

Editorial

El presente número de “Consonancias” aborda una temática de gran actualidad, tanto desde el punto de vista teórico como práctico, a saber, la del diálogo interreligioso y su situación en Medio Oriente, con especial referencia al Reino de Arabia Saudita. Los dos artículos que presentamos nos ayudan a mirar en perspectiva y a pensar interdisciplinariamente lo que está en juego como cuestión de fondo –más allá de la dimensión periodística y mediática del tema– en acontecimientos que preocupan e interesan al mundo entero y en particular a la Iglesia. La Universidad es sin duda el lugar más apropiado para llevar adelante una reflexión de esta índole –no coyuntural sino esencial– centrada de manera no exclusiva pero sí primordial en el diálogo de la ciencia política con la teología. Es por este motivo que lo publicamos en “Consonancias”.

El primer texto tiene por autor al Lic. Luis D. Mendiola, funcionario de carrera del Servicio Exterior de la Nación, que se desempeñó como Embajador ante Arabia Saudita entre 1996 y 2005. Actualmente participa en encuentros del Centro de Estudios Internacionales de la UCA, que dirige el Prof. Vicente Espeche Gil, consejero del IPIS. En su artículo sobre la crisis en Medio Oriente –que presenta en forma de “Apuntes”– el autor analiza el caso emblemático del Reino de Arabia Saudita, que por las condiciones que reúne, resulta una suerte de paradigma de dicho conflicto. En efecto, el impacto de la modernización, que en este caso viene de la mano de la ingente riqueza económica generada por el petróleo, con la cultura arabo-islámica de cuño conservador, plantea al Reino Saudita un desafío sin precedentes. En general, las respuestas a dicho desafío están inspiradas por el temor a sufrir una secularización del Islam, adquiriendo la dinámica de la resistencia ante la modernidad occidental, más que de conquista. La matriz religiosa islámica de Arabia se expresa de modo eminente en la afluencia cada vez mayor de musulmanes que cumplen con el precepto de realizar, al menos una vez en la vida, su peregrinación a la Meca. Pero el sentimiento desesperado ante el avance de la forma de vida occidental, considerada por el núcleo duro de esa cultura, pervertida, genera formas de violencia fundamentalista, como las que se manifestaron en el atentado del 11 de setiembre de 2001. El autor de estos apuntes, conocedor profundo de la cultura arabo-islámica del Reino, propone algunas condiciones que harían más viable el diálogo intercultural e interreligioso con Occidente. Finalmente ofrece al lector una bibliografía fundamental para continuar el ahondamiento de su análisis, acompañando las indicaciones con sugestivos comentarios y reflexiones.

El segundo artículo pertenece a Alejandro M. Lamberti, doctor en Teología por la Universidad Gregoriana (Roma) con una tesis sobre el pluralismo religioso. Coordina el área “Religiones y Política” del Centro de Estudios Internacionales (UCA) y es miembro del IPIS. En su contribución a este número de Consonancias, nos ofrece una perspectiva general y puesta al día de la Teología cristiana de las religiones, para luego entrar en diálogo con el artículo del Lic. Mendiola, y esbozar un ejercicio de lectura teológica del conflicto en Medio Oriente. Haciéndose eco de algunos interrogantes que quedan abiertos en el primer artículo y a los que busca ofrecer una respuesta, realiza su lectura procurando evidenciar las implicancias políticas de raigambre teológica que animan el conflicto. De esta manera surgen indicaciones valiosas para comprender mejor la problemática estudiada y, habiéndose formulado las preguntas de fondo, poder elegir estrategias de encuentro y diálogo fecundas.

Pbro. Dr. Fernando Ortega
Director

Religión y Política: un paradigma emblemático. Apuntes sobre Arabia Saudita.

Luis D. Mendiola

Introducción

Aún antes del 11 de setiembre de 2001 la cuestión de la religión en la política era un factor cada vez más relevante. La emergencia de diversos fundamentalismos –no sólo el islámico– impulsó la introducción de este factor de manera cada vez más preponderante. Sin embargo, el 11 de setiembre significó un salto de categoría, el alcance de un punto de masa crítica. Pocos acontecimientos en la historia contemporánea han sido tan dramáticos e impactantes. Desde entonces, la sucesión de hechos transformó el escenario mundial y, en especial, el mundo islámico. Más aun: nos ha obligado a modificar el modo de ver las cosas, los análisis, los contenidos y las proyecciones en casi todos los órdenes.

Quizá la razón más profunda y significativa de por qué ha sido así, es porque la cuestión de la importancia de la religión –hasta entonces relativamente novedosa en la política interna e internacional– se tornó evidente hasta encandilar u obnubilar los primeros análisis. Hoy, a más de cinco años del aquel día fatídico, está instalada de manera inamovible en casi cualquier análisis político.

La mayoría de los protagonistas eran sauditas. Esto arrojó luz inmediata sobre aquel país, aunque luego los hechos derivados tomaron otra dirección y hasta otro cariz. Sin embargo, a pesar de que se han multiplicado los análisis sobre Arabia Saudita, sobre su sociedad y su gobierno, ellos merecen todavía una mayor profundización, un intento de comprensión más realista, menos prejuicioso y sobre todo, de buena fe. Comprender la incidencia del factor religioso en esa realidad sin caer en conclusiones erradas mejorará la posibilidad de un diálogo relevante y significativo, no sólo con esa sociedad, sino –por extensión– con el Islam en general. Estos apuntes, entre otras cosas, pretenden ir en esa dirección.

Política y Religión. El impacto de la modernización. El caso saudita.

El proceso iniciado el 11 de setiembre afectó a la sociedad y al régimen saudita más de lo que suele admitir o creer. Aunque continuó siendo muy conservador y no registró cambios de rumbo o de conducta dramáticos, el golpe del terrorismo dirigido hacia el propio régimen, inició, a partir de 2003, un proceso cuyas consecuencias comenzaron a notarse poco tiempo después.

El régimen saudita, que mantuvo su solidez, su estabilidad y equilibrio internos, comienza entonces a registrar leves pero perceptibles cambios, que son expresión de transformaciones de su sociedad no menos notables. El hecho que el mundo externo –no árabe, no islámico, no tradicional y en definitiva, moderno– comience a hacer mella en el seno de costumbres arraigadas y en apariencia inamovibles, es evidente. La educación generalizada –para los varones y también para las mujeres– sumada a la expansión de la televisión externa (cada vez más notoria en las grandes ciudades), a la exponencial e imparable extensión de internet, y a un mayor interés por temas públicos –de la economía, la sociedad y también de la política– hace que los “nuevos sauditas” (más de la mitad de la población tiene menos de veinte años), ahora urbanos, alfabetizados y en búsqueda cada vez más intensa de trabajos que sustituyan a los extranjeros (un cuarto de la población total), tengan con seguridad un rol a cumplir en la sociedad muy distinto al de sus padres y

abuelos, es decir, apenas una o dos generaciones antes. La percepción de este gran cambio, que ya se transmite a las conductas individuales, no necesariamente viene de afuera: son los propios sauditas quienes se dan cuenta, y, entre temor, zozobra, dudas y resistencias, tratan de afrontar las consecuencias. Es decir que la percepción –con la que se contaba hasta no hace mucho– de la supuesta inamovilidad y conservación del régimen, de la mera manifestación de rechazo al cambio, ya no basta para explicar las cosas y pronosticar el futuro.

Un criterio muy instalado afirma que los períodos de afluencia económica –y se transcurre, desde 2003, por uno nuevo de ellos, a partir del alto precio del petróleo que eclosionó ese año e hizo pico este año 2006– adormecen o aquietan el cambio, pues provocan una especie de comodidad y satisfacción en el hartazgo. Sin embargo, esta vez, la coincidencia con conflictos de gravedad perentoria en derredor, más graves aún que los del pasado; las amenazas de inestabilidad que demostró el terrorismo interno (aunque ya controlado y aplacado) y las latentes amenazas de guerra –en el caso que Irán siga a Irak– se suma a los cambios que indicamos más arriba, para provocar reacciones muy diferentes a las de otras épocas, tanto en el régimen político como en la sociedad en su conjunto.

Aunque conserve una monolítica y –en apariencia– dura fachada, el *establishment* saudita es bien consciente –y percibe con más claridad de lo que evidencia– que los ya conocidos expedientes del pasado son ahora insuficientes, y que no basta con censurar, reprimir y contener. Dentro de incontenibles disputas internas por la aplicación de interpretaciones y criterios de acción francamente contrapuestos, se abren paso avances y afirmaciones de contenidos que parecían impensables hasta antes del atentado a las Torres Gemelas. La prensa escrita, por ejemplo, cuyos contenidos eran irrelevantes y no gozaban de la atención del público, ha experimentado, por una parte, una apertura e incorporación de temas, y, por otra, un talante francamente más dispuesto a escribir en una forma parecida a la prensa de otros países (los vecinos, pero también otros países islámicos no árabes, e incluso los europeos), que no existía hace seis o siete años atrás. Poco a poco se ha venido incorporando una nueva clase dirigente que no se ocupaba antes de los asuntos públicos (sino sólo de los privados), “una nueva burguesía” –diríamos con nuestros criterios– que puja por adquirir más espacio, más relevancia y, finalmente, más poder. Aunque no tenga aun expresión “democrática” (es decir, aunque no sea electa, sino nombrada desde el poder) es claro que ejerce un creciente control de gobierno e intenta que se consolide cierta “*accountability*” de, al menos, una parte de las decisiones públicas. A esto se suma que el uso de los ingentes beneficios financieros que produce el petróleo (en términos nominales, el PBI de 2006 duplicará al de 1998) ya no se desbaratan, no se malgastan o se pierden, como ocurrió con buena parte de lo recibido en los dos períodos previos. En síntesis, cambió la ecuación, sus términos y por consiguiente su conclusión y sus consecuencias. Pero no estamos haciendo sólo un análisis económico o sociológico, sino mas bien ideológico-político y cultural.

Puede decirse que una cierta “matriz”, a la que se estaba habituado, luce hoy distinta. Ocurrió un sensible cambio interno, que la aparente, engañosa, “quietud” conservadora de la forma de vida saudita no dejó entrever. Las proyecciones que extrapolan tendencias a futuro, por ejemplo, pueden ser no menos engañosas que la “quietud”. Podemos atrevernos a deducir, por ejemplo, que el alto índice de crecimiento vegetativo de la población disminuirá dramáticamente, más aún de lo que se registró en poco tiempo en los países mediterráneos europeos; que las familias ya no serán prolíferas como antes; que las mujeres no se quedarán más quietas, sin hacerse notar públicamente, y que las nuevas

generaciones adquirirán (en buena medida ya lo hicieron) modalidades, estilo de vida, proyectos y perspectivas muy diversos a los de sus padres. En suma, que el conservadurismo costumbrista se resquebrajará, y que hasta puede llegar a sobrevenir una especie de aquello que se llamó hace una generación atrás en España, el “destape”. Esto no puede asegurarse, pero tampoco descartarse.

Lo que quizá no se haya notado tanto –de allí una percepción engañosa– es el triunfo de una premisa aceptada en otras latitudes pero que se pretendió no aplicable en este tipo de cultura, a saber, que finalmente el cambio material provoca, insta y lleva casi inevitablemente al cambio cultural. Al igual que en el mundo occidental europeo, hace dos generaciones, o que en el asiático, de una generación al presente, la afluencia económica cambia profundamente una sociedad, transforma su cultura propia interna y se introduce en todos los intersticios, aún en los más inimaginables, como por ejemplo, el religioso.

Eso es precisamente lo que teme y rechaza el “ulema” –el *establishment* religioso-cultural-social-político (para no dejar nada excluido)– en Arabia Saudita. Dado que para este relativamente nuevo país (apenas puede decirse que alcanza a un siglo, si se es muy generoso dos siglos), cuyo núcleo es, desde sus comienzos, la esencia misma de un régimen cerrado, estrictísimo, muy poco tolerante y poco o nada flexible, la “invasión” desde fuera –no sólo de las personas, sino incluso de las cosas de carácter netamente cultural– es juzgada como una amenaza a la existencia misma de la sociedad, de sus principios y, finalmente, de la religión, y no sólo para sí sino para todo el Islam. En otras palabras: si el núcleo duro espiritual-ideológico del Islam en Arabia Saudita es amenazado, todo el Islam corre peligro.

Este síndrome, el de considerarse a sí mismos la esencia y contenido más “puro” del Islam, es lo que usualmente calificamos como fundamentalismo, pero en todo caso no siempre, ni fatalmente, debería juzgárselo como si fuera sólo o necesariamente violento, ni sólo o necesariamente “conquistador”. El afán que predomina es, en cambio, proselitista, y lo es en una medida que pocos alcanzan a percibir en su verdadera magnitud. Si hay algo que ha favorecido la amplia disponibilidad de medios ha sido precisamente la difusión del Islam, aunque el éxito real de tal tarea, es decir, el lograr convencer a otros –sobre todo de otras culturas e idiomas (africanos y asiáticos)– no se corresponde en absoluto con el esfuerzo. Es decir que la influencia económica –y por derivación, también política– del Reino saudita es vastísima, pero no se corresponde en igual medida con la conversión a la particular rama o forma de Islam que pretende difundir. Existe en ese punto un neto desgaste. Para insistir: el *whahabismo* interno, propio del Reino, no es fácilmente transferible –a pesar de la influencia económica y política– a otras realidades culturales. En cierto modo, al demonizarlo, se ha hecho del *whahabismo* una fantasía más que una realidad. Lo mismo es aplicable a la supuestamente inagotable fuente de divisas que alimentaría –así se cree– casi en su totalidad a cuanto grupo terrorista se mueve en latitudes, países y realidades políticas diversas.

Si bien existieron corrientes de financiación que reconocen su origen en el Reino saudita, deben especificarse al menos tres puntos: primero, que no es una fuente “oficial” del régimen, en cuanto tal, la que provee fondos, sino unas cuantas (no tantas) de carácter privado, poco o nada controladas hasta el 11 de septiembre. Segundo, que las cantidades nunca fueron preponderantes y decisivas, ni alcanzaron a todos los variadísimos grupos de agitación y acción; y tercero, que su éxito real, como motor y combustible del terrorismo, estuvo lejos de ser decisivo. A esto se suma que luego del atentado, debido a una efectiva

presión de EE.UU. sobre el régimen, el control sobre el movimiento financiero hizo que quedara sumamente limitada la llegada de nuevas remesas a cualquier lugar o grupo.

Hay que destacar, sí, una influencia adicional sin duda notable e importante del Reino en el ámbito global del Islam, influencia que se suele desconocer o a la que no se le adjudica la real importancia que tiene. Consiste en la extraordinaria difusión, creciente importancia e influencia aglutinante de la práctica del “*HAJJ*”, la peregrinación mayor que todo musulmán está obligado a realizar al menos una vez en la vida, si sus medios se lo permiten. Y se trata de una cuestión de conciencia, no de cálculo. Si hubo algún hecho en que Arabia Saudita transformó su posición e influencia en el mundo islámico, fue, sin duda, éste. Antes de la riqueza del petróleo, los que peregrinaban anualmente eran, en promedio, entre treinta y cuarenta mil musulmanes. Pocas veces hubo picos mayores, que no alcanzaban en todo caso a setenta mil. Desde hace una generación, con la primera afluencia financiera, pasaron a cifras entre 150 a 200 mil. Hoy, superan los dos millones y medio, sólo para el *HAJJ*. Si se suman los arribos a lo largo de todo el año, superan los seis millones, que no son turistas. Arabia Saudita controla –con las visas, con un sistema de cuotas por países en función de su población– cuántos y quiénes llegan. Semejantes masas de hombres, mujeres, ancianos y niños, procedentes de más de 120 países distintos y de no menor cantidad de lenguas y etnias, mayoritariamente pobres, representan un ejercicio de atención, cuidado y manejo monumentales. Un ministerio específico se ocupa de ellos. A ello se suma el no menos monumental engrandecimiento de las grandes mezquitas de las dos ciudades santas, la Meca y Medina, totalmente distintas a lo que eran cuarenta años atrás. Se invirtieron decenas de miles de millones de dólares, y continúan siendo invertidos con el objeto de llegar a duplicar (aunque parezca increíble) la cifra en los próximos 10 años. No hay en el mundo un ejercicio religioso más masivo, variado en pueblos, lenguas y etnias que pueda ni remotamente compararse. Y, debe agregarse, tan sentido, aglutinante y significativo. Merece ser observado atentamente y estudiado profundamente. Pero por sobre todo, merece y debe ser respetado, algo que casi nunca se hace –más bien, ocurre lo contrario. El espectáculo (como se lo observa en televisión) de La Meca, en el momento culminante del “*HAJJ*”, cuando la Gran Mezquita aloja más de un millón de peregrinos que se turnan con el otro millón que los sigue, no tiene igual.

El futuro de un posible diálogo

Como se trata de apuntes y aproximaciones –una especie de elenco o *tour d'horizon* de cuestiones pendientes y actuales, un *brain-storm* para provocar– es válido proponer un repaso, aunque parezca sin orden ni jerarquía, de lo que creemos tener entre manos. Quizá lo perentorio del drama, o mejor aún, el miedo al futuro –factor que siempre juega un papel, aunque cueste reconocerlo– nos obliga a este ejercicio que nos debemos de larga data. Al fin y al cabo sólo la epocal catástrofe de la *Shoá* forzó el cambio en la actitud y la visión hacia el judaísmo. Es de esperar que no sea necesaria otra Guerra Mundial (de la que algunos ya hablan), para cambiar y superar prejuicios y distorsiones que perduran desde siglos. Conocer al otro, conocerlo bien, de buena fe, es imprescindible, no aleatorio, y buena parte de los errores mutuos, nuestros y de ellos, son largamente adjudicables a esa falta de mejor conocimiento de sí mismos y del otro.

Podríamos, por ejemplo, hacer el ejercicio de despejar las incógnitas de los “miedos cruzados”, o sea, los que nos adjudicamos mutuamente como la mayor amenaza de una a la otra parte, según las respectivas versiones fundamentalistas. Desde ese ángulo quizá veríamos que los respectivos peligros sospechados son más imaginarios que reales, que

existe un margen más amplio, un espacio razonable para construir medidas de confianza mutua, que trascienden lo político e ideológico y alcanzan un nivel filosófico y religioso.

Así como, luego de la Segunda Guerra Mundial, se corrigieron –sólo en parte, admitamos– los gruesos y trágicos errores del colonialismo más recalcitrante, quedan todavía por plantear y resolver no pocas hipótesis de conflicto del reciente pasado y de la actualidad. Aún persiste en el mundo islámico en general –casi ningún país es inmune a esto, y no depende de etnia, cultura o idioma– la sospecha de que la política de poder, de predominio militar, político e ideológico –además del económico– oculta una amenaza aún mayor, a saber, la pura y directa supresión de culturas, la banalización, mediatización y neutralización del factor identificador común, que para ellos es indistinguible de la religión islámica. Más temida que la supuesta “conquista” de las recordadas cruzadas es la idea de que el Islam termine pareciéndose al cristianismo, tal como se lo percibe en sus formas y expresiones actuales, las que, a decir verdad, lucen bastante devaluadas en el mundo occidental. No ya las culpas por las atrocidades cometidas (que por más que se pretenda, no logran desvincularse de la raíz, al fin cristianas, de nuestras sociedades), sino, más grave aún, el fenómeno –evidente para la percepción islámica– del abandono liso y llano de las creencias religiosas, y la adopción militante –hasta prepotente– de un ateísmo totalizante, cada vez más extendido y preponderante en todo Occidente.

En sus más notorias consecuencias –siempre según la percepción del otro– la pérdida del sentido ético o moral en muchos órdenes es visto como una amenaza si lograra penetrar y extenderse en el Islam. En otras palabras, se teme que al Islam le ocurra lo que ya le pasó al cristianismo, que se ha tornado casi irrelevante. Tal “peligro” es más sentido, incluso, que el pretendido afán de conquista “cruzada” desde la visión fundamentalista.

La contrapartida, desde la visión “occidental”, es similar, pero contraria. El discurso más extremista de ciertos sectores islámicos, sobre todo en Europa –aún más que en Medio Oriente o Irán– es percibido como una amenaza directa a los valores esenciales, básicos, producto de los últimos cuatrocientos años de lucha y educación, en los que los valores cristianos fueron adaptados a filosofías e ideologías –y a políticas derivadas de ellas– fruto de todo lo cual es no sólo el estilo y calidad de vida, el crecimiento económico y social, sino, por sobre todo, la mayor libertad y la mayor justicia. Semejante amenaza, la del peligro de perder lo más esencial, resulta intolerable. En realidad, es difícil concebir que llegue un momento en el que pueda cederse ante la amenaza, a pesar de algunos signos casi absurdos que hoy se ven a diario en Europa, que pretenden hacerlo creer. Por su parte, desde una visión islámica, no podría tolerarse que alcance al Islam la amenaza insidiosa análoga a la de la descristianización y del ateísmo. En otras palabras, resulta intolerable que las sociedades y culturas islámicas lleguen a sufrir un proceso de “desislamización”, semejante a la “descristianización” que ya ocurrió en Occidente con el cristianismo.

Ahora bien, podemos hacernos la pregunta (lo cual no es necesariamente evidente): ¿cuál de los dos “peligros”, percibidos desde cada parte, es el mayor? Si nos atenemos a tendencias “duras”, el de la “desislamización” resulta más lógico, aunque las alarmas desde la percepción en “occidente” resulten las contrarias. A pesar de resistencias que son aisladas e inconsistentes, la fuerza incontenible de la globalización, el proceso de cambios trascendentales, realmente acelerados y paradigmáticos en todos los órdenes –científico, tecnológico, lingüístico, filosófico, ideológico, económico, social (la lista es interminable)– hacen que se los perciba como una fatalidad insalvable. Además, hay muchos ejemplos del

reciente pasado, luego de la Segunda Guerra Mundial, que incluyen a países y culturas del propio Islam.

