



UNISCI Discussion Papers

EL DIÁLOGO RELIGIOSO

AUTORES:¹**CARLOS CORRAL SALVADOR**
UNISCI / Universidad Complutense de Madrid
SANTIAGO PETSCHEN VERDAGUER
Universidad Complutense de Madrid**FECHA:****Mayo 2005**

Introducción

Diálogo religioso y diálogo cultural —no hace falta subrayarlo— mutuamente se exigen en la ansiosa búsqueda de la paz. Lo puso de manifiesto la “Conferencia Internacional Consultiva sobre la educación escolar en relación con la libertad de religión y de convicciones, la tolerancia y la no discriminación” (23-25 de noviembre de 2001, en Madrid), cuando recuerda el 2001 como “Año de las Naciones Unidas para el diálogo entre las Civilizaciones” así como la adopción por la Asamblea General de las Naciones Unidas del “Programa mundial para el Diálogo entre las Civilizaciones” (el 9 de noviembre de 1994) y la “Declaración de la UNESCO (de 18 de diciembre de 1994) sobre el papel de las Religiones en la promoción de una Cultura de Paz”. Rubricado todo ello por Juan Pablo II en su mensaje para la celebración de la “Jornada Mundial de la Paz” de 1 de enero de 2001 bajo el lema “Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y de la paz”.

Y la razón es que el factor religioso, aun diez años antes de la caída del muro de Berlín, resultó, contra todo pronóstico, desbordante a partir de la revolución islamista (1979), constituyendo uno de los principales puntos de desencuentro y aun de confrontación, al dar vida a los fundamentalismos que pretenden basarse en una religión para justificar la actitud y los actos de violencia hasta llegar al terrorismo². Con todo, el fundamentalismo religioso —téngase muy en cuenta— no es el único, ni mucho menos; hay otros muy numerosos y variados, que por contraposición denominaríamos “laicos”.

La referencia científica e histórica inmediata, alude al origen del primer movimiento denominado “fundamentalista” (sin más connotaciones que las que le otorgaron en propiedad

¹ Las opiniones expresadas en estos artículos son propias de sus autores. Estos artículos no reflejan necesariamente la opinión de UNISCI. The views expressed in these articles are those of the authors. These articles do not necessarily reflect the views of UNISCI.

² Garaudy, R. (1992): *Los integristas: ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo*. Barcelona, GEDISA, p. 13; Meyer, T.: “Fundamentalismo: la otra dialéctica de la Ilustración”, *Debats*, nº 32 (junio 1989), pp. 67-69; Corral Salvador, Carlos (ed.) (1994): *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas (cap. I con García Picazo, