

II. El futuro de la religión entre el fundamentalismo y la modernidad

Claude Geffré, O.P. *

El futuro del mundo es una vez más una página en blanco. Aunque una opinión pública, cada vez más extendida, intente convencernos de que el terrorismo es la amenaza principal que pesa sobre el siglo XXI, somos cada vez más los que denunciamos los graves peligros de una globalización que engendra una pobreza creciente para los tres cuartos de la humanidad y que daña los equilibrios básicos de nuestro medio ambiente.

Nuestra responsabilidad de teólogos nos obliga a testificar que "otro mundo es posible".

En este contexto, querría hacer una pregunta sobre el futuro de las religiones. Se trata de saber si las religiones pueden contribuir a *humanizar* la globalización. Creo poder decir que pronunciarse sobre el futuro de la religión en el mundo actual, es lo mismo que preguntarse si las religiones pueden afrontar el desafío de la modernidad o, por el contrario, sólo pueden replegarse en un funda-

mentalismo de identidad. Las religiones vivieron la modernidad casi siempre como una amenaza. El objeto de mi exposición será mostrar que la modernidad, entendida como razón crítica y como razón democrática, es una ocasión para el futuro de las religiones mismas al mismo tiempo que para la civilización mundial. Antes de profetizar el fin de la religión, sería preferible hablar acerca de lo *religioso de otro modo*.

Previamente procuraré situar el escenario de lo religioso en el tiempo de la globalización. Después recordaré la tentación permanente del fundamentalismo que siempre se origina de una sacralización indebida de la verdad. Es otra manera de reflexionar sobre las conexiones entre la religión y la violencia. Así podremos finalmente evocar las oportunidades de la modernidad y, en concreto, la novedad del diálogo interreligioso y la responsabilidad histórica de las religiones para hacer posible otro mundo.

* Profesor emérito del Instituto Católico de París.

El escenario de lo religioso en el tiempo de la globalización

Cuando uno trata de redefinir el escenario de lo religioso en el mundo de hoy, conviene distinguir la pluralidad de los nuevos movimientos religiosos y la pluralidad de las grandes religiones históricas aún vivas. Y, en cada caso, se puede verificar el impacto de la globalización en el pluralismo religioso.

1. Especialmente en Occidente, se asiste a la proliferación de nuevas religiosidades que reclutan cada vez más seguidores y que no hay que confundir con las sectas propiamente dichas. Su éxito está en la conexión directa con el fenómeno de la globalización. La comunicación audiovisual tiende a borrar la frontera entre el mundo de la realidad y el mundo virtual: ella privilegia la experiencia vivida frente a las normas de orden doctrinal o ético; favorece un gran relativismo en cuanto a contenidos de la verdad y favorece la consideración de que las varias riquezas de tipo religioso son simples objetos de consumo. Se asiste, por consiguiente, tanto al nacimiento de un supermercado de lo religioso, que oferta a los consumidores, cada vez más numerosos, los múltiples productos de las religiones vivas e incluso de las muertas (mitos, símbolos, doctrinas, técnicas mentales y ascéticas variadas) como útiles para la experiencia espiritual y para la curación del alma y del cuerpo.

El rasgo dominante en estos nuevos movimientos religiosos es la tendencia al *sincretismo*. Sin tener en cuenta las tradiciones religiosas com-

plejas a las que pertenece una determinada doctrina o práctica, el criterio de la verdad y, por lo tanto, la elección consiste en la autenticidad de la experiencia subjetiva en la búsqueda de una salvación, entendida primordialmente en términos de bienestar y de la máxima plenitud. Esta atracción por lo religioso en todos sus estados coincide con el descrédito de las ideologías y utopías modernas; y la profunda incultura religiosa de nuestros contemporáneos, empezando por los mismos cristianos; favorece un *bricolage*, a menudo sorprendente, entre creencias separadas de sus lugares de origen. Las creencias *flotan* y sus fronteras son tan fluidas que pueden coexistir o fusionarse sin preocuparse por su incompatibilidad. Ésta es la ocasión de reasumir la fórmula feliz de la socióloga inglesa Grace Davie: "creyendo sin pertenecer" (*believing without belonging*).

Conviene reconocer por fin que el éxito de esta pluralidad de corrientes sincretistas de inspiración neopagana, especialmente en Europa, coincide con la pérdida de la credibilidad, si no del mismo cristianismo, sí al menos de las Iglesias oficiales. Frente a las desilusiones de una modernidad bajo el signo del secularización, de una racionalidad puramente técnica e instrumental y de un desfase entre un mundo cada vez más artificial y el mundo vivido, se discierne una aspiración confusa a descubrir de nuevo, más allá de las fragmentaciones, un reencantamiento verdadero, es decir, una unidad esencial entre el hombre, el universo y Dios.

2. Sea lo que sea de esta multiplicidad de religiosidades, si hoy se

habla de pluralismo religioso, se pone la atención sobre todo en las grandes religiones históricas aún vivas. Las grandes religiones monoteístas evidentemente, pero también las dos grandes religiones orientales como el hinduismo y el budismo, sin olvidar las sabidurías chinas como el taoísmo y el confucianismo. Estas religiones del Este son mejor conocidas por el gran público y muestran una vitalidad nueva. El cristianismo sigue siendo la primera religión del mundo con más de dos mil millones de fieles. Pero el Islam ya cuenta más de mil millones de fieles; y las religiones como el hinduismo y el budismo, que mantienen su predominio en millones de asiáticos, tienen también millares de miembros en Europa y en Norteamérica. Acerca de este escenario de lo religioso en este principio del siglo XXI, me permito hacer tres observaciones.

1) Debido a la globalización, a la rapidez de las comunicaciones y a los grandes flujos migratorios de las poblaciones, la *pluralidad externa* de las religiones se ha modificado. No se puede tan fácilmente como en el pasado distinguir las religiones misioneras con pretensión universal y las religiones locales ligadas necesariamente a sus raíces étnicas y culturales. La mayor parte de las sociedades se han hecho plurirreligiosas. Esto es verdad en un continente como Europa donde, junto a la herencia judeo-cristiana, es necesario ya tener en cuenta un Islam europeo de más de 15 millones de fieles, sin tener en cuenta la probable entrada de Turquía en la Unión Europea. Hay que estar también muy atento a la presencia cre-

ciente del budismo en Europa occidental y en toda Norteamérica. Su impacto religioso es muy superior a la cantidad de seguidores. Se asiste así a una especie de inversión del modelo misionero anterior. Mientras la expansión misional siguió los caminos de la conquista colonial del Norte hacia el Sur, hay que hablar ahora de una nueva impregnación de las tradiciones religiosas del Este en el mundo occidental.

2) Gracias a la facilidad de los intercambios dentro de la aldea planetaria, las religiones reclutan otra vez seguidores en el territorio de las otras religiones. La pluralidad externa de las religiones está acompañada, por lo tanto, de una *pluralidad interna* dentro de cada una de ellas. Esta propaganda religiosa se puede hacer suavemente, sin proselitismo agresivo, porque muchos hombres y mujeres pueden combinar sin conflicto varias pertenencias. Ya he hablado de una creencia sin pertenencia. Se puede hablar de igual manera de una pertenencia sin creencia: pertenecer sin creer (*belonging without believing*). De hecho, la pertenencia a una religión oficial no prejuzga el número de creencias que acepta. Así, la globalización engendra una fragmentación creciente de las grandes religiones históricas y de las Iglesias. En continentes como África e Iberoamérica, se nota que el mismo mensaje evangélico está en el origen de nuevas Iglesias o incluso sectas cristianas que toman deliberadamente su distancia con respecto a la Iglesia católica y anteriores denominaciones protestantes.

3) Finalmente, no se puede evocar el impacto de la globalización en el pluralismo religioso sin mencionar el resurgimiento del fundamentalismo e incluso del fanatismo. Eso puede ser una reacción contra una globalización antisocial e injusta. Pero también es una protesta en nombre de tal o tal identidad creyente contra el relativismo generalizado de toda verdad de orden religioso y contra la permisividad moral de las sociedades modernas. Uno piensa evidentemente en la deriva terrible del islamismo dentro del mundo musulmán. Pero también observa las corrientes fundamentalistas y neofundamentalistas dentro del judaísmo, el catolicismo y las diversas Iglesias protestantes en los Estados Unidos.

Se siente la tentación de hablar del famoso "conflicto de civilizaciones", como si existiera por un lado el Occidente, es decir, el primer mundo rico y capitalista permeado de la herencia judeo-cristiana y, por el otro, la civilización islámica, que pretendería confundirse con las personas más desaventajadas del planeta. Verdaderamente, desde el punto de vista geopolítico, las cosas son mucho más complejas. Acerca del fundamentalismo es cierto, como veremos más adelante, que las tres religiones monoteístas se han ganado su reputación de intolerancia y que está en relación directa con una verdad revelada que procede del mismo Dios. Pero la historia nos enseña que todas las religiones, incluso las religiones paganas, pueden engendrar el fanatismo. Está ahí toda la cuestión sobre la relación entre lo sagrado y la violencia.

La tentación del fundamentalismo o la sacralización de la verdad

Cuando uno lanza una mirada atrás en la larga historia de lo religioso, se percata de que el balance es profundamente ambiguo. Las religiones han atizado con demasiada frecuencia la violencia de la historia. No se puede menos que evocar la tesis de René Girard sobre la connivencia secreta entre lo sagrado y la violencia. La historia de lo religioso es con demasiada frecuencia la historia de la intolerancia, del fanatismo, de la exclusión, de prácticas a veces inhumanas y de abusos del poder sobre las conciencias. Pero es necesario subrayar la conexión especial entre la sacralización de la verdad y la legitimación de la violencia. En el nombre de lo absoluto de una verdad religiosa, lo que Emmanuel Lévinas designa como "el sabor áspero del absoluto", se puede justificar una guerra santa que lleva a la matanza de vidas inocentes. Es el famoso triángulo antropológico del que habla con gusto el musulmán Mahoma Arkoun: violencia – sagrado – verdad.

Los prejuicios que hay que evitar

Conviene evitar un primer prejuicio: creer que las verdades de orden religioso son más intolerantes que las ideologías ateas. La historia reciente del siglo XX nos muestra que las religiones no tienen el monopolio del fanatismo. Los peores genocidios los provocaron ideologías ateas como el nazismo y el comunismo soviético. Y se podría mencionar también el terro-

rismo masivo practicado por China y por Camboya.

El otro prejuicio que hay que evitar, es el que llevaría a pensar que las religiones llamadas reveladas o, mejor dicho, las religiones que reclaman para sí mismas una verdad revelada por un Dios personal, es decir, en concreto los tres monoteísmos, son más intolerantes que las religiones paganas, los diversos politeísmos o las religiones sin Dios como el budismo. La historia nos enseña que todas las religiones pueden engendrar el fanatismo cuando son manejadas por el poder político para defender una causa, una raza, una etnia, una clase social. En vez de apaciguar la violencia espontánea que se ejerce contra todos los que son diferentes o minoritarios, sucede a menudo que la religión no hace sino avivarla.

La intolerancia de las religiones monoteístas

Sigue siendo verdad que las tres religiones monoteístas se han ganado su reputación de intolerancia y que ésta tiene una conexión directa con lo absoluto de una verdad de la que el mismo Dios es garante. No es necesario hacer un largo elenco de las intolerancias que deberían cargarse en la cuenta del judaísmo, del cristianismo y del islam. Cada una de estas tradiciones religiosas tiene una historia muy compleja y las causas de intolerancia son múltiples.

Yo sólo debo advertir que en el caso del judaísmo, si ha podido pecar por intolerancia, se debe menos a que reclamaba para él mismo una verdad revelada por Dios que porque tenía la

conciencia de ser un pueblo elegido sobre los otros. Y aún hoy, desde la creación del Estado de Israel, las autoridades religiosas del judaísmo tienen mucha dificultad en hacer compatible la tensión entre la justicia inherente al mensaje de la Torá y el derecho al uso de la violencia que todo Estado se atribuye para su propia defensa. Si se hace referencia al destino del cristianismo, nunca hay que olvidarse de las consecuencias desastrosas del fenómeno de cristianidad que empieza a principios del siglo IV y que comportaba una ideología unitaria. Se produjo la confusión entre el poder espiritual y el poder temporal. Y cuando la política de los emperadores favoreció la unidad y la expansión de la iglesia, los jefes religiosos encontraron del todo natural utilizar el brazo secular lo mismo contra los infieles no cristianos que contra los herejes y los cismáticos. En el caso del islam, se debería sin duda meditar en la manera típicamente fundamentalista con la que se alude a las circunstancias históricas del nacimiento de la religión del profeta para legitimar el uso de la violencia en un contexto del todo diferente. Me refiero a la transformación de la *Djihad*, combate espiritual contra sí mismo, en combate armado contra los enemigos del islam. Lo que había tenido indudablemente su legitimidad en el momento de la reconquista de La Meca tiende a reproducirse y encontrar su justificación siempre que el islam se encuentra amenazado por los infieles.