Parafraseando a Jorge Manrique (“¿Qué se hizo del Rey Don Juan?”) pero a escala universal y realmente mayúscula, cabría ver los ejemplos que sucedieron y ocurren aún ante nuestros ojos. Una a una, grandes culturas, que subsistieron siglos, que parecían incólumes, fueron y aún hoy son arrasadas por un cambio que las está literalmente terminando. De Japón, China, India, queda ya poco de lo que fueron hasta hace no más de dos generaciones. De la Unión Soviética, de la que se temió todo, considerada “bloque”, queda apenas algo de recuerdo, no mucho. Las culturas, llamémoslas “menores” –en tiempo, espacio e influencia– en otros continentes (América, África) hay que estudiarlas ya desde la antropología y la arqueología. Y en el propio Islam, luego de la Primera Guerra Mundial, el cambio, la transformación y la pérdida de identidad han sido más la norma que la excepción, a pesar de las resistencias e incluso del pretendido “resurgimiento” en los últimos cuarenta años. Prácticamente el único punto de reversión de tendencia registrable es el demográfico: los islámicos en el mundo se duplicaron en menos de dos generaciones, aunque en términos relativos no varió la proporción respecto de la población total del mundo. En ese sentido, es la única religión que, parcialmente, se sostuvo; todas las demás decayeron, algunas en términos sólo relativos, no pocas incluso en términos absolutos: son hoy notoriamente menos que antes.

Una relativa –sólo relativa– ventaja adicional del Islam es que hoy es más amplia su difusión territorial, dado que ha crecido dramáticamente en África, sobre todo. Pero todo esto resulta poco ante los otros cambios, realmente trascendentales –desde los puramente materiales hasta los intelectuales y espirituales– que están unificando, igualando y estandarizando al mundo. Una primera conclusión, sólo preliminar, hipotética, no definitiva, podría ser que el llamado fundamentalismo –no sólo el islámico, sino también cualquiera de los otros vigentes– *es más una forma de resistencia que de conquista*. En el caso del Islam, al percibir al otro –es decir, a “nuestra” parte, a lo que se acepta como “occidente”– como el gran peligro, el refugio en el extremismo maximalista, incluso con pretensión de conquista –basada en la acusación de ser decadente y perverso– resulta un expediente desesperado. Este sentimiento de desesperanza y fatalidad ante el supuesto avance arrollador –inevitablemente conquistador– de la forma de vida considerada pervertida, decadente, sin Dios, es el “núcleo duro” de diversas formas de fundamentalismo –incluso dentro del mismo occidente– más importante en contenido que otras percepciones, como las de conquista (ya dicha), la de injusticia acumulada, la del resentimiento por las diferencias cada vez más evidentes, la del orgullo de la propia historia. Y el sentir temor ante Occidente puede hacer referencia también a algunas de las formas adquiridas por el multiculturalismo, como el relativismo de valores.

El mayor miedo –el predominante en Occidente– es el miedo físico, material, concretamente medible en hechos y consecuencias; y no el otro miedo, el de una “conquista” ideológica, religiosa, política. Se teme al terrorismo en todas sus variadas expresiones –hay muchas– y a sus eventuales consecuencias materiales en términos de perjuicios económicos, daños físicos, guerras y demás. El temor a la pérdida de identidad –como el de “conquista” por parte del otro– es poco notable, existe sólo en círculos especializados, no en el gran público. El terrorismo, en cualquiera de sus diversas vertientes y formas, aprovecha bien este miedo físico, material y se hace fuerte ante él. Enfrenta ese miedo con una disposición al sacrificio propio, de matriz ideológico-religiosa, que hasta ahora le ha rendido pingües resultados. Occidente no quiere padecer más daños,

y menos aún el miedo. Su premisa es la contraria. Considera el “sacrificio” un mito del irracionalismo, algo superado. Lejos quedó lo sufrido y padecido hasta no hace mucho tiempo –el límite temporal fue más la primera que la segunda Guerra mundial– y su exaltación suprema: los altares de la Patria, cenotafios y soldados desconocidos prevalecieron luego de 1918, no luego de 1945. Más aun: la memoria de aquellos dos gigantescos, horrorosos conflictos, debe hoy ser impulsada desde los Estados. Las sociedades, más bien, rehúsan las memorias. Hoy, sólo dos o tres generaciones después, en muy pocos países están presentes aquellos conflictos. Es así que resultan difíciles de evocar y ejemplificar como posibles reiteraciones, y la “huida de la memoria” –llamémosla así– es el mayor indicador ideológico, psicológico, sociológico y hasta moral. Sobre todo para Europa, es casi políticamente incorrecto plantear el espíritu de Munich (es decir, contra él, contrario a ceder al chantaje) u otros momentos similares. El afán de “diálogo” –sin duda positivo, moralmente ineludible– no se anima a establecer pautas, por temor a ofender o por temor al fracaso.

Un “diálogo” sin convicción de lo que se defiende –la huida de la memoria, que abarca el periodo de la post-guerra fría, y el del relativismo multiculturalista– no despierta respeto en la otra parte, es decir, en el Islam. ¿Por qué respetarían a quienes aparecen inseguros de sí mismos? Y como alternativa de interlocutor, ¿por qué respetar a quien no pretende siquiera empezar a dialogar, sino sólo imponer por la guerra su ideología?

Es posible que en el Islam se encuentre un interlocutor con quien establecer el diálogo. De hecho, este ya existe, en parte. Pero se está lejos aún de encontrarse con el núcleo duro, es decir, con quienes rechazan lo esencial de Occidente, porque no lo creen legítimo, lo sospechan de mala fe y, peor de todo, no respetan su convicción.

El papado, en la persona de Juan Pablo II, estuvo dotado de condiciones de respetabilidad (convicción, buena fe). Pero a pesar de todo su esfuerzo no alcanzó a plasmar plenamente su objetivo y no fue suficientemente acompañado por el laicado, católico o no. Benedicto XVI tiene que hacer un esfuerzo aún mayor, y parece necesitar otro tipo de apoyo externo.

¿Qué “condiciones” serían necesarias en la otra parte –en el Islam– para el diálogo? Es una pregunta mayúscula, de las más difíciles de plantear y resolver. Desde ya, la buena fe es no menos exigible, a la par de la coherencia ideológica, descartada la convicción, por obvia.

Pero al plantearnos las “condiciones” para los islámicos no podríamos menos que hacer otro tanto para las otras partes (más de una). La complejidad se profundiza. Empecemos ante todo, por establecer una premisa que esté por encima de las partes, sean estas dos o tres (según Ernest Gellner). Personalmente, adhiero a lo enunciado por Hans Küng en cada uno de sus tres libros –incluido el último, sobre el Islam– que reza así: “No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones si no se investigan los fundamentos de las religiones”. ¡Menuda tarea, si la hay, esta última! El mero investigar, como quiere Küng, los fundamentos, demandaría un ejercicio mayúsculo, no porque el trabajo no esté ya, en buena medida, hecho, sino por que carece aún, básicamente, de la anuencia o aceptación de los resultados desde la otra parte. En otras palabras: desde Occidente existen ya trabajos amplios y profundos (ver en la bibliografía algunos de ellos) sobre el Islam, pero ello no implica que estos sean válidos o aceptables para los islámicos, en caso de ser conocidos, lo cual no siempre es el caso. Igualmente –aunque sean mucho menos

conocidos, por carencia de traducción– no dejan de existir trabajos analíticos o de juicios de valor, desde el Islam, respecto de Occidente o de las religiones que más lo representan.

Lo que evidentemente falta –y se podría comenzar por proponer hacerlo en algunos lugares emblemáticos en el mundo que las religiones comparten: Jerusalén, Estambul o Roma por ejemplo– es un entrecruzamiento de juicios mutuos, sobre cómo interpreta cada parte el juicio que la otra tiene de ella; una especie de “*clearing*” de juicios de valor de los unos sobre los otros. Esto, que puede parecer obvio, no es tan fácil ni sencillo, y no sólo por carencia de traducciones y la distancia de los idiomas. Mucho mayor que esa valla, ya notable, es el mutuo prejuicio (reitero: mutuo) sobre el trabajo intelectual del otro, en la interpretación de sí. Es decir, cada parte no conoce bien y mucho menos valoriza lo que la otra cree, opina o juzga de ella. Pero más allá de que alguna vez se produzca semejante ejercicio de “*clearing*” del juicio (pongámoslo así: “¿Qué creo, estimo y juzgo yo, acerca del análisis, opinión y juicio que el otro hace de mí?”), es deseable, al menos, que se logre una suspensión de mutua agresividad o acoso, una especie de “tregua” que apunte más a lo espiritual que a lo meramente intelectual o material, que confíe en lo que acomuna al genero humano: la hermandad, desde un mismo Padre. Si hubiera un principio, una esencia de buena fe, esto no debería ser imposible. Al fin y al cabo, esa fue la gran intuición –podría decirse, revelación– subyacente en la propuesta magnánima, universalista como pocas, sin duda ecuménica, de Juan Pablo II hace veinte años, de orar todos en Asís. Por eso (y por tantas otras iniciativas no menos inspiradas) es que el Papa fue tan solemne y sentidamente despedido al fallecer en 2005, en especial por muchos de los islámicos que concurrieron a Roma. Ese fue sin duda un signo de nuestros tiempos.

Como antecedentes no tan lejanos, entre los cristianos mismos (protestantes y católicos, ortodoxos y católicos), es sabido que una especie de “*clearing*” parecido –en materia teológico-filosófica– data de no hace mucho tiempo, luego de la Segunda Guerra Mundial. Antes, las corrientes de estudio, análisis y juicios mutuos cruzados corrían por vías separadas, sin entrecruzamientos. Sólo luego del Concilio Vaticano II se consolidó y avanzó con firmeza en este imprescindible ejercicio, que culminó con el reconocimiento de Martín Lutero, en 1986, por Juan Pablo II. ¿No será necesario una revalorización, un cambio profundo de juicios de valor –que fueron casi siempre negativos– del profeta del Islam, Mahoma? En una biografía de Karen Armstrong (ver la bibliografía) hay un intento. No es el único, por cierto. Coexiste con juicios menos negativos y algunos positivos de otras épocas.

También cabría alguna corrección en las enseñanzas básicas, generales, que reciben los fieles cristianos, no en el sentido de relativizar la propia fe, o de volcarse a un ejercicio de sincretismo teológico (innecesario, banal y contraproducente) sino de desmitificación de algunas ideas-fuerza que sirvieron en el pasado para la confrontación y el distanciamiento. Tratar de eludir, o mejor aún superar, una especie de síndrome del “mal radical” que a veces se le adjudica al que se percibe como el contrario. De nuevo, ejercitar lo que ya se hizo en el muy reciente pasado con el protestantismo y con el judaísmo, pero ahora con el Islam.

