracteriza erróneamente a la Unión Musulmana Progresista radicada en América como promotora del islam secular, cuando en realidad era otra organización islamista - pero con un tono cool. (Ningún otro islamista se atrevería a celebrar un acto llamado "Sexo en la umma").

Aunque Construir redes musulmanes moderadas no es la última palabra en la materia, supone un importante paso hacia la reconfiguración sistemática de la política de Washington para combatir el islamismo. Los jugosos contenidos del estudio, el claro análisis y las valientes recomendaciones impulsan de manera útil el debate, ofreciendo precisamente el tipo de planificación estratégica exhaustiva que los occidentales necesitan con urgencia.

(Publicado en New York Sun, 17 de abril de 2007)

Daniel Pipes es licenciado en Historia por la Universidad de Harvard (1978) con el grado de doctor, y ha impartido clases en la Universidad de Chicago, la Universidad de Harvard y el U.S. Naval War College. Tras servir en varias instancias de los Departamentos de Estado y de Defensa, incluyendo la vicepresidencia de la Fulbright Board of Foreign Scholarships y ser miembro por designación Presidencial del Institute of Peace de los Estados Unidos, actualmente dirige el Middle East Forum. Colabora con frecuencia en ABC World News, CBS Reports, Crossfire, Good Morning America, NewsHour o Nightline, además de la BBC y Al-Jazira. Ha escrito doce libros, traducidos a 19 idiomas.

GEES, 30 de abril de 2007

Diálogo interreligioso y “pretensión” de verdades

¿Se puede hablar de verdadero o falso, de correcto o incorrecto, de acertado o equivocado, a la hora de iniciar un diálogo entre religiones? Según una opinión más o menos difundida, la pretensión de poseer la verdad, de tener razón, de estar en lo cierto, podría llevar a actitudes de desprecio, de intolerancia. Es decir, llevaría a impedir el diálogo, a poner serias trabas en las relaciones humanas. Si uno piensa que tiene razón y que los demás están equivocados, ¿cómo puede ser posible el diálogo?

Además, afirman algunos, las nociones de error y falsedad, aplicadas a las religiones, llevan al deseo de distinguir entre las que sean verdaderas y las que sean falsas. Habrá incluso quien hipotice que todas las religiones serían falsas. Estas actitudes parecerían invalidar, dicen, todo diálogo: quienes pretenden poseer la verdad (normalmente cada religión acepta esta idea) consideran que los demás están equivocados, si es que no ven a los otros como a pobres hombres seguidores de algún líder que ha mentido o engañado a pocas o a muchas personas.

Para evitar este “peligro”, habría que cambiar de actitudes. Si se prescinde de las nociones de verdad y falsedad, y se acepta, como punto de partida, la igual validez de todas las posiciones, entonces sería posible un verdadero diálogo interreligioso, en el que todas las religiones se encuentran en cuanto dotadas supuestamente de igual verdad.

Esta postura, sin embargo, crea más problemas que soluciones. En primer lugar, porque no es nada fácil decir a cada religión que vale igual que las otras. Esta “ficción mental” supone, en la práctica, dar un igual trato a lo que es distinto, cerrar los ojos ante creencias que son, en algunos casos, contrapuestas, y, en otros, simplemente incompatibles.

La psicología de la fe que lleva a las personas a aceptar una religión en vez de otra nos muestra que el acto de creer sólo es posible desde el presupuesto de considerar a la propia religión como verdadera. Por eso mismo, se supone también que las demás religiones son, como mínimo, “menos verdaderas” (si es que no son vistas como falsas).

En segundo lugar, porque dialogar no significa creer que todo vale lo mismo, sino comprometerse, en el respeto al otro, para buscar con sinceridad si mi punto de vista es correcto (es verdadero) o si es equivocado. Establecer un diálogo, por ejemplo, entre un musulmán y un cristiano sobre la doctrina trinitaria sin que ninguno de los interlocutores crea en la verdad de su punto de vista sería como hablar sobre nada, es decir, como no hablar...

Aceptar la verdad del propio punto de vista resulta, por lo tanto, un presupuesto imprescindible para entrar en diálogo con el otro. Pero no basta. También hay que aceptar otra verdad que en algunos momentos de la historia (también del presente) ha sido olvidada, si es que no ha sido gravemente violada: cada hombre, cada mujer, tiene un valor muy elevado, y nadie puede despreciarle u obstaculizar sus derechos fundamentales por el simple hecho de pertenecer a otra religión o por tener una filosofía distinta de la propia.

Esta verdad, que funda cualquier relación humana que se haga realidad según criterios de justicia, supone nuevamente superar cualquier “pacifismo” descafeinado que diga que no existen verdades. La dignidad del ser humano es una “verdad”, no una opinión o algo que no sabemos si vale o no vale. Por lo mismo, hay que saber decir, con valor, que quien niega esta verdad está en el error, y en error sumamente grave que puede llevar a actitudes gravemente intolerantes.

El diálogo interreligioso tiene que seguir adelante en un mundo donde hay muchas diferencias y poco esfuerzo sincero por buscar la verdad. No podemos vivir encerrados en conchas herméticas donde cada uno acepte tener toda la verdad sin confrontarnos con puntos de vista distintos. Pero la confrontación tiene que hacerse desde la sinceridad, el respeto y el compromiso por buscar la verdad. A veces esto implicará reconocer que yo estaba equivocado, que lo que antes consideraba como verdad era un error. Otras veces será el otro quien diga, con sencillez, que estaba en el error y podrá así acoger la verdad que puedo ofrecerle como el don más grande de la amistad, como el terreno común que es capaz de unirnos a todos los hombres.

P. Fernando Pascual, LC
Profesor de Filosofía en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum
Análisis Digital, 29 de abril de 2007

Multiculturalismo: el hecho y las interpretaciones

Para cualquier europeo, el hecho ineludible es un “encuentro/desencuentro” entre hombres de diversas culturas. Ya no es un episodio aislado, como en otros tiempos. La globalización lo ha convertido en un fenómeno de dimensiones planetarias y ha provocado migraciones de pueblos enteros. Para encontrar un escenario similar tendríamos que retrotraernos a las grandes migraciones que hubo en Europa, y a la época de los descubrimientos.

Como europeos, aún sentimos la obligación de favorecer positivamente la convivencia entre culturas diversas, precisamente debido al ímpetu universalista que históricamente han tenido nuestras tradiciones. No es la primera vez que nos encontramos con el deber de afrontar el problema de la relación entre lo particular (la propia cultura) y la universalidad de los derechos y de su fundación racional, sin exclusión ni discriminación. La novedad estaría en el contexto actual: una dialéctica entre multiculturalismo y globalización.

Ambas tendencias se critican entre sí porque en realidad son dos expresiones “insatisfechas” de una exigencia más profunda: el reconocimiento de aquella unidad cultural en la que particularidad y universalidad no se excluyen recíprocamente. Como es obvio, una globalización basada en factores tecnológico-instrumentales (comunicaciones, mercados financieros, deslocalización industrial) produce categorías comunes de lenguaje y pensamiento, pero esto no es suficiente para garantizar valores universales y fundar una convivencia humana. Sin embargo, ante los límites de tal insuficiencia objetiva, el multiculturalismo contrapone respuestas tendencialmente cerradas en localismos, igualmente incapaces de ofrecer las bases para una verdadera cultura humana.

El desafío que implican el multiculturalismo y la globalización no puede ser esquivado por las sociedades democráticas liberales. Y no basta con afrontarlo desde un punto de vista puramente político-judicial, por otro lado imprescindible. Nuestras sociedades necesitan llegar, en los aspectos educativos y culturales, al problema de la identidad antropológica partiendo de las identidades culturales y/o religiosas. No por casualidad Fernando Savater, al analizar las raíces culturales del terrorismo vasco, denunciaba una educación que había producido una “antropología demencial”.

Estamos obligados a profundizar en las raíces de las diferencias y de su unidad, según una antropología relacional, capaz de abrirse al otro hasta llegar a las últimas preguntas. Debemos confrontarnos sobre la concepción del hombre, de su razón y de su libertad, con su vida social, y las respectivas relaciones. Aquí entran los debates esenciales, también los de tipo jurídico, sobre la democracia y la nueva laicidad, para establecer dónde poner límites al poder democrático, en virtud de una relación justa entre la sociedad (con sus diversas identidades culturales, religiosas, sociales) y el Estado.

Volviendo al nivel social y cultural, en las últimas décadas han surgido varios modelos de respuesta. Los más conocidos son los modelos liberales con raíces en la ilustración europea. Son perspectivas diferentes y a veces contrapuestas, desde el republicanismo francés de corte estatista-laicista al liberalismo anglosajón, más inclinado a la tolerancia de las diferencias y partidario del modelo multiculturalista. La cultura de matriz socialista-comunista no ofrece respuestas originales, en cuanto que descuidó las identidades culturales, porque la redujo a epifenómenos de las condiciones de producción. Muestra de ello es el debilitamiento de la identidad de los partidos y sindicatos que históricamente han sido expresión de la clase obrera y que hoy absorben un amplio abanico de identidades alternativas, también de carácter comunitario.