Pero más allá de la originalidad propia de cada monoteísmo, yo querría tratar ahora de discernir la tentación específica de las religiones

monoteístas. Es una tentación *de idolatría* que consiste en conferir a un pueblo, a una Iglesia, a una comunidad, a un Libro la unicidad exclusiva que pertenece sólo a Dios. Un Padre de la iglesia del siglo IV pudo hablar de un deslizamiento de la fe hacia una "idolatría del Dios verdadero". Y mientras Abraham, el Padre de todos los creyentes en el único Dios, es una figura marcada por el signo de la hospitalidad hacia el extranjero que viene de lejos, existe esta idolatría muy específica que podría explicar las rivalidades y los conflictos permanentes entre los hijos de Abraham.

El estatuto de la verdad de orden religioso

Si uno quiere conciliar la fidelidad a su verdad limpia y la hospitalidad con respecto a otros en el diálogo interreligioso, es muy de desear reflexionar sobre el estatuto de la verdad de orden religioso especialmente en el caso una verdad revelada. En la era moderna no son suficientes, de hecho, los actos de arrepentimiento por las intolerancias del pasado, en conformidad con la valiente invitación del papa Juan Pablo II. Es necesario acometer todo un trabajo de discernimiento y preguntarse sobre la falsa legitimación del proselitismo en nombre de los derechos absolutos de la verdad revelada con desprecio de los derechos de la libertad de conciencia. Fue mérito en concreto de la *Declaración sobre la Libertad religiosa* del concilio Vaticano II el haber afirmado con fuerza que "la verdad sólo puede imponerse por la fuerza propia de la verdad".

¿Por qué la adhesión a una verdad absoluta por haber sido revelada por Dios puede llevar a la intolerancia, al fundamentalismo y al proselitismo militante? Porque se ha absolutizado esa verdad sin articularla con los derechos de la persona. Se cae así en la trampa de la verdad obligatoria bajo el pretexto que se trata de una verdad divina y salvadora. Todos los medios son por lo tanto buenos para forzar a los otros a pertenecer a esta comunidad que se presenta como la única arca de salvación. Hablando en sentido estricto, ni la verdad ni el error, tomados en abstracto, tienen derechos. Es siempre la persona individual, la conciencia, la que tiene derechos. En su *Declaración sobre la libertad religiosa*, la Iglesia del Vaticano II mostró que esta libertad se basa en la dignidad de la persona humana. Se trata de un derecho civil y universal. En otros tiempos, y en varios países europeos, sólo los católicos tuvieron el derecho a esta libertad religiosa que incluye también la libertad de culto, de opinión y de expresión.

De la tolerancia al diálogo

Al final del siglo XIX, la Iglesia romana pasó del anatema a la tolerancia cuando reconoció la legitimidad de una sociedad civil pluralista y laica fundada en el contrato social y no directamente en la autoridad de una trascendencia divina. Pero dio un paso mucho más considerable cuando reconoció, a mitad del siglo XX, la *libertad religiosa* como un derecho fundamental que pertenece a todo ser humano, y cuando emitió un juicio positivo sobre las religiones no cristia-

nas. Se pasó entonces de una tolerancia condescendiente a un verdadero diálogo que respeta y estima a los que profesan verdades religiosas diferentes.

Un diálogo como éste no conduce al relativismo y a la renuncia a la verdad de cada uno si se entiende el estatuto propio de una verdad de orden religioso. Es necesario desmitificar la falsa evidencia del famoso lema: "La verdad es única y el error es múltiple". Esto sería confundir la verdad de orden religioso que surge siempre de un testimonio con una verdad matemática o científica. La verdad revelada que recibo gratuita y libremente de Dios es, por supuesto única; pero yo la poseo siempre de una manera plural e inadecuada en una determinada interpretación. Éste es exactamente el drama de todos los fundamentalismos: identificar la letra de los textos fundadores con la misma Palabra de Dios o, a la manera de los musulmanes, como el Libro in-creado que existe con Dios.

El fundamentalismo escriturista, sea el de una cierta ortodoxia musulmana o el de cierto neofundamentalismo protestante, siempre tiene su origen en una sacralización del texto sagrado y en la ausencia de una lectura hermenéutica que tome en serio la contingencia histórica de todo texto. Así, la verdad de orden religioso no acepta la lógica del principio de contradicción. Yo puedo adherirme a la fe y a la verdad de mi tradición religiosa aún reconociendo que mi verdad no es ni exclusiva ni siquiera inclusiva de cualquier otra verdad de orden religioso. Es la base misma del diálogo interreligioso que es mucho

mejor que un compromiso hecho de tolerancia mutua.

Como teólogo cristiano yo puedo entonces, por ejemplo, iniciar un diálogo con los representantes del judaísmo porque tengo la convicción de que la plenitud del judaísmo en el cristianismo no borra el carácter irreducible que tiene la elección del pueblo elegido por Dios. Igualmente, yo puedo hablar con el islam, porque si es verdad que considero a Cristo como la plenitud de la revelación, eso no me impide reconocer semillas de verdad en la revelación coránica. Yo vuelvo con gusto a la visión profunda del pensador judío Franz Rosenzweig cuando escribe en su libro *La estrella de la redención*: "Nosotros sabemos que la esencia de la verdad es ser compartida y que una verdad que no fuera compartida por nadie no sería en absoluto una verdad; la verdad entera es la verdad porque ella es parte de Dios". La esencia de la verdad es ser compartida porque la verdad más sagrada, más absoluta, siempre se expresa en la contingencia de un idioma histórico. Eso no conduce al relativismo, pero testimonia simplemente el carácter inaccesible de la verdad completa que coincide con el misterio de Dios.

El misterio de Aquél a quien llamamos Dios desborda las fronteras y los cauces de cualquier tradición religiosa. Ésta es la razón por la que hay que superar la mentalidad de propietario de la verdad. Citaré aquí la palabra de Pedro Claverie, obispo de Orán, víctima del islamismo argelino: "Soy creyente, creo que hay un Dios, pero yo no tengo la pretensión de poseer a ese Dios, ni por Jesús, ni por

los dogmas de mi fe; uno no posee a Dios”.

Las oportunidades de la modernidad para el futuro de la religión

En la búsqueda de un encuentro entre las religiones que escape a la vez de las crispaciones del fundamentalismo y de las ilusiones de un irenismo blando, debemos tomar conciencia de la ocasión que nos ofrece nuestra posición histórica bajo el signo de la modernidad. El diálogo de las religiones tal como ya existe en este principio del siglo XXI es una novedad que coincide con la edad planetaria de la humanidad y con la conciencia de que vivimos en una casa común, en nuestra aldea planetaria.

Esto es una suerte para el cuerpo de la comunidad mundial y lo es para las mismas religiones. Por primera vez, gracias a los progresos fantásticos de la ciencia y la tecnología, el destino del planeta Tierra y de la especie humana depende de la conducta responsable del hombre. Frente a esta precariedad extrema, las varias tradiciones religiosas descubren que, en vez de estar al servicio de sí mismas, tienen una responsabilidad histórica respecto al tipo de hombre y a las condiciones de una vida humana en la tierra. En una palabra, en lugar de competir siempre entre ellas, las religiones son invitadas a la conversión. Frente a un pluralismo religioso insuperable, recordaré algunos principios que nos deben permitir evitar de una vez el fundamentalismo y el relativismo:

1. Ninguna religión debe ejercitar su hegemonía sobre las otras de una manera autoritaria, como si ella tuviera el monopolio exclusivo de la verdad sobre el Absoluto y en qué debe consistir la vida buena en la complejidad de los destinos individuales.

2. Sin embargo, so pretexto de eliminar todo sentimiento de la superioridad, no debe decretar que todas las religiones valen lo mismo. Bajo la apariencia de un liberalismo generoso, llegaríamos a un relativismo completo que sería la negación de todo juicio del valor. Hay que mantener por encima de todo la libertad del juicio para denunciar en nombre de la conciencia universal la manera como algunas religiones han legitimado y santificado tal o cual práctica totalmente inhumana.

3. Es difícil establecer una jerarquía entre las religiones. Pero aunque sea con sus límites, con sus imperfecciones e incluso con sus perversiones, todas las religiones dignas de este nombre tienen la ambición de trabajar en la salvación y en la curación del hombre en su totalidad.

A la luz de estos principios, yo querría insistir en dos indisociables factores de la modernidad que pueden favorecer la buena gestión del diálogo de las religiones al servicio de la comunidad mundial. En primer lugar, las religiones deben tener en cuenta a ese tercer ausente que es el hombre no religioso. En segundo lugar, la laicidad bien entendida puede ser un espacio favorable para la tolerancia mutua entre el Estado y la autoridad religiosa y para la convivencia entre las religiones.

1. La apertura de las religiones al testimonio de la conciencia universal

Las religiones no pueden contentarse con dialogar entre ellas mismas, ignorando el diálogo con los testigos de la conciencia universal. Las varias tradiciones religiosas deben estar a la escucha del mensaje cada vez más claro de una *ética global* que se ha ido formando en torno al bien común de las éticas seculares y que encuentra su expresión oficial en la *Carta de los derechos humanos*. Esto es justamente el desafío de la modernidad que todas las religiones están llamadas a afrontar.

Si por modernidad se entiende la implantación de la razón crítica y de la razón democrática, entonces toda religión digna de este nombre debe estar en condiciones de confrontarse con ella. Se trata de la buena modernidad cultural y social que pertenece para siempre a todas las civilizaciones y que no hay que confundir con la modernidad occidental que engendró el colonialismo y un imperialismo cultural. Nuestra época por desgracia testimonia no sólo la permanencia sino el recrudecimiento de los diversos fundamentalismos e incluso de un fanatismo religioso verdadero. Pero sería fácil demostrar que muy a menudo se ha hecho abortar la iniciada negociación con la modernidad. La historia reciente muestra en efecto, especialmente en el caso del cristianismo, que esta modernidad que se puede vivir al principio como una amenaza para la identidad de las religiones, puede llegar a verse después

como una ocasión para su transformación y su futuro. No es una cuestión de simple oportunismo. Las religiones son invitadas a hacer la prueba de que ellas pueden ser más fieles a lo mejor de sí mismas y a su genio propio con la reinterpretación creadora de sus textos fundadores, de sus tradiciones doctrinales, morales y jurídicas a la luz de un cierto número de adquisiciones que son objeto del consenso de la conciencia universal humana. Baste evocar la igualdad del hombre y la mujer, el carácter inviolable de la conciencia, el valor de la vida de aquí abajo sea lo que sea de la esperanza de otra vida, el derecho al trabajo, a la salud y a un cierto bienestar humano.

Tenemos que determinar muy bien el contenido de lo verdaderamente humano, el *vere humanum* del que habla la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II. Pero sabemos cada vez mejor lo que atañe a lo auténticamente humano. Nuestra era tiene el triste privilegio de haber definido desde el punto de vista judicial lo que es absolutamente intolerable, dándole el nombre de *crimen contra la humanidad*. Yo me inclino a afirmar que las religiones que, sea en sus doctrinas, sea en sus prácticas, hieren gravemente lo verdaderamente humano, que es el objeto del consenso ético, tienen necesariamente que transformarse si no quieren verse condenadas a decaer lentamente. No se trata de coquetear con la modernidad y ponerse a remolque de las estadísticas de las costumbres sino de discernir la llamada que sale a chorros de la conciencia humana universal.

Al recomendar la necesidad de salir de la cápsula de lo intrarreligioso para escuchar el testimonio de la conciencia secular, no quiero caer en la trampa que consistiría en pensar que ha pasado el tiempo de las tradiciones religiosas y que deben dejar el sitio a la casi religión de los derechos humanos o incluso a la religión del humanismo. Pienso todo lo contrario, que la razón ética dejada a sí misma tiene más que nunca necesidad del estímulo de los recursos morales de las grandes tradiciones religiosas. Y para el futuro de una civilización mundial, yo confío mucho en el intercambio recíproco de las morales religiosas y las éticas seculares.

A pesar del chirriante desajuste entre el ideal y sus realizaciones prácticas, no se puede infravalorar la vocación ética de las grandes religiones del mundo. Es el caso de las religiones proféticas que nunca disocian el contenido esencial de la Torá, a saber, el doble mandato del amor de Dios y del prójimo. El hombre creado a imagen de Dios tiene un valor sagrado y violar los derechos fundamentales del ser humano, es lesionar los mismos derechos de Dios.

Pero, al contrario de lo que algunos creen, sería equivocado pensar que las religiones orientales llamadas místicas descuidan el aprecio de la dignidad del hombre y no tienen preocupación ética. En el hinduismo, por ejemplo, el concepto de *ashima* o no violencia está en el corazón de su visión del mundo. Nos invita a preservar toda forma de la vida y a no hacer daño a la integridad del mundo. También el budismo declara que una con-

cepción cósmica del hombre no descuida la responsabilidad propia de cada ser humano en el universo. No hay que olvidar la famosa sabiduría budista de la "compasión". Se trata de no causar el sufrimiento a otros. La bondad, el compartir el sufrimiento y la alegría, la serenidad son actitudes básicas que deben inspirar toda conducta humana. Y en las tradiciones chinas como el taoísmo y el confucianismo, el ideal religioso por excelencia es la sabiduría, es decir, la búsqueda de la vida recta y de la bondad, el famoso *Re* que corresponde a lo que llamamos lo auténticamente humano. Con relación al Tao, se ha llegado a hablar de un humanismo de la santidad.

En las sociedades modernas cada vez más secularizadas, muchos se preguntan seriamente qué puede añadir una creencia religiosa a los imperativos de la conciencia de todo hombre honesto. La regla de oro que se encuentra ya en el código de Hammurabi: "No hagas a otros lo que tú no quieres que ellos te hagan a ti", se orienta hacia el bien común de muchos hombres y mujeres de buena voluntad. Pero en la búsqueda de una sociedad más amistosa y más solidaria, la ética de los derechos humanos y una simple cultura de la justicia no bastan. Es necesario utilizar las leyes no escritas de la conciencia a las que ya apelaba Antígona. Más allá de la equidad de la justicia distributiva, hay una *ley de superabundancia* que hace inclinarse el plato de la balanza a favor del más desposeído. En un mundo que se arriesga más a sacrificar lo social a lo económico, es nece-

sario hacer sitio al respeto hacia el extranjero tan propio de la tradición bíblica, a la misericordia del Sermón en la montaña, a la ley musulmana de la hospitalidad, a la compasión budista y a la escuela de desenseñoramiento del Tao chino.

2. La laicidad como factor de tolerancia entre las religiones

Continuando la exploración de las oportunidades de la modernidad para el futuro de la religión, aún querría decir que una laicidad bien entendida no sólo es un factor de tolerancia mutua entre el estado y las instancias religiosas sino también de tolerancia entre las religiones mismas. Asistimos en los países de la Unión Europea a la búsqueda de una nueva laicidad que no sólo no sea antirreligiosa sino que supere una neutralidad pasiva o una indiferencia religiosa. Según la fórmula feliz del filósofo francés Régis Debray, es de desear el paso de una laicidad de *incompetencia* a una laicidad de *inteligencia*. Sería deseable superar un concepto puramente jurídico de laicidad y comprenderla como un cierto *vivir-juntos* de los ciudadanos. Esto es una exigencia tanto para el estado cuanto para la religión que predomina en un país dado. Esta laicidad nueva podría ser a la vez la mejor garantía de libertad religiosa y el mejor garante de la democracia contra toda forma del fanatismo religioso. Esa laicidad invita al Estado a renunciar a la laicidad militante. Pero invita también a las autoridades religiosas a dejar de ejercitar una dominación directa o indirecta sobre la sociedad civil.

Es responsabilidad del Estado respetar los derechos de todos los ciudadanos, sea la que sea su moral y sus convicciones religiosas, ya sean cristianos, judíos, musulmanes, budistas o sin religión. Hay una conexión estrecha entre el principio de laicidad y el respeto de la libertad religiosa de cada uno. La laicidad debe favorecer normalmente la paz no sólo civil sino la paz entre las varias comunidades religiosas. La libertad religiosa, como todo lo que procede de la autonomía de la conciencia, escapa a la competencia del Estado. Éste no puede reclamar una competencia directa ni indirecta en las convicciones religiosas de las personas; no puede apropiarse el derecho de imponer ni prohibir la profesión y la práctica pública de la religión de una persona o de una comunidad. Pero, por supuesto, el Estado se reserva el derecho de apreciar cuándo la libre expresión de una convicción religiosa individual o colectiva corre el riesgo de alterar el orden público.

La paradoja del diálogo interreligioso

Hemos intentado estudiar la modernidad como una oportunidad para el futuro de las religiones en el mundo. Querría de nuevo, en esta última parte, insistir en la paradoja del diálogo interreligioso y en la responsabilidad histórica de las religiones en la hora de la globalización.