No puede resultar menos que evidente que la tarea por delante es inmensa, se diría ciclópea, y que muchos de los signos de los tiempos son descorazonantes o pesimistas. El sólo vencer la tendencia y continuar supone afrontar y romper un paradigma que va en sentido contrario. Pero, humanamente, ¿qué otra vía cabe? Intentar encontrar criterios comunes básicos para el entendimiento, valores y hasta conductas compartidas, debiera ser

la premisa elemental. En este sentido, comparto la conclusión a la que llega Hans Küng en su libro sobre el Islam, que avanza sobre la cita precedente y reza así: “No habrá Paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá Paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones sin criterios éticos globales. Nuestro planeta no podrá sobrevivir sin una ética global, sin una ética mundial, asumida conjuntamente por creyentes y no creyentes”.

Luce utópico, y en buena medida, lo es. Pero no debiera descartárselo por “imposible”. A la luz de no pocos, trascendentales y esenciales avances en un pasado cercanísimo, quizá pueda encontrarse el aliciente que impulse al diálogo con el Islam.

Referencia bibliográfica

Una breve referencia bibliográfica, que no intenta por cierto ser completa, puede ser útil complemento de estos apuntes. Desde ya, es sólo un botón de muestra dado que una más completa, que comprenda artículos y un panorama en varias lenguas, sería motivo de un artículo aparte. Haremos referencia a algunos autores y títulos recientes.

Sobre Arabia Saudita el más completo es el trabajo del Dr. Anthony H. Cordesman – “Saudi Arabia enters the Twenty-First Century – The political, foreign policy, economic and energy dimensions” (2003). En esa extensa y completa obra el capítulo más relevante en función de estas reflexiones es el cuarto: “Opposition and Islamic extremism”. Sin embargo es todo el libro, aún con sus aspectos sociológicos y económicos, el que cobra relevancia en cuanto al tema saudita, uno de los liminares en la actualidad. No puede dejar de nombrarse al profesor Bernard Lewis, uno de los mayores estudiosos de estos temas, con una vastísima bibliografía. Se destacan sus más recientes: “What went wrong? – The clash between Islam and modernity in The Middle East” (2002) y “The Crisis of Islam – Holy war and unholy terror” (2003). La Bibliografía del Dr. Lewis es extensa y variada. Mencionemos también “Islam and the West” (1993) y “Semites and Anti-semites – an enquiry into Conflict and prejudice” (2º en 1997) y “Cultures in conflict: Christians, Muslims and Jews in the age of discovery” (1995). Por cierto, su visión debe ser complementada con otras, pero en sí misma es amplísima y relevante como para no poder prescindir de ella. Una estudiosa –ex religiosa católica, teóloga de nota, británica– es la profesora Karen Armstrong. Ante todo, su más famosa “A History of God – The 4000 year quest of Judaism, Chistianity and Islam” (1993) es una de la mejores y más completas introducciones. Más cercanas y directas son: “The Battle for God- Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam” (2000) y “Islam- A short history” (2002). El modo de encarar las cuestiones y la profundidad de análisis, junto al vasto conocimiento teológico de la autora, las hacen obras de lectura necesarias. Algo anterior (1984) aunque revisada en 2000 es la obra de Malise Ruthuen “Islam in the World” y el excelente trabajo de Ibrahim M. Abu-Rabi “Intellectual origins of Islamic resurgence in the Modern Arab World” (1996).

En esta brevísima revisión es necesario, imprescindible, señalar el reciente gran trabajo de Hans Küng “El Islam. Historia, presente y futuro” (2004) que acaba de ser publicado en castellano (2006) y completa la monumental trilogía, con sus precedentes “Cristianismo” (1994) y “Judaísmo” (1991). Imposible no mencionar al recientemente fallecido Edward W. Said con “Culture and Imperialism” (1993); su famosísimo “Orientalism” (1979) y el excelente “reader” que compilaron Moustafa Bayonmi y Andrew Rubin, del año 2000. Son de muy buena lectura los dos dedicados al Islam por el Premio Nobel de Literatura V.S.

Naipul, “Among the believers – An Islamic Journey” (1981) y “Beyond Belief – Islamic excursions among the converted peoples” (1998). El filósofo italiano Emanuele Severino publicó “Dall’Islam a Prometeo” (2003) que aborda muy bien algunos temas centrales de estos apuntes. Giovanna Berradori editó bajo el título “Filosofía del Terrore” los diálogos entre Jürgen Habermas y Jacques Derrida (2003) que tratan el asunto del título bajo diversos ángulos. Mark Juegensmeyer escribió “Terror in the mind of God – The global rise of religious violence” (2000) cuya segunda parte, *The Logic of religious violence*, es de interés. Del francés Louis Gardet señaló “La Cité Musulmane” - vie sociale et politique” (1969) que sigue siendo sumamente útil y válido. Una excelente obra es “Islamic Rationalism – The ethnics of Abdal Jabbar” (1971). Es de buena lectura el “Mahomet et Charlemagne”, del gran Henri Pirenne, e inevitable, diría imprescindible, remontarse a uno de los mayores clásicos de la historia, “Al-Muqaddimal” – Introducción a la Historia Universal, de Ibn-Jaldun (Abenjalzum) – en la edición castellana editada en 1977 por el Fondo de Cultura Económica. Es fundamental uno de los mejores libros de Ernest Gellner – “Postmodernism, reason and religion” (1992) y también recomiendo el libro del argentino Fernando Landro – “Medio Oriente – Historia, Política y Cultura” (2004).

Dado que se tocaron temas históricos, diría que es universalmente apreciado el gran trabajo de David Fromkin: “A peace to end all peace - The fall of the Ottoman Empire and the creation of the Modern Middle East” (1989), cuyo título está inspirado en el juicio que le mereció la Conferencia de Paris al Mariscal Británico Lord Wawell.

Sobre lo escrito respecto de la *Shoá* y responsibilities atribuibles, entre la profusa bibliografía acusatoria, se destaca el libro de Daniel Jonah Goldhagen “A Moral reckoning - The role of the Catholic Church in the Holocaust and its unfulfilled duty of repair” (2002). El autor escribió antes el muy famoso y comentado “Hitler’s willing executioners - ordinary Germans and the Holocaust”.

* * *

El conflicto de Medio Oriente visto desde la Teología cristiana de las religiones

Alejandro M.Lamberti

*Matar al otro porque es diferente es querer matar
la parte de tinieblas que cada uno lleva dentro de sí*
Jean Vanier

Apenas se procura tener una mirada que comprenda o que intente comprender la múltiple situación conflictiva del Medio Oriente, se hace evidente que dicha situación está constituida de elementos de muy distinta índole. Estos se pueden y se deben distinguir, pues de lo contrario se corre el riesgo de aumentar la confusión; pero no es tan fácil determinar relaciones de causalidad y de jerarquía entre ellos. Los componentes del conflicto son políticos, territoriales, étnicos, religiosos, ideológicos, económicos, etc. Por eso, para abordar un análisis lo más lúcido posible, se requiere la concurrencia de distintos enfoques disciplinarios y el intento por integrarlos en el propio esfuerzo metodológico.

En este artículo vamos a presentar, en la primera parte, una somera descripción de la teología cristiana de las religiones y del Diálogo interreligioso; en la segunda parte intentaremos una lectura del conflicto de Medio Oriente desde esa rama de la Teología, procurando recoger algunas cuestiones que han quedado planteadas en el artículo del Lic. Luis D. Mendiola.

I Parte: Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso

Introducción

Dentro del amplio abanico que despliega la teología cristiana, se ha ido especificando el desarrollo de la teología de las religiones, en su vertiente fundamental (abordaje más general) y en su vertiente diferenciada (aplicada a cada tradición religiosa). En todo caso siempre es teología *cristiana*. Es decir, no existe algo que fuera una suerte de teología universal, válida para todas las religiones, sino que cada tradición religiosa elabora, apoyada en sus fuentes y con sus métodos propios, su propia reflexión teológica acerca del valor y la función que les caben a las otras religiones en el marco de su cosmovisión salvífica. Es una suerte de respuesta al interior de la propia religión, acerca de “los otros” creyentes.¹ Y a partir de esa elaboración teórica cada religión se plantea una praxis consecuente en su relación con los fieles de las otras religiones, que también suele abarcar una línea de acción general y diversas líneas particulares según la diferenciada consideración de cada religión en particular.

El giro del Concilio Vaticano II

El renovado “despertar” de la conciencia cristiana a la existencia de las religiones del mundo y a la consecuente necesidad de plantear fecundas relaciones con ellas, tuvo su punto de inflexión en las sesiones del Concilio Ecuménico Vaticano II. En efecto, a partir del mismo, la teología cristiana, con diversos matices, produjo un cambio considerable en su valoración de las religiones del mundo. La novedad fundamental consistió en que por primera vez un Concilio ecuménico habló no sólo de las relaciones de los *individuos* no

¹ Conviene tener presente la distinción entre esta rama de la teología y la que se ocupa del ecumenismo. En este último caso no se trata de otras religiones, sino de las distintas confesiones al interior del cristianismo.

cristianos con la mediación salvífica de la Iglesia, sino que habló de las relaciones de las *religiones* no cristianas en cuanto tales con la Iglesia y lo hizo con una cierta valoración positiva.

En la declaración *Nostra aetate*, el Concilio ha hablado significativamente por primera vez de las religiones en términos de experiencia. No solamente -como el Concilio Vaticano I- ha formulado un juicio positivo sobre la capacidad del hombre de conocer a Dios, sino sobre la experiencia religiosa misma y sobre sus formas históricas. Es interesante recordar la agitada génesis de *Nostra aetate*, que recién alcanzó su forma de texto independiente y la conformidad de la mayoría de los padres conciliares en la IV^a y última sesión conciliar.² Precisamente ya entonces las tensiones externas que presionaron sobre el aula conciliar y las discusiones internas entre los padres conciliares, en torno a esta Declaración, tenían su causa en los conflictos del Medio Oriente, a tal punto que el primer intento para que el esquema preparado por el Cardenal Bea³ se sometiese a la Comisión Central Preparatoria del Concilio, en 1962, fracasó; no llegó al aula. Lo que ocurrió es que a pesar del secreto conciliar, había habido “fugas” de información hacia la opinión pública. Entonces, las naciones del Medio Oriente temían que la declaración fuera un reconocimiento político del estado de Israel. Por su parte, los judíos temían que la condenación del antisemitismo no fuera suficientemente explícita y terminante. La atención del mundo exterior al aula conciliar estaba alerta antes que comenzara la discusión en ella y las presiones y discusiones no cesarían hasta el día mismo de su promulgación.

Tengamos presente que la intención del Papa Juan XXIII y de quienes prepararon el breve texto inicial, de sólo cuarenta y dos renglones, no era tomar partido por alguna corriente teológica acerca del valor de la religión judía y las otras religiones, sino simplemente instaurar un nuevo clima en las relaciones entre cristianos y judíos.

Si bien el Concilio no hizo explícitamente una opción por una determinada corriente de teología de las religiones, podemos decir que su reflexión se encuadra principalmente en la así llamada «teología del cumplimiento».⁴ Esta corriente teológica ve en las otras religiones elementos de verdad y gracia que resultan como «jalones de espera» o «indicadores» en tensión hacia el cristianismo, en el cual las aspiraciones humanas que animan esos sistemas religiosos encuentran su cumplimiento pleno.

Esta teología se plasmó en algunos textos conciliares. Estos hablan del distinto tipo y grado de «ordenación» de los fieles de otras tradiciones religiosas al Pueblo de Dios (Cfr. LG 15-16), viendo cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos como una «preparación evangélica», don otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que alcancen la salvación (Cfr. AG 3; 9; 11).

Pero la evaluación doctrinal de las religiones que ofrece el Concilio consiste principalmente en declaraciones descriptivas que toman muchas de sus expresiones de la

² La Declaración *Nostra aetate*, sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, fue promulgada el 28 de octubre de 1965.

³ El Papa Juan XXIII le había encargado al Cardenal Bea llevar al Concilio la cuestión de los hebreos motivado por la solicitud que le presentara en un encuentro en 1960 el historiador hebreo francés Jules Isaac, de corregir la presentación peyorativa que del pueblo judío se hacía en la catequesis cristiana. Juan XXIII prometió en esa oportunidad, que la Iglesia se interesaría en visitar su teología y enseñanza a fin de purificarla de aquellos elementos de antisemitismo que pudieran habitarla.

⁴ También llamada la “línea Daniélou”, por ser este teólogo de nota quien desde los años ‘40 hasta los ‘70 había profundizado y escrito abundante material sobre este tema.

antigua tradición de la Iglesia, sin que su sentido exacto sea claramente definido. «Si bien tiene un acento positivo, esta evaluación sufre al mismo tiempo de una cierta carencia de precisión».⁵

Otra corriente teológica que convergió en el tiempo del Concilio pero que fue recogida en menor medida que la «teología del cumplimiento», era aquella que reconocía la presencia del misterio de Cristo en las tradiciones religiosas, aunque de modo «desconocido» (R. Panikkar), dando lugar a un «cristianismo anónimo» (K. Rahner). Esta corriente llega a reconocer en las religiones no cristianas un valor salvífico «analógico», por el cual se constituyen para sus adeptos en «caminos ordinarios de salvación», respecto de los cuales el cristianismo viene designado como el camino «extraordinario» (G. Thils). En *Gaudium et Spes* 22 y en *Ad Gentes* 9b, entre otros textos conciliares, se percibe claramente el influjo de esta corriente teológica.

Lo que tenían en común la «teología del cumplimiento» y la teología de la «presencia escondida del misterio de Cristo» era su cristocentrismo. Ambas corrientes reconocían a Jesucristo una normatividad y centralidad salvífica, en tanto que diferían en el modo de pensar los vínculos entre los otros caminos religiosos y el cristianismo.

La doctrina del Concilio Vaticano II sobre las otras tradiciones religiosas no resuelve la cuestión teológica fundamental que estaba en juego: ¿son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros? Y si lo son, ¿en qué relación están con la única y universal mediación de Jesucristo? Sin duda esta no resolución de la cuestión responde al carácter eminentemente pastoral –y no doctrinal– del Concilio, y al hecho que recién estaba en ciernes la reflexión teológica sobre las religiones y su relación con el cristianismo.⁶

La teología cristiana del pluralismo religioso ha venido profundizando esta valoración positiva que, como un signo de los tiempos, marcara la reunión conciliar. Desde entonces y hasta hoy ha tenido un amplio desarrollo, originándose en su seno distintas corrientes de pensamiento. A raíz del desafío infranqueable y positivo que constituyen las otras religiones para el cristianismo,⁷ la teología del pluralismo religioso tiene la delicada tarea de visitar el dogma de la fe para resignificarlo en el contexto actual de una mayor conciencia de dicha pluralidad religiosa. La teología cristiana del pluralismo religioso se articula entre dos afirmaciones claves del Nuevo Testamento que determinan, a su vez, los polos de una cierta tensión que debe conservarse so pena de comprometer la originalidad de la revelación cristiana.

Esas afirmaciones son, por un lado, la voluntad salvífica universal divina: “Dios ... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1Tim 2, 3-4); y por otro, la confesión de Jesucristo como el único y universal mediador entre Dios y los hombres: “Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos” (1Tim 2, 5-6).

⁵ J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997, 249

⁶ Para una exposición más pormenorizada de las tensiones en la génesis de *Nostra aetate* y un balance del aporte conciliar a la teología de las religiones, remitimos a nuestro artículo “La teología del pluralismo religioso hoy”, *Vida Pastoral* 248 (2004) 25-33.

⁷ Cfr. Encíclica *Redemptoris missio*, 56.

Enmarcada entre estas afirmaciones, la teología del pluralismo religioso procura reinterpretar el misterio de la vida trinitaria, el dogma cristológico, la vida de la gracia y de la fe, la eclesiología, la escatología, la misión evangelizadora, etc. buscando responder a esas preguntas que formulamos más arriba y a otras vinculadas a ellas, como por ejemplo: ¿qué valoración teológica le asigna el cristianismo a las otras religiones en el plan de salvación divino? ¿Cómo pensar –repensar– la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo en el contexto del pluralismo religioso? ¿Cómo reinterpretar la mediación derivada de la Iglesia y su relación con las religiones del mundo? Y ¿cómo pensar la relación Reino-Iglesia-Religiones? A partir de los nuevos desarrollos teológicos⁸ de esta nueva rama de la teología cristiana, se va derivando, como lógica consecuencia, un modo de entender y realizar la praxis de la misión evangelizadora.

La evangelización como tal es una acción compleja y articulada, integrada por distintos elementos que tienen su propia forma, consistencia y lugar en la misión. Así, junto con el anuncio explícito de Jesucristo, el diálogo interreligioso constituye en sí mismo un elemento propio y distinto del anuncio, siendo ambos elementos auténticos, legítimos y necesarios de la misión evangelizadora de la Iglesia.⁹

El diálogo interreligioso

La razón fundamental del compromiso de la Iglesia en el diálogo es de orden teológico: Dios, en un diálogo que dura a través de los tiempos, ha ofrecido y continúa ofreciendo la salvación a la humanidad (cfr. Heb 1, 1-4); y la Iglesia, en fidelidad a la iniciativa divina, debe entrar en un diálogo de salvación con todos.

En el diálogo, los participantes –cristianos y miembros de otras religiones– están llamados a colaborar con el Espíritu Santo que está presente y actúa universalmente.

En efecto, las finalidades del diálogo –conducir a todos los participantes a una más intensa experiencia de Dios y fortalecer una más profunda comunión entre ellos– no son realizables sino mediante el Espíritu.

Toda experiencia auténtica de Dios es don del Espíritu. Dios puede realmente comunicarse al hombre sólo mediante una acción de Él mismo. En el Espíritu, Dios se abre a la criatura para comunicarse a sí mismo, y en el Espíritu la criatura accede y participa en la vida divina¹⁰. Vínculo personal de comunión en la vida trinitaria y fundamento de la comunión en la historia humana, el Espíritu no anula por esto las diferencias ni declara abolidas las distancias; más bien es Aquél que suscita otras diferencias.

⁸ Hemos dado cuenta de algunos de los debates y nuevos desarrollos en nuestra contribución: “El debate actual en la teología cristiana del pluralismo religioso”, en Galli, C. [et al.], *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Ed. Facultad de Teología-UCA, 2003, 491-498.

⁹ Cfr. Instrucción *Diálogo y Anuncio*, 77.

¹⁰ “Es necesario, ante todo, tener presente que toda búsqueda del espíritu humano en el sentido de la verdad y del bien, y en último análisis, de Dios, es suscitada por el Espíritu Santo. Es precisamente de la apertura primordial del hombre con respecto a Dios que nacen las diversas religiones. En su origen se encuentra, frecuentemente, a los fundadores que han realizado, con la ayuda del Espíritu de Dios, una experiencia religiosa más profunda. Transmitida a los otros, esta experiencia ha tomado forma en las doctrinas, en los ritos y en los preceptos de las diversas religiones.” Juan Pablo II, Audiencia general del 9 de septiembre de 1998.

Por todo esto, el rol del Espíritu resulta fundamental y significativo a la vez, en la dinámica del diálogo; el mismo principio da razón a la vez de la unidad y de la diversidad, sin sacrificar ninguna de las dos. Y en el diálogo se trata de que todos los participantes se dejen “empujar” dócilmente por este Maestro de la alteridad y la comunión.

Mediante el diálogo, todos los participantes son invitados a profundizar su compromiso religioso respondiendo con mayor sinceridad a la llamada que Dios dirige a cada uno y al don gratuito que hace de sí; don que la teología cristiana proclama que pasa siempre a través de la mediación de Jesucristo y la obra de su Espíritu. De esta manera el diálogo, que siempre es «de ida y vuelta», alcanza su objetivo primordial, esto es una conversión más profunda de todos a Dios.¹¹

En el diálogo interreligioso los participantes procuran dar testimonio de una Verdad que los supera en su condición humana histórica; ninguno «posee» la Verdad, como si ésta fuera objetivable y manipulable, sino que todos son discípulos y buscadores de esa Verdad y, a través del testimonio de los otros creyentes, se sienten estimulados a alcanzar una percepción de la Verdad más auténtica en sus vidas.

“La plenitud de la verdad recibida en Jesucristo no da a los individuos cristianos la garantía de haber asimilado plenamente tal verdad. En último análisis, la verdad no es una cosa que poseemos, sino una persona de la cual debemos dejarnos poseer. Se trata pues, de un proceso sin fin. Aún manteniendo intacta su identidad, los cristianos deben estar dispuestos a aprender y a recibir de los otros y por ellos los valores positivos de sus tradiciones”.¹²

De manera que “el diálogo alcanza su objetivo no cuando consiente a los participantes lograr un acuerdo definitivo entre ellos, sino cuando los convence del carácter siempre provisorio y fragmentario de sus conocimientos y de las formulaciones por ellos elaboradas”.¹³

Por otra parte, hay que reconocer sin temor que existe siempre una cierta tensión entre estos dos elementos propios de la misión evangelizadora: el diálogo y el anuncio. Esta tensión se corresponde al «ya» de la Iglesia en cuanto sacramento del Reino en la historia y al «todavía no» de la Iglesia que con “los otros” peregrina en la historia hacia la plenitud del Reino. Así, mientras peregrina con “los otros”, la Iglesia se hace *diálogo* con ellos; y en la medida en que sacramentaliza la realidad del Reino ya presente y actuante en la historia, les *anuncia* a Jesucristo, en quien el Reino ha sido establecido por Dios.¹⁴

Las diversas formas del diálogo

La Instrucción *Diálogo y anuncio* (42) releva la existencia de diferentes formas de diálogo interreligioso. Particularmente elenca cuatro de ellas, mencionadas ya en un documento antecedente,¹⁵ sin intención de establecer un orden de prioridades:

¹¹ Cfr. Instrucción *Diálogo y Anuncio*, 38-41.

¹² Instrucción *Diálogo y Anuncio*, 49.

¹³ A. RUSSO, *Religioni in dialogo*, Ed. Scientifiche italiane, Nápoles, 2001, 152.

¹⁴ J. DUPUIS, «A Theological Commentary: Dialogue and Proclamation», en W.R. BURROWS (ed.), *Redemption and Dialogue*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1993, 155.

¹⁵ Secretariado para los no cristianos, *Reflexiones y orientaciones sobre diálogo y misión*, AAS 76 (1984) 816-828.

- a) El diálogo de la vida, donde todos procuran vivir con un espíritu de apertura y de “buen vecinazgo”, compartiendo alegrías, problemas y preocupaciones.
- b) El diálogo de las obras, en el que los creyentes de las diversas religiones colaboran en las iniciativas y praxis de desarrollo integral y liberación.
- c) El diálogo de los intercambios teológicos, donde los expertos buscan profundizar la comprensión de sus respectivas herencias religiosas y apreciar los valores espirituales de los otros.
- d) El diálogo de la experiencia religiosa, donde las personas enraizadas en sus propias tradiciones religiosas comparten sus riquezas espirituales, en lo que se refiere a la oración y contemplación; la fe y los caminos de búsqueda del Absoluto.

También podríamos clasificar el diálogo según el grado de representatividad institucional que implica. Y esto también varía según los interlocutores con quienes se plantea. Según este criterio, el primer nivel del diálogo sería el que empeña a quienes tienen cargos de conducción jerárquica en sus respectivas religiones.

En cuanto al catolicismo, desde 1964 existe un organismo de la Curia romana afectado a las relaciones con las religiones del mundo,¹⁶ para promover estudios adecuados y favorecer relaciones amistosas con los seguidores de esas religiones. Este Consejo Pontificio constantemente lleva adelante iniciativas de encuentro y diálogo con todas las tradiciones religiosas, sin que se de –hasta donde sabemos– una exacta reciprocidad de parte de éstas para con la Iglesia católica, dada la distinta configuración institucional de sus comunidades respectivas.¹⁷

Tal vez en el diálogo con el judaísmo es donde se ha alcanzado, hasta el presente, la mayor reciprocidad a nivel institucional, siempre teniendo en cuenta que no existe en la religión hebrea una instancia de representación institucional semejante al pontificado para la confesión católica. Existe, pues, en el seno de la Curia romana una Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo, que ya lleva celebrados cuatro encuentros con la delegación del Gran Rabinato de Israel, y también un Comité Internacional de Enlace entre católicos y judíos, formado por la Comisión antedicha y el Comité Judío Internacional para Consultas Interreligiosas.¹⁸

En cambio con el Islam no es posible, hasta el presente, un tal grado de reciprocidad a nivel de representatividad institucional en los múltiples encuentros de diálogo interreligioso. No obstante lo cual se ha creado, en el seno del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, un Comité islamo-católico de coordinación, que realiza encuentros anuales, y está integrado, por la parte islámica, con algunos representantes de organizaciones islámicas internacionales. Existe también, de parte musulmana, el Forum Internacional Islámico para el Diálogo y el Comité Permanente para el Diálogo con las Religiones Monoteístas, instituido por la Universidad de Al-Azhar. El resto de las instancias de diálogo con este nivel de representación se limita a contactos bilaterales.

¹⁶ Fue Paulo VI quien instituyó el Secretariado para las Religiones no cristianas (19/V/1964), que más tarde se convirtió en el actual Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, creado por Juan Pablo II en 1988.

¹⁷ Esta “asimetría” de representación, es sentida muy a menudo como uno de los escollos importantes para el buen desenvolvimiento del diálogo interreligioso y la posibilidad de alcanzar instancias de acuerdo con esas religiones.

¹⁸ Este Comité de Enlace ha celebrado su 18ª reunión, del 5 al 8 de julio de 2004, en Buenos Aires, siendo la primera vez que se hizo en Latinoamérica.

En cuanto a las religiones oriundas del lejano oriente y del continente africano, tampoco se plantean relaciones con nivel representativo-institucional, lo que no quiere decir que no haya muchos y fecundos encuentros con fieles de esas otras tradiciones religiosas.

Un segundo nivel de representatividad le cabe al “diálogo de las obras”, donde fieles de las distintas religiones mancomunan sus esfuerzos en procura de alcanzar mejores niveles de desarrollo, ya sea en formas continuadas en el tiempo, ya sea en situaciones coyunturales que requieren acciones urgentes. En la primera modalidad, suele darse como consecuencia natural el diálogo entre los que participan de la misma tarea.

Otro nivel del diálogo interreligioso, según el grado de representatividad institucional, se plantea entre grupos e instituciones teológicas de las distintas tradiciones religiosas. Aquí son fundamentales las Universidades y sus Facultades de Teología, como así también otros grupos de expertos que se reúnen sin ese marco académico institucional.

En este nivel, que podríamos llamar académico al solo efecto de distinguirlo del nivel anterior referido a la conducción institucional de las religiones, posiblemente es en el que se da el diálogo teológico más complejo, ya que se trata de profundizar la comprensión de los otros credos, recurriendo al instrumental conceptual que a menudo impone un esforzado itinerario hermenéutico dada la polisemia y equivocidad de los conceptos. Los intercambios teológicos miran a comprender mejor a los otros, a dejarse interpelar por sus respectivas cosmovisiones y a reinterpretar el propio dogma para resignificarlo en el diálogo. Con una explícita voluntad de alejarse de las implicancias políticas que a menudo se mezclan en las relaciones interreligiosas, la mayoría de esos grupos no aspiran a adjudicarse representatividad alguna de sus respectivas tradiciones.

En este mismo nivel de representatividad se puede inscribir el diálogo de la experiencia religiosa llevado a cabo entre comunidades particulares de distintas religiones, especialmente monásticas.¹⁹

El cuarto nivel de diálogo interreligioso, el diálogo de la vida (según la clasificación de *Diálogo y Anuncio*), no aspira a ninguna representatividad institucional. Lejos de cualquier intención política –expresa u oculta–, lejos del trabajoso discurso teológico, se comparte la vida cotidiana, con la infinita hondura de lo simple. Es el nivel de la experiencia religiosa que se hace vida y, a veces, se comparte en la vida; el nivel del testimonio callado, por lo general más elocuente que cualquier discurso o palabra.²⁰

II Parte: Una lectura teológica del conflicto en Medio Oriente.

Cristianismo e Islam.

El lúcido análisis que nos ha ofrecido el Lic. Mendiola en el artículo que antecede a este, deja planteado claramente el “universo” tan distinto de un país como Arabia Saudita, que nos introduce en un modo de entender la vida en sociedad muy distinta de la occidental, a la que estamos acostumbrados. Este acercamiento al caso saudita puede darnos una cierta

¹⁹ Son numerosas las comunidades monásticas cristianas y budistas que desde hace ya tiempo cultivan fecundamente esta modalidad de diálogo interreligioso.

²⁰ Hay muchos y muy luminosos ejemplos de este modo de vivir el diálogo interreligioso que dan cuenta de su enorme fecundidad. Sólo para mencionar uno, piénsese en Charles de Foucauld, que verificó en su propia vida la divisa que escribiera en su diario: “Que con sólo vivir predique el Evangelio”.

idea aproximada de la realidad que se vive en otros países de régimen islámico –árabes o no– aun cuando no ignoramos las diferencias, a veces muy grandes, que hay entre esos países. Las recomendaciones que apunta el autor en pro del *futuro de un posible diálogo* son plenamente coincidentes con algunas de las condiciones que se plantean en el ámbito teológico para el diálogo interreligioso. Las principales son la “buena fe” –como da en llamar Mendiola– o rectitud de espíritu como disposición básica para el diálogo; el mejor conocimiento posible de la religión de nuestro interlocutor; abonar un clima de confianza que permita sobrepasar las mutuas sospechas y recelos, nacidos del pasado común o de ciertas caricaturas del “otro” difundidas en la propia cultura. En este sentido, en el nivel del diálogo del cristianismo con las religiones abrahámicas, –y que son las que más nos interesan al aplicarnos a analizar la situación de Medio Oriente– es mucho más lo que se ha avanzado con el judaísmo que con el Islam, como puede advertirse de nuestra presentación de la génesis de *Nostra aetate*.

Una de las principales condiciones necesarias para el diálogo con el Islam, que Mendiola elabora muy creativamente con ocasión de la propuesta de H. Küng, es la del “clearing” o entrecruzamiento de interpretaciones mutuas de la religión del interlocutor.²¹ Por fortuna existen algunos –muy pocos– grupos, de altísimo nivel de preparación teológica, constituidos por cristianos y musulmanes, donde se realiza ese cruce de lecturas interpretativas mutuas y se estudian concienzudamente las cuestiones medulares –y a menudo ríspidas– propias del diálogo islamo-cristiano. El mejor grupo del que tengo noticia es el GRIC: *Groupe de Recherches Islamo-Chrétien*. Este grupo, fundado en 1977, no sólo se propone allanar el diálogo islamo-cristiano favoreciendo un mejor conocimiento mutuo, sino que emprende el estudio, la investigación compartida de temas, en común. También hay que destacar que en 1926 comenzó a funcionar en Túnez el Pontificio Instituto di Studi Arabi ed'Islamistica, que en 1964 por voluntad del Papa Paulo VI se trasladó a Roma. Desde entonces brinda una formación de excelente nivel teológico a aquellos cristianos que se preparan para ir al encuentro de los musulmanes.

Por supuesto que estas instancias de diálogo y otras de las que no puedo dar cuenta aquí (además de las que no conozco y deben existir), no alcanzan al “núcleo duro”, como dice Mendiola, de aquellos musulmanes que rechazan Occidente por considerarlo degradado y hasta peligroso. Aquí conviene discernir matices en el variopinto mundo del Islam, en relación con el tema del diálogo interreligioso.

Acabamos de mencionar que hay teólogos y teólogas musulmanes empeñados francamente en el diálogo con el cristianismo. También algunos dirigentes religiosos son propensos al encuentro y el intercambio. Pero ciertamente hay dificultades en algunas “zonas” del Islam, sobre todo allí donde el Estado no permite la libertad de cultos o al menos la restringe fuertemente. Sin duda Arabia Saudita es el caso extremo en este sentido, con la prohibición de cualquier otra religión que no sea el Islam en todo su territorio; mientras que en Egipto, donde habita más de la mitad de los cristianos de Oriente, la libertad de religión está garantizada por la Constitución nacional, aunque el protagonismo del movimiento de “los Hermanos musulmanes” en la vida política obstaculiza en la práctica la vida de los cristianos y produce abundantes situaciones tensas.

²¹ Una de las recriminaciones dirigidas al papa Benedicto XVI en la carta abierta firmada por 38 dirigentes e intelectuales islámicos, con ocasión de la lección magistral que tuvo en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, apunta precisamente en esta dirección: los “expertos” sobre el Islam a que hizo referencia en su disertación, no gozan de la aprobación de los musulmanes ni por lo tanto los representan.

Precisamente Egipto es un buen reflejo de las tendencias opuestas, diría, que en torno del diálogo interreligioso habitan la comunidad islámica: por un lado está la ya mencionada Universidad de Al-Azhar, fundada en el año 988 –es la universidad más antigua del mundo con funcionamiento ininterrumpido, y es considerada la más prestigiosa por los sunnitas–, que ha instituido el Comité Permanente para el Diálogo con las Religiones Monoteístas, además de existir otras instancias de diálogo de distinto tipo. Por otro lado, desde 1928 existe en Egipto el movimiento de los “Hermanos Musulmanes”, que como apunta Mendiola, nació a partir del desprecio por el Occidente colonialista que a juicio de los fundadores del movimiento, había sumido en la ignorancia religiosa a las jóvenes generaciones, con grave riesgo de contaminar al islamismo regional. Son conocidas las vicisitudes de este movimiento en la agitada y violenta historia del Egipto del siglo XX. Posiblemente las que más fácil recordemos son el atentado fallido contra el *Rais* ‘Abdel Nasser en 1954, y el asesinato en 1981 de Sadat, como represalia por haber firmado un tratado de paz con Israel en 1971. El lema de este movimiento era y es: «el Corán es nuestra Constitución», detrás del cual se oculta la aspiración a constituir un gobierno, una dirigencia política que lleve a “los puros” al poder. Se busca la pureza ético-religiosa en orden a la re-islamización de la sociedad, abonando el proyecto de un estado islámico integral –fundado sobre la observancia de la *shari’a*, la ley coránica– detrás del cual late una mítica nostalgia –pero no por eso menos eficaz– de la sociedad ideal de Medina.

Cuando Mendiola apunta al fuerte temor que habita el Islam en general, de ser avasallado por la arrolladora globalización que viene de un Occidente ateo y degradado éticamente hablando, nos ofrece una interpretación lúcida con evidente arraigo en la realidad. Movimientos de “restauración” o “revolución” islámica, del tipo de los “Hermanos Musulmanes”, pululan en la *Umma* (comunidad) islámica; y el común denominador de la reacción violenta de esos movimientos de cuño fundamentalista es ese “sentimiento de desesperanza y fatalidad ante el supuesto avance arrollador” de la globalización occidental. Esta lectura de Mendiola, tan poco frecuente en los análisis que llenan la opinión pública local, es compartida por la profesora de teología musulmana, Hmida Ennaifer, que considera la violencia del terrorismo islámico un síntoma de grave crisis de identidad religiosa, motivada en parte por el racionalismo desenfrenado que, rompiendo con los valores espirituales del Islam, anima a las elites políticas musulmanas en su camino por implementar la modernización de las instituciones políticas y sociales. Cito la reflexión de esta teóloga musulmana para abonar lo dicho anteriormente acerca de la existencia de un sano pensamiento crítico en la intelectualidad islámica. A ese sentimiento de desesperación del que habla Mendiola se lo describe de muchas maneras en la vastísima literatura occidental sobre el fenómeno del fundamentalismo, fenómeno que atraviesa prácticamente a todas las religiones del mundo.

Las religiones y las culturas en general, en la medida que estén vivas, viven procesos creativos de asimilación del pasado y de transformación novedosa en el presente, para lo cual necesitan poder “descansar” en una confianza fundamental en la estabilidad de la tierra y el tiempo. Pero cuando se viven procesos traumáticos, cuando desaparece esa confianza fundamental en la tierra y el tiempo por experiencias que impiden drásticamente la asimilación y la creativa transformación –como por ejemplo una guerra, una invasión, un cataclismo, o una pandemia–, entonces pueden surgir las reacciones violentas fundamentalistas. “Podemos comprender el fundamentalismo como un conjunto de reacciones patológicas a experiencias de fin de mundo”.²² Estas experiencias negativas

²² MÜLLER-FAHRENHOLZ, G., «Le fondamentalisme aujourd’hui. Perspectives psychologiques», *Concilium* 241 (1992) 27.

serían las que impiden alcanzar una elaboración de la propia fe y de una imagen de sí árabo-islámica renovada, capaz de procesar creativamente la modernidad y el fenómeno de la secularización.²³ Con quienes viven semejantes situaciones no hay posibilidad de entablar un diálogo interreligioso sereno y profundo, el cual requiere una enorme dosis de confianza que permita abrirse al otro y dejarse interpelar por su “relato existencial”. En ese sentido coincido con Mendiola en que el fundamentalismo es más una forma de resistencia que de conquista y que, en su versión violenta, resulta un «expediente desesperado».

Ahora bien; si la *Umma* islámica siente un gran temor ante una posible desislamización o pérdida de identidad frente al avance de Occidente, y eso la lleva a endurecer o rigidizar sus posiciones sobre todo en los países donde es mayoritaria; y si el fundamentalismo islámico es la reacción violenta, crispada y ciega ante ese temor –sentido por estos grupos como terror, como “fin del mundo” conocido, del mundo como hogar–, entonces resultaría evidente que no es por la guerra como se puede desactivar ese miedo. Por el contrario, la vía violenta no hace sino reforzar la experiencia del miedo en el otro, confirmarlo en su idea de estar siendo acosado por un mundo hostil que sólo busca la aniquilación del mundo hasta entonces experimentado como morada y, finalmente, empujarlo a entrar en la dinámica de la violencia sin límite, reducida la cuestión a la alternativa de hierro del tipo vida o muerte, siempre excluyente del otro.

No es por la guerra, entonces, como podremos salir de este atolladero mortal; y en eso las naciones de Occidente, en los últimos tiempos, vienen haciendo gala de nula creatividad, deshonrando siglos de muy fecundos intentos –a pesar de ir a la par de estériles y graves errores– que han quedado plasmados en las culturas de los pueblos. Las religiones, con su enorme patrimonio sapiencial, simbólico y práxico, pueden y deben colaborar largamente a “desarrollar nuevas orientaciones espirituales, capaces de suscitar confianza y gusto de vivir en el mar de la historia devenido tan impetuoso”.²⁴

Entre las dificultades que animan al Islam a la hora de entrar en diálogo con cristianos occidentales, Mendiola apunta la percepción peyorativa que tendrían los musulmanes ante la pérdida de identidad religiosa de esos cristianos: “¿por qué respetarían a quienes aparecen inseguros de sí mismos?”, se pregunta el autor. Esta preocupación por la “pérdida de identidad” del cristianismo occidental es compartida por buena parte de los cristianos occidentales. Pero mi pregunta es ¿qué se entiende por “identidad cristiana” cuando se lamenta su pérdida, en particular en vistas a ir al diálogo con el Islam?, ¿qué “identidad cristiana” sería suficientemente “presentable”, fuerte y convincente, para el Islam, de manera que le inspirara respeto y lo dispusiera a un diálogo de igual a igual?, ¿sería la del Jesús del domingo de ramos, entrando –desarmado y sin ejército– en un burro a Jerusalén, o la del cristiano George W. Bush, enarbolando la teoría del “eje del mal” para justificar su otra teoría de la “guerra preventiva” y más abiertamente, la invasión a Irak, Afganistán, etc.? Entre estas opciones de “identidad cristiana” parece fácil elegir. De hecho Mendiola

²³ Parecería que parte de la culpa del fracaso de estos procesos de asimilación y transformación, pesan sobre un Occidente miope, que demasiado a menudo condiciona sus relaciones con las naciones islámicas al sólo objetivo comercial (petróleo, etc.) y no se compromete en sostener dichos procesos de cuño humanístico. Estoy pensando en la indiferencia con que se trató el impulso de renovación que llevó a la presidencia de Irán a Mohamed Khatami, en las elecciones de 1997 con el 70% de los votos –muchos provenientes de la juventud iraní. Su triunfo resultó una fuerte señal del deseo de cambio de la población que desde 1979 había vivido el opresivo régimen del *ayatollah* Khomeyni. Si se hubiera apoyado más consistentemente a Khatami, tal vez otros hubieran sido los resultados en la última elección presidencial (junio 2005) donde salió elegido el conservador Mahmud Ahmadinejad.

²⁴ MÜLLER-FAHRENHOLZ, G., 33.

refiere cómo el Islam no está dispuesto a respetar a quien sólo pretende imponer por la guerra su ideología. Pero descartada la violencia y la agresividad como dadoras de identidad, conviene que hilemos más fino en el tema: ¿vamos a poner el acento, la “carga” de la identidad cristiana en la lengua, el rito, la racionalidad que en la Edad Media tuvo la cristiandad europea y que en muchos de los que están preocupados por la “descristianización” obra como el mito del continente –o peor aún, del “mundo”– cristiano? Esa supuesta identidad sería pura apariencia y por eso hueca y frágil. Rigidizar las formas es un muy difundido engaño ilusorio de quien desesperadamente experimenta la duda en sí mismo y, con miedo por tal descubrimiento, trata de acallar las preguntas saludables aferrándose a cuestiones provisorias y pasajeras, y dándoles el lugar de fundamento de la identidad. No hay que olvidar que lo rígido es mucho más frágil que lo flexible, elástico; y lo flexible es sumamente más fuerte que lo rígido, porque su fuerza radica en su raíz y en su interioridad. He ahí, me parece, lo que hace a una identidad religiosa fuerte y saludable: la interioridad. Y, agregó, sólo quien vive su identidad religiosa desde una cultivada interioridad es capaz de abrirse en la escucha confiada al otro distinto de sí y de dejarse interpelar por el camino de fe de su interlocutor. La interioridad sustenta una identidad religiosa viva, fuerte, lúcida y abierta a lo in-audio de Dios, a su novedad.

Implicancias políticas de raigambre teológica

En este último apartado quisiera ofrecer algunos elementos en orden a una lectura teológica del conflicto de Medio Oriente, continuando con la opción metodológica de ceñirme prácticamente a los actores musulmanes de ese conflicto que en realidad abarca también a los israelíes y en menor medida a los cristianos. Quiero aclarar que las reflexiones que siguen sobre el Islam desde la teología cristiana de ningún modo implican un juicio valorativo sobre la teología islámica y sus aserciones; son sólo un ejercicio al interior de mi propia fe, sin otras pretensiones.

La pregunta que me formuló como teólogo ante las dificultades para comprender las estrategias y decisiones políticas de los países islámicos en el conflicto de Marruecos es: ¿hay algún correlato entre las medidas políticas y la fe islámica? Y en el caso de los movimientos fundamentalistas islámicos, ¿también lo habrá? Sin la pretensión de agotar las respuestas posibles, podemos delinear algunos elementos principales.

En el encuentro con jóvenes musulmanes en Casablanca (Marruecos, 1985) el Papa Juan Pablo II dijo: “Nosotros creemos en el mismo Dios, el único Dios, el Dios viviente, el Dios que crea los mundos y lleva sus creaturas a la perfección”. Pues bien, teológicamente hablando esta expresión es equívoca. Con ella, el Papa «expresaba una convicción fundamental, pero se trata de una fórmula que requiere ser bien comprendida. Es verdadera y no lo es. Es verdadera en la medida en que se trata del mismo Dios. Pero nuestra representación de Dios se enraza en revelaciones muy diferentes». ²⁵ Ciertamente se trata del mismo y único Dios; pero la *experiencia* del Absoluto que mediatiza cada religión es *diferente*, aún cuando se trate siempre de experiencias del *mismo* Absoluto. Que cristianos y musulmanes creemos en *Dios que se revela único* y por lo tanto somos monoteístas, es cierto; pero nuestra respectiva inteligencia del misterio de la unicidad de Dios es formalmente diferente y tiene muchas consecuencias. La fe islámica acentúa la unicidad infrangible e impenetrable de Dios. La fe cristiana, en cambio, confiesa la unicidad de Dios

²⁵ GEFFRÉ, C., *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, París 2001, 166.

como *vida diferenciada en comunión* (Trinidad). Estas distintas maneras de comprender el monoteísmo tienen consecuencias cuando se proyectan en modelos concretos de vida en sociedad. Una concepción monolítica del monoteísmo tenderá a generar sociedades uniformizantes, con poco espacio para «lo otro, diferente».²⁶ Además, este modo de entender la unidad de Dios funda la idea de la unidad de la comunidad –la *umma*–, que habría tenido, según el Islam, su plasmación en la ciudad de Medina, en torno al profeta, cabeza espiritual y política al mismo tiempo. Este modelo, si bien no puede replicarse actualmente, sí debe ser imitado, procurando transferir en instituciones jurídicas y políticas el mensaje revelado del Corán.²⁷ De aquí se sigue que para el Islam no existe una separación entre el Estado y la religión, como ocurre en Occidente, salvo contadas excepciones (vg: la Turquía moderna, post Atatürk). También la legislación en los países islámicos procura aplicar las leyes coránicas en todos sus ordenamientos y a todos los que habitan ese suelo. De ahí las dificultades para los creyentes de otras tradiciones religiosas que quieren habitar en alguno de esos países; como dijimos más arriba, esas dificultades van desde la prohibición lisa y llana de la práctica de cualquier otro culto (Arabia Saudita), hasta la garantía constitucional de la libertad religiosa (Egipto, Líbano). Por último, lo que dijimos apenas más arriba, es decir, que a diferencia del Evangelio, el Corán sí propone un modelo de sociedad ideal que junto con la ley coránica la comunidad musulmana deberá intentar plasmar, tiene fuertes consecuencias en la vida socio-política actual y genera fuertes incomprensiones entre Occidente y países islámicos.²⁸

Otro tema teológico que tiene fuerte repercusión en los sectores fundamentalistas es el modo de concebir la *revelación* del Corán hecha al profeta Mahoma. Para el Islam, el Corán ha sido dictado palabra por palabra por Dios y en árabe al profeta Mahoma por intermedio del ángel Gabriel. Es decir, hay incluso una lengua “sagrada”, el árabe. Pero lo más importante es que en la medida en que se trata de un “dictado” queda poco espacio para la hermenéutica. Frente a ello la noción de *inspiración* de los libros canónicos en el cristianismo no anula ni pone entre paréntesis el espesor humano del hagiógrafo, con toda la carga de libertad, contextualidad histórica, geográfica, cultural, etc. que no sólo permite sino que requiere de la hermenéutica para producir sentido. Es cierto que las fuentes del islamismo son no sólo el Corán sino también las *haddith*, la colección de hechos y dichos del profeta recogida por los compañeros de la primera hora; además hay escritores clásicos que también constituyen una fuente interpretativa, junto con los teólogos más modernos. Pero para buena parte del mundo islámico –especialmente los movimientos fundamentalistas– el acceso al Corán supone una lectura literal. Cuando se considera el fenómeno del fundamentalismo en general, se pone de relieve la influencia que tiene el distinto modo de entender la autocomunicación de Dios al hombre, que siendo oral en primer lugar, luego es puesta por escrito por los hombres, con su lenguaje humano limitado. La manera de entender la idea de revelación condiciona el modo de aproximación o lectura del texto sagrado:

²⁶ Así, por ejemplo, mientras que el Corán prohíbe obligar a nadie a convertirse al Islam, la ley coránica prohíbe al musulmán abandonar su religión y convertirse a otra, so pena de graves sanciones.

²⁷ La sociedad organizada por el profeta en Medina es una suerte de mito originario de la edad de oro para los intelectuales musulmanes que animó los primeros movimientos de reforma del “despertar islámico” del siglo XIX, que buscaban liberarse del colonialismo europeo. Tal el caso de Mohamed ‘Abdu (1849-1905), que al igual que su maestro al-Afghani, aspiraba a un retorno al Corán simultáneamente con la apertura a la modernidad occidental. Cfr. PACE, E., *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*, Bologna 1990, 71ss.

²⁸ Basta pensar a la fortísima resistencia que encuentra EEUU en su intento por imponer un régimen democrático “a la occidental” en Irak.

“Si la verdad ya está escrita, basta aplicarla, y allí donde las personas se resistan, imponerla con los instrumentos del dominio y del poder. Pensar que la verdad absoluta y sagrada pueda hacerse régimen, es un acto de violencia. Este acto a su vez viene de lejos: la verdad me pertenece, ella sacraliza mi vida, la sociedad en la que vivo, la tierra que piso y por lo tanto ninguno puede osar desacralizarla. Y todavía: esta verdad la encuentro ya luminosamente revelada en un texto sacro. Allí está todo. Ninguna razón humana ni ninguna ley humana pueden interpretarla y adaptarla a las cambiantes condiciones de la historia.”²⁹

En el fundamentalismo cristiano –que de hecho es el que da origen a la identificación entre un modo de aproximarse a la Escritura con el mote “fundamentalista”– lo que jugó un papel deformante en la comprensión de la noción de revelación fue precisamente el concepto de *inerrancia*: la Biblia no puede equivocarse y por lo tanto la razón humana no puede someterla a ningún ejercicio de interpretación. En el caso del fundamentalismo judío, hay dos variantes: los movimientos ultraortodoxos hacen una lectura fundamentalista de la TRH, mientras que los movimientos sionistas, sin perjuicio de leer literalmente la TRH, ponen en el centro una interpretación literal de la promesa de la “Tierra”.

Como decíamos más arriba, el conflicto de Medio Oriente es complejo, y los factores que intervienen son de distinta índole; el factor religioso es uno de ellos. A menudo provee la matriz de pensamiento, moldeada desde la infancia, a los protagonistas del conflicto. También aprovisiona las simbólicas representativas, las ideologías pseudo-religiosas, nociones, categorías, ritualidades (a menudo tan resignificadas al punto de orientar en el sentido inverso del que tienen en el sistema religioso de origen, como es el caso de los “mártires” fundamentalistas y los ritos previos a sus actos mortales). En fin, todo un universo, una cosmovisión, que hay que tener muy en cuenta a la hora de analizar la situación de la región y sobre todo cuando se proyectan estrategias de acción desde Occidente; sean acciones políticas, culturales o específicamente religiosas (diálogo).

Conclusión

Una lectura teológica del conflicto en Medio Oriente debería intentar alcanzar un desarrollo más pormenorizado del que esbozamos aquí. Pero quisimos dedicar parte de nuestro artículo a ofrecer al lector algunas referencias sobre la teología cristiana de las religiones y recién entonces poner en acto el ejercicio de lectura. Ahora es momento de cerrar el trabajo con algunas consideraciones finales. Me voy a ceñir a algunos de los temas y problemas aquí tratados.

Así como a los cristianos occidentales nos choca la concepción de “Estados islámicos”, con mayor o menor ingerencia del poder religioso sobre el Estado y viceversa, hay que tener presente que a los musulmanes les parece del todo natural considerar a los países mayoritariamente cristianos como “Estados cristianos” y a la Iglesia como la expresión religiosa del poder que los rige, un poco al modo de lo que ocurría en la cristiandad.³⁰ Es así como ve el Islam al cristianismo y muy especialmente a la Iglesia católica; ignorarlo puede llevar a grandes frustraciones en los intentos de diálogo. Además, tanto de un lado como de otro, existe una gran ignorancia de la religión del interlocutor. Entonces, si bien

²⁹ PACE, E., *Il regime della verità*, 10.

³⁰ Cfr. SECRÉTARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris 1981, 120.

sería ideal que ambas partes nos comprometiéramos en salir de la ignorancia hacia un conocimiento acabado de “los otros”, aquí me atrevo al menos a proponerlo al lector de *Consonancias*.

El conflicto de Medio Oriente no necesita pasar por más ni mayor intensidad de fuego, más guerra, ilusionándose que por ahí se va a dirimir. Necesita, de una santa y buena vez, pasar por la escucha profunda y por la palabra que nace de la interioridad. Porque tampoco cualquier palabra o cualquier modo de proferir la palabra es potencialmente constructor de paz; hay una palabra que es violenta, hija a menudo –como vimos– de una interpretación literal de los textos sagrados (la Biblia judeocristiana está llena de violencia en nombre de YHWH), que no engendra otra cosa que muerte. No; no es esa palabra la que se necesita. Más bien es la palabra que viniendo del silencio de una escucha atenta, empática, habilita al otro a ser quien y como es: otro distinto que yo, distinto a mí. Precisamente el Dios que se revela único según la experiencia cristiana, es *comunión en la diferencia*: el Padre no es el Hijo; el Hijo no es el Padre; y lo mismo para el Espíritu Santo. Pero además, en el acto de crear, es Dios mismo quien suscita las diferencias, dotándolas de consistencia irreductible. Por eso creo que es en la reinterpretación del dogma cristiano, en el contexto actual de un infranqueable pluralismo religioso, que podemos encontrar nuevas luces que nos permitan comprender mejor a quienes transitan por otras tradiciones religiosas hacia el Absoluto.

Parecería que me olvidé de la cotidianeidad –terriblemente cruenta e inhumana– del conflicto en Medio Oriente; pero no es así. Simplemente vuelco en el papel aquello que me parece que en la medida que acontezca en cada uno de nosotros, aun si nunca en nuestra vida nos toque ir a esa región geográfica, es un sendero de vida, de oferta de comunión, que se abre en la espesura de la historia humana y tiene misteriosas repercusiones más allá de lo previsible.

* * *