En el obligado debate educativo y cultural sobre la antropología el punto central es el “encuentro”. Esta categoría posee una fuerza singular, tanto descriptiva como teórica, en cuanto que puede darse en diferentes niveles. En primer lugar, permite identificar el hecho mismo de que los hombres no sólo se enfrentan sino que se encuentran, y por tanto se mezclan. Permite, por otra parte, superar o completar otras categorías, más conocidas pero objetivamente insuficientes, como las de la integración o asimilación. Y a partir del valor factual e ideal del encuentro entre hombres y culturas encuentra su justificación otra categoría conocida como “mestizaje”.

Que los hombres se encuentren depende del hecho de que la comunicación entre los que son diferentes es posible. Su condición de posibilidad es la existencia de una unidad tan original como la alteridad, una “universalidad antropológica” que es fundamento de la diversidad. La segunda categoría decisiva por tanto para el debate del multiculturalismo es la “experiencia elemental”, esa red de exigencias y evidencias que identifican el corazón del hombre, como experiencia reconocida y vivida en todas las culturas. Se debe describir y documentar desde dentro de las diversas perspectivas, en su capacidad de apertura a todos y de juicio crítico de la diversidad cultural.

Sobre estas bases antropológicas se pueden desarrollar las medidas jurídicas y políticas necesarias para frenar las pretensiones contrarias a la experiencia elemental y favorecer el testimonio de obras sociales capaces de encontrarse con el otro.

Javier Prades (profesor en la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid).

Centro di Studi sull'Ecumenismo. Giorgio Paolucci y Camille Eid (entrevistadores). **“Cien preguntas sobre el islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir”**. Traducción de Miguel Montes. Revisión de términos árabes y de los datos relativos a España por Juan Pedro Monferrer. Ediciones Encuentro. Madrid. 2003. 223 pp.

La presencia de doce millones de musulmanes en Europa, así como el fenómeno del terrorismo integrista islámico, especialmente desde el 11 de septiembre de 2001, plantean numerosos interrogantes que requieren un profundo estudio, más allá de los tópicos de lo “políticamente correcto”. Este libro constituye un inmejorable punto de partida para esta apremiante labor.

El islam es, ante todo, un proyecto omnicomprendivo de religión, sociedad y Estado. Ahí radica su incompatibilidad con la laicidad europea. Por otra parte, así como en el cristianismo (padre de la cultura europea y de los derechos humanos) la razón precede a la revelación, en el islam sucede al contrario: la revelación es previa a la razón. Además, se concibe como la última religión revelada, habiéndolo sido de forma completa, por lo que debe permanecer inamovible. De tales premisas se derivan un conjunto de cuestiones imprescindibles para entender la naturaleza del islam, los límites del diálogo con el mismo, y sus pretensiones últimas en su interacción con Occidente.

No se trata de asuntos intrascendentes. La inferioridad de las mujeres en el islam y sus consecuencias jurídicas (más allá del problema del hiyab en las escuelas públicas europeas). Las relaciones con los creyentes de otras religiones, consideradas como inferiores. La pugna de diversas organizaciones (muchas de ellas, fundamentalistas) por el control de la educación

de los jóvenes musulmanes europeos. El fenómeno de los conversos y sus posibilidades de interlocución entre las dos culturas. El modelo de integración de los musulmanes en Europa (ante el evidente riesgo de creación de guetos incomunicados con la sociedad de acogida). La recepción europea –en su regulación laboral, educativa y social- de los elementos básicos de la religión musulmana. La violencia de base existente en el islam, ya en sus orígenes, y las distintas interpretaciones de la jihad. Sus difíciles relaciones con la modernidad, al presentarse como una cosmovisión cerrada. La ambigüedad de muchos de sus posicionamientos. Las dificultades derivadas de la ausencia de una autoridad central. El auténtico papel de las mezquitas, en absoluto equiparables al de las iglesias cristianas. Todos estos problemas, y algunos otros, aquí se abordan desde un profundo conocimiento de las fuentes originales y la valoración positiva de la tradición cristiana, como bases imprescindibles para un diálogo constructivo.

Más allá de lo politically correct, Samir Khalil, jesuita egipcio autor de más de 20 libros y 500 artículos, especialista en islam y cristianismo oriental, proporciona en la entrevista (en realidad son 111 preguntas, junto a cinco breves apéndices), unas claves históricas, teológicas y sociopolíticas, que permiten afrontar con realismo el reto del impacto del islam en nuestra sociedad.

Pese a lo que pudiera pensarse, el formato elegido -entrevista- no resta valor a los juicios e informaciones vertidas. Así, las numerosas citas literales del Corán y de otros textos (tanto de fuentes cristianas, como legales europeas), todo ello ilustrado por concretas experiencias personales del autor (docente en prestigiosas universidades y centros especializados de Beirut, Belén, El Cairo y otras ciudades de todo el mundo), desmienten cualquier sospecha de superficialidad.