La paradoja del diálogo de las religiones, es conciliar el compromiso absoluto con su propia verdad ("el sabor áspero del absoluto") con una actitud de apertura, de respeto y de

estima respecto a las convicciones de los fieles de otras religiones. Pero es importante entender que el diálogo de las religiones no tiene por meta buscar una unidad mítica entre los miembros de las varias religiones como si se tratara de constituir un frente común de todos los hombres y mujeres religiosos frente a la multitud inmensa de los que no profesan ninguna creencia religiosa.

No hay que confundir por tanto el diálogo interreligioso con el diálogo ecuménico que practican las Iglesias cristianas desde hace varias décadas. Aquí se trata, en efecto, de buscar una unidad visible de los cristianos más allá de las rupturas históricas que dieron origen en el curso de los siglos a las Iglesias separadas. El nuevo diálogo entre religiones del que estamos siendo testigos al principio del siglo XXI no tiene como objetivo conseguir una unidad ilusoria entre los miembros de las varias religiones. Esta búsqueda de un tipo de gran-religión mundial supondría el sacrificio de riquezas religiosas y culturales propias de cada tradición religiosa. El diálogo de las religiones mantiene todo sentido como intercambio de palabras y escucha mutua en pie de igualdad de los creyentes de cada tradición religiosa. El resultado de ese diálogo es a la vez e inseparablemente un mejor conocimiento de los otros en su diferencia, una mejor inteligencia de su propia tradición y una emulación recíproca en el servicio de la comunidad mundial.

Como ya se ha podido ver, el diálogo de las religiones no es un lujo que estaría sólo de acuerdo con el espíritu de la tolerancia de la era moderna. Ha

llegado a ser una urgencia histórica frente a los escollos de una globalización cuyo motor oculto es el imperalismo de la ley del mercado. El sistema que gobierna nuestra "aldea planetaria" es un generador de miseria para las tres cuartas partes de la humanidad, sin hablar de la gravísima degradación de nuestro medio ambiente. Pero otro mundo es posible. Ésta es la convicción común de la mayor parte de las grandes religiones del mundo. Y en concreto, el objetivo de la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz (WCRP) fundado en Kyoto en 1970. Ella no busca primordialmente una confrontación de orden ideológico. En conjunto con otras instancias morales y espirituales, ella se propone promover la justicia y la paz utilizando los recursos éticos y espirituales de cada tradición religiosa. No intenta borrar el valor de nuestras diferencias, sino que practica un discernimiento para ver en qué nuestras diferencias nos pueden enriquecer a fin de responder mejor a las urgencias del mundo.

¿Cuál será el futuro de las religiones en el mundo?

El cristianismo y el islam son las dos primeras religiones del mundo. Ambas anuncian una salvación eterna para el hombre. Pero al mismo tiempo, basándose en las revelaciones bíblica y coránica, ambas tienen una dimensión ética y profética que puede contribuir a dar un rostro humano a la historia. Ambas no pueden justificar su pretensión a lo universal si no asumen las causas universales del hombre de hoy. El islam en concreto debe

dar pruebas de que puede distanciarse respecto a un islamismo radical que legitima un terrorismo mucho más interesado en desestabilizar el Occidente que de remediar las diferencias e injusticias del mundo contemporáneo.

Ante las graves amenazas que se ciernen sobre el mismo futuro de la especie humana, nosotros sabemos bien que no basta defender los derechos humanos si no respetamos al mismo tiempo los *derechos de la tierra* (Cf. Michel Serres). En virtud de la fe en el Dios creador, la vocación privilegiada de las tres religiones mono-teístas consiste en ofrecer un fundamento radical a nuestra confianza en el futuro, en la vida y en el ser. Los

hijos de Abraham saben en efecto que el plan de Dios es el éxito de la creación y el logro de la vocación del hombre como administrador del mundo que se le confió. A condición de que no se deslumbre con las nuevas proezas técnicas para dominar la tierra y aprenda a ir disminuyendo en algo el señorío sobre ella.

Así, finalmente, en la fidelidad a lo mejor de la tradición bíblica las tres religiones que proceden de Abraham deben ser instancias de *sabiduría*. Lo mismo que Dios descansó el séptimo día, el hombre y la mujer del tercer milenio deben descubrir el secreto de una *sabiduría sabática*, es decir, de la alabanza y el asombro ante la creación.