Frente a los tópicos relativistas e igualitarios del multiculturalismo, predominantes en los discursos mediáticos y políticos hoy día, la vía propuesta por este especialista –quien realiza además una atractiva exposición de los fundamentos del cristianismo- bien puede sentar las bases de un diálogo constructivo con esta fuerte identidad colectiva que, sin complejos, ya está presente entre nosotros.

Por Fernando José Vaquero Oroquieta

El Semanal Digital, 4 de octubre de 2003

El por qué de las reacciones islámicas al discurso del Papa en Ratisbona según el teólogo Olegario González de Cardedal

SALAMANCA, miércoles, 1 noviembre 2006 (ZENIT.org).- El teólogo Olegario González de Cardedal, uno de los teólogos de lengua española más conocidos en vida, considera que el impacto del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona no puede entenderse sin comprender el ambiente actual de tensión.

González de Cardedal, catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, asegura que las reacciones que tuvieron lugar tras la conferencia magistral del Papa, el 12 de septiembre, no habrían sido posibles «si no hubiera habido una atmósfera previa de tensión entre un Oriente que se siente explotado y un Occidente que se siente desafiado por el Islam».

El teólogo señaló, según recoge *Veritas*, algunos problemas de fondo, como «el problema de la caída de la natalidad en Europa, que se hace dependiente de la inmigración», la «pérdida de Europa de confianza en los valores religiosos y morales que la han sostenido, basándose ahora en una democracia sólo formal», y «el silencio de la cultura y la sociedad ante estas situaciones, el miedo de la palabra», entre otros.

Puso un ejemplo de «miedo de la palabra», en la conferencia que el teólogo pronunció el 30 de octubre en el paraninfo de la Universidad Pontificia de Salamanca: «en la Europa que clamó por la libertad de expresión cuando el caso de las caricaturas, prácticamente nadie salió en defensa del Papa en un principio».

Los occidentales, dijo, esperan de los musulmanes «un crecimiento en la historicidad de la

verdad y de la fe, que diversifiquen los órdenes de la realidad, que reconozcan los derechos, libertades y la dignidad de la persona, que superen la violencia y el terrorismo, y que comuniquen la fe en libertad, sin necesidad de dictaduras».

Por otra parte, el mundo islámico plantea a Occidente asuntos como «la reclamación de la dimensión religiosa de la existencia humana y la presencia pública de Dios, la coherencia de la existencia entera frente a la fragmentación que vivimos en nuestra sociedad, la importancia de la oración en la vida diaria, la reafirmación del ayuno en nuestra sociedad de la santidad, la aportación a los otros con la limosna, y la vuelta al origen, a lo fundacional, que es lo que significa su peregrinación a La Meca».

ZS06110101

Texto íntegro del discurso titulado "Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones", pronunciado por Benedicto XVI en el Aula Magna de la Universidad de Ratisbona, en el transcurso de su viaje apostólico a Alemania

"¡Ilustres señores, gentiles señoras!

Para mí es un momento emocionante estar nuevamente en la cátedra de la universidad y poder impartir una vez más una lección. Mi pensamiento vuelve a aquellos años en los que, tras un hermoso periodo en el Instituto Superior de Freising, inicié mi actividad de profesor académico en la Universidad de Bonn. En el año 1959 se vivían todavía los viejos tiempos de la universidad en que había profesores ordinarios. Para las cátedras individuales no existían ni asistentes ni dactilógrafos, pero en compensación se daba un contacto muy directo con los estudiantes y sobre todo entre los profesores.

Se daban encuentros antes y después de las lecciones en los cuartos de los docentes. Los contactos con los historiadores, los filósofos, los filólogos y también entre las dos facultades teológicas eran muy cercanos. Una vez al semestre había un 'dies academicus', en el que los profesores de todas las facultades se presentaban delante de los estudiantes de toda la universidad, haciendo posible una verdadera experiencia de 'universitas' --algo a lo que también ha aludido usted, señor rector, hace poco--: el hecho de que nosotros, a pesar de todas las especializaciones, que a veces nos impiden comunicarnos entre nosotros, formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones --estando así juntos también en la común responsabilidad por el recto uso de la razón--, hacía que se tratase de una experiencia viva.

La universidad, sin duda, estaba orgullosa también de sus dos facultades teológicas. Estaba claro que también ellas, interrogándose sobre la racionalidad de la fe, desarrollan un trabajo que necesariamente forma parte del 'todo' de la 'universitas scientiarum', aunque no todos podían compartir la fe, por cuya correlación con la razón común se esfuerzan los teólogos. Esta cohesión interior en el cosmos de la razón tampoco quedó perturbada cuando se supo que uno de los colegas había dicho que en nuestra universidad había algo extraño: dos facultades que se ocupaban de algo que no existía: Dios.

En el conjunto de la universidad era una convicción indiscutida el hecho de que incluso frente a un escepticismo así de radical seguía siendo necesario y razonable interrogarse sobre Dios por medio de la razón y en el contexto de la tradición de la fe cristiana.

Me acordé de todo esto cuando recientemente leí la parte editada por el profesor Theodore Khoury (Münster) del diálogo que el docto emperador bizantino Manuel II Paleólogo, tal vez durante el invierno del 1391 en Ankara, mantuvo con un persa culto sobre el cristianismo y el islam, y la verdad de ambos. Fue probablemente el mismo emperador quien anotó, durante el asedio de Constantinopla entre 1394 y 1402, este diálogo.

De este modo se explica el que sus razonamientos son reportados con mucho más detalle que las respuestas del erudito persa. El diálogo afronta el ámbito de las estructuras de la fe contenidas en la Biblia y en el Corán y se detiene sobre todo en la imagen de Dios y del hombre, pero necesariamente también en la relación entre las "tres Leyes" o tres órdenes de vida: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Corán.

Quisiera tocar en esta conferencia un solo argumento --más que nada marginal en la estructura del diálogo-- que, en el contexto del tema "fe y razón" me ha fascinado y que servirá como punto de partida para mis reflexiones sobre este tema.

En el séptimo coloquio (controversia) editado por el profesor Khoury, el emperador toca el tema de la "yihad" (guerra santa). Seguramente el emperador sabía que en la sura 2, 256 está escrito: "Ninguna constricción en las cosas de la fe". Es una de las suras del periodo inicial en el que Mahoma mismo aún no tenía poder y estaba amenazado. Pero, naturalmente, el emperador conocía también las disposiciones, desarrolladas sucesivamente y fijadas en el Corán, acerca de la guerra santa.

Sin detenerse en los particulares, como la diferencia de trato entre los que poseen el "Libro" y los "incrédulos", de manera sorprendentemente brusca se dirige a su interlocutor simplemente con la pregunta central sobre la relación entre religión y violencia, en general, diciendo: "Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo, y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas, como su directiva de difundir por medio de la espada la fe que él predicaba".

El emperador explica así minuciosamente las razones por las cuales la difusión de la fe mediante la violencia es algo irracional. La violencia está en contraste con la naturaleza de Dios y la naturaleza del alma. "Dios no goza con la sangre; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo.

Por lo tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas... Para convencer a un alma razonable no hay que recurrir a los músculos ni a instrumentos para golpear ni de

ningún otro medio con el que se pueda amenazar a una persona de muerte...".

La afirmación decisiva en esta argumentación contra la conversión mediante la violencia es: no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. El editor, Theodore Khoury, comenta que para el emperador, como buen bizantino educado en la filosofía griega, esta afirmación es evidente. Para la doctrina musulmana, en cambio, Dios es absolutamente trascendente.

Su voluntad no está ligada a ninguna de nuestras categorías, incluso a la de la racionalidad. En este contexto Khoury cita una obra del conocido islamista francés R. Arnaldez, quien revela que Ibn Hazn llega a decir que Dios no estaría condicionado ni siquiera por su misma palabra y que nada lo obligaría a revelarnos la verdad. Si fuese su voluntad, el hombre debería practicar incluso la idolatría.

Aquí se abre, en la comprensión de Dios y por lo tanto en la realización concreta de la religión, un dilema que hoy nos plantea un desafío muy directo. La convicción de que actuar contra la razón está en contradicción con la naturaleza de Dios, ¿es solamente un pensamiento griego o es válido siempre por sí mismo? Pienso que en este punto se manifiesta la profunda concordancia entre aquello que es griego en el mejor sentido y aquello que es fe en Dios sobre el fundamento de la Biblia.

Modificando el primer verso del Libro del Génesis, Juan comenzó el "Prólogo" de su Evangelio con las palabras: "Al principio era el logos". Es justamente esta palabra la que usa el emperador: Dios actúa con "logos". "Logos" significa tanto razón como palabra, una razón que es creadora y capaz de comunicarse, pero, como razón. Con esto, Juan nos ha entregado la palabra conclusiva sobre el concepto bíblico de Dios, la palabra en la que todas las vías frecuentemente fatigosas y tortuosas de la fe bíblica alcanzan su meta, encontrando su síntesis. En principio era el "logos", y el "logos" es Dios, nos dice el evangelista. El encuentro entre el mensaje bíblico y el pensamiento griego no era una simple casualidad. La visión de San Pablo, ante quien se habían cerrado los caminos de Asia y que, en sueños, vio un macedonio y escuchó su súplica: "¡Ven a Macedonia y ayúdanos!" (Cf. Hechos 16, 6-10), puede ser interpretada como una "condensación" de la necesidad intrínseca de un acercamiento entre la fe bíblica y la filosofía griega.

En realidad, este acercamiento ya había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios de la zarza ardiente, que separa a Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, afirmando solamente su ser, es, confrontándose con el mito, una respuesta con la que está en íntima analogía el intento de Sócrates de vencer y superar al mito mismo. El proceso iniciado hacia la zarza alcanza, dentro del Antiguo Testamento, una nueva madurez durante el exilio, donde el Dios de Israel, entonces privado de la Tierra y del culto, se presenta como el Dios del cielo y de la tierra, con una simple fórmula que prolonga las palabras de la zarza: "Yo soy". Con este nuevo conocimiento de Dios va al mismo paso una especie de ilustración, que se expresa drásticamente en la mofa de las divinidades que no son más que obra de las manos del hombre (Cf. Salmo 115).

De este modo, a pesar de toda la dureza del desacuerdo con los soberanos helenísticos, que querían obtener con la fuerza la adecuación al estilo de vida griego y a su culto idolátrico, la fe bíblica, durante la época helenística, salía interiormente al encuentro de lo mejor del pensamiento griego, hasta llegar a un contacto recíproco que después se dio especialmente en

la tardía literatura sapiencial.

Hoy nosotros sabemos que la traducción griega del Antiguo Testamento, realizada en Alejandría --la Biblia de los "Setenta"--, es más que una simple traducción del texto hebreo (que hay que evaluar quizá de manera poco positiva): es de por sí un testimonio textual, y un paso específico e importante de la historia de la Revelación, en el cual se ha dado este encuentro que tuvo un significado decisivo para el nacimiento del cristianismo y su divulgación.

En el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fundido con la fe, Manuel II podía decir: No actuar "con el logos" es contrario a la naturaleza de Dios.

Por honradez, en este punto es preciso anotar que, en la tardía Edad Media, en la teología se desarrollaron tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraposición al así llamado intelectualismo agustiniano y tomista, con Juan Duns Escoto comenzó un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó al final a la afirmación de que sólo conoceríamos de Dios la voluntas ordinata. Más allá de esta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual él habría podido crear y hacer también lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho.

Aquí se perfilan posiciones que, sin lugar a dudas, pueden acercarse a las de Ibn Hazm y podrían llevar incluso a la imagen de un Dios arbitrario, que no está vinculado ni siquiera a la verdad y al bien. La trascendencia y la diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien dejan de ser un auténtico espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inalcanzables y escondidas tras sus decisiones efectivas.

En contraposición, la fe de la Iglesia se ha atenido siempre a la convicción de que entre Dios y nosotros, entre su eterno Espíritu creador y nuestra razón creada, existe una verdadera analogía, en la que ciertamente las desemejanzas son infinitamente más grandes que las semejanzas --como dice el Concilio Lateranense IV en 1215--, pero que no por ello se llegan a abolir la analogía y su lenguaje.

Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos en un voluntarismo puro e impenetrable, sino que el Dios verdaderamente divino es ese Dios que se ha mostrado como el "logos" y como "logos" ha actuado y actúa lleno de amor por nosotros. Ciertamente el amor "sobre pasa" el conocimiento y es por esto capaz de percibir más que el simple pensamiento (Cf. Efesios 3,19); sin embargo, el amor del Dios-Logos concuerda con el Verbo eterno y con nuestra razón, como añade san Pablo es "lógico" (Cf. Romanos 12, 1).

Ese acercamiento recíproco interior, que se ha dado entre la fe bíblica y el interrogarse a nivel filosófico del pensamiento griego, es un dato de importancia decisiva no sólo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde el de la historia universal, un dato que nos afecta también hoy.

Considerado este encuentro, no es sorprendente que el cristianismo, no obstante su origen e importante desarrollo en Oriente, haya encontrado su huella históricamente decisiva en Europa. Podemos expresarlo también al contrario: este encuentro, al que se une

sucesivamente el patrimonio de Roma, ha creado Europa y permanece como fundamento de aquello que, con razón, se puede llamar Europa.

A la tesis, según la cual, el patrimonio griego, críticamente purificado, forma parte integrante de la fe cristiana, se le opone la pretensión de la deshelenización del cristianismo, pretensión que desde el inicio de la edad moderna domina de manera creciente en la investigación teológica. Si se analiza con más detalle, se pueden observar tres oleadas en el programa de la deshelenización: si bien están relacionadas entre sí, en sus motivaciones y en sus objetivos, son claramente distintas la una de la otra.

La deshelenización se da primero en el contexto de los postulados fundamentales de la Reforma del siglo XVI. Considerando la tradición de las escuelas teológicas, los reformadores se veían ante a una sistematización de la fe condicionada totalmente por la filosofía, es decir, ante un condicionamiento de la fe desde el exterior, en virtud de una manera de ser que no derivaba de ella.

De este modo, la fe ya no parecía como una palabra histórica viviente, sino como un elemento integrado en la estructura de un sistema filosófico.

La "sola Scriptura", en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal y como está presente originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto derivado de otra fuente, de la que tiene que liberarse la fe para hacer que vuelva a ser ella misma.

Kant siguió este programa con una radicalidad que los reformadores no podían prever. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso al todo de la realidad.

La teología liberal de los siglos XIX y XX acompaña la segunda etapa del proceso de deshelenización, con Adolf von Harnack, como su máximo representante. Cuando era estudiante y en mis primeros años como docente, este programa influenciaba mucho incluso a la teología católica. Tomó como punto de partida la distinción que Pascal hace entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

En mi discurso inaugural en Bonn, en 1959, traté de referirme a este asunto. No repetiré aquí lo que dije en aquella ocasión, pero me gustaría describir, al menos brevemente, lo que era nuevo en este proceso de deshelenización. La idea central de Harnack era volver simplemente al hombre Jesús y a su mensaje esencial, sin los añadidos de la teología e incluso de la helenización: Este mensaje esencial era visto como la culminación del desarrollo religioso de la humanidad. Se decía que Jesús puso punto final al culto sustituyéndolo por la moral. En definitiva, se le presentaba como padre de un mensaje moral humanitario.

La meta fundamental era hacer que el cristianismo estuviera en armonía con la razón moderna, es decir, liberarle de los elementos aparentemente filosóficos y teológicos, como la fe en la divinidad de Cristo y en Dios uno y trino.

En este sentido, la exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento restauró el lugar de la teología en la universidad: Para Harnack, la teología es algo esencialmente histórico y por lo tanto estrictamente científico. Lo que se puede decir críticamente de Jesús, es por así decir, expresión de la razón práctica y consecuentemente se puede aplicar a la Universidad en su

conjunto.

En el trasfondo se da la autolimitación moderna de la razón, expresada clásicamente en las "críticas" de Kant, que mientras tanto fue radicalizándose ulteriormente por el pensamiento de las ciencias naturales.

Este concepto moderno se basa, por decirlo brevemente, en la síntesis entre el platonismo (cartesianismo) y el empirismo, una síntesis confirmada por el éxito de la tecnología. Por un lado presupone la estructura matemática de la materia, y su intrínseca racionalidad, que hace posible entender cómo funciona la materia como es posible usarla eficazmente: esta premisa básica es, por así decirlo, el elemento platónico en el entendimiento moderno de la naturaleza.

Por otro lado, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, y en ese caso sólo la posibilidad de la verificación o falsificación a través de la experimentación puede llevar a la certeza final. El peso entre los dos polos puede, dependiendo de las circunstancias, cambiar de un lado al otro. Un pensador tan positivista como J. Monod declaró que era un convencido platónico.

Esto permite que emerjan dos principios que son cruciales para el asunto al que hemos llegado. Primero, sólo la certeza que resulta de la sinergia entre matemática y empirismo puede ser considerada como científica. Lo que quiere ser científico tiene que confrontarse con este criterio.

De este modo, las ciencias humanas, como la historia, psicología, sociología y filosofía, trataron de acercarse a este canon científico. Para nuestra reflexión, es importante constatar que el método como tal excluye el problema de Dios, presentándolo como un problema acientífico o precientífico. Pero así nos encontramos ante la reducción del ámbito de la ciencia y de la razón que necesita ser cuestionada.

Volveré a tocar el problema después. Por el momento basta tener en cuenta que cualquier intento de la teología por mantener desde este punto de vista un carácter de disciplina "científica" no dejaría del cristianismo más que un miserable fragmento.

Pero tenemos que decir más: si la ciencia en su conjunto no es más que esto, el hombre acabaría quedando reducido. De hecho, los interrogantes propiamente humanos, es decir, "de dónde" y "hacia dónde", los interrogantes de la religión y la ética no pueden encontrar lugar en el espacio de la razón común descrita por la "ciencia" entendida de este modo y tienen que ser colocados en el ámbito de lo subjetivo.

El sujeto decide entonces, basándose en su experiencia, lo que considera que es materia de la religión, y la conciencia subjetiva se convierte en el único árbitro de lo que es ético. De esta manera, sin embargo, la ética y la religión pierden su poder de crear una comunidad y se convierten en un asunto completamente personal.

Este es un estado peligroso para los asuntos de la humanidad, como podemos ver en las distintas patologías de la religión y la razón que necesariamente emergen cuando la razón es tan reducida que las preguntas de la religión y la ética ya no interesan. Intentos de construir la ética a partir de las reglas de la evolución o la psicología terminan siendo simplemente

inadecuados.

Antes de esgrimir las conclusiones a las que todo esto lleva, tengo que referirme brevemente a la tercera etapa de deshelenización, que aún está dándose. A la luz de nuestra experiencia con el pluralismo cultural, con frecuencia se dice en nuestros días que la síntesis con el Helenismo lograda por la Iglesia en sus inicios fue una inculturación preliminar que no debe ser vinculante para otras culturas.

Esto se dice para tener el derecho a volver al simple mensaje del Nuevo Testamento anterior a la inculturación, para inculturarlo nuevamente en sus medios particulares. Esta tesis no es falsa, pero es burda e imprecisa. El Nuevo Testamento fue escrito en griego y trae consigo el contacto con el espíritu griego, un contacto que había madurado en el desarrollo precedente del Antiguo Testamento.

Ciertamente hay elementos en el proceso formativo de la Iglesia antigua que no deben integrarse en todas las culturas, Sin embargo, las decisiones fundamentales sobre las relaciones entre la fe y el uso de la razón humana son parte de la fe misma, son desarrollos consecuentes con la naturaleza misma de la fe.

Y así llego a la conclusión. Este intento, hecho con unas pocas pinceladas, de crítica de la razón moderna a partir de su interior, no significa que hay que regresar a antes de la Ilustración, rechazando las convicciones de la era moderna.

Los aspectos positivos de la modernidad deben ser conocidos sin reservas: estamos todos agradecidos por las maravillosas posibilidades que ha abierto para la humanidad y para su progreso que se nos ha dado. La ética científica, además, debe ser obediente a la verdad, y, como tal, lleva una actitud que se refleja en los principios del cristianismo.

Mi intención no es el reduccionismo o la crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y su aplicación. Mientras nos regocijamos en las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, también podemos apreciar los peligros que emergen de estas posibilidades y tenemos que preguntarnos cómo podemos superarlas.

Sólo lo lograremos si la razón y la fe avanzan juntas de un modo nuevo, si superamos la limitación impuesta por la razón misma a lo que es empíricamente verificable, y si una vez más generamos nuevos horizontes. En este sentido, la teología pertenece correctamente a la universidad y está dentro del amplio diálogo de las ciencias, no sólo como una disciplina histórica y ciencia humana, sino precisamente como teología, como una profundización en la racionalidad de la fe.

Sólo así podemos lograr ese diálogo genuino de culturas y religiones que necesitamos con urgencia hoy. En el mundo occidental se sostiene ampliamente que sólo la razón positivista y las formas de la filosofía basadas en ella son universalmente válidas.

Incluso las culturas profundamente religiosas ven esta exclusión de lo divino de la universalidad de la razón como un ataque a sus más profundas convicciones. Una razón que es sorda a lo divino y que relega la religión al espectro de las subculturas es incapaz de entrar al diálogo con las culturas.

Al mismo tiempo, como he tratado de demostrar, la razón científica moderna con sus elementos intrínsecamente platónicos genera una pregunta que va más allá de sí misma, de sus posibilidades y de su metodología.

La razón científica moderna tiene que aceptar la estructura racional de la materia y su correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el que se basa su metodología.

Incluso la pregunta ¿por qué esto tiene que ser así? es una cuestión real, que tiene que ser dirigida por las ciencias naturales a otros modos y planos de pensamiento: a la filosofía y la teología. Para la filosofía y, si bien es cierto que de otra forma, para la teología, escuchar a las grandes experiencias y perspectivas de las tradiciones religiosas de la humanidad, de manera particular las de la fe cristiana, es fuente de conocimiento; ignorarla sería una grave limitación para nuestra escucha y respuesta.

Aquí recuerdo algo que Sócrates le dijo a Fedón. En conversaciones anteriores, se habían vertido muchas opiniones filosóficas falsas, y por eso Sócrates dice: "Sería más fácilmente comprensible si a alguien le molestaran tanto todas estas falsas nociones que por el resto de su vida desdeñara y se burlara de toda conversación sobre el ser, pero de esta forma estaría privado de la verdad de la existencia y sufriría una gran pérdida".

Occidente ha estado en peligro durante mucho tiempo a causa de esta aversión, en la que se basa su racionalidad, y por lo tanto sólo puede sufrir grandemente.

Hace falta valentía para comprometer toda la amplitud de la razón y no la negación de su grandeza: este es el programa con el que la teología anclada en la fe bíblica ingresa en el debate de nuestro tiempo. "No actuar razonablemente (con 'logos') es contrario a la naturaleza de Dios" dijo Manuel II, de acuerdo con el entendimiento cristiano de Dios, en respuesta a su interlocutor persa. En el diálogo de las culturas invitamos a nuestros interlocutores a encontrar este gran 'logos', esta amplitud de la razón. Es la gran tarea de la universidad redescubrirlo constantemente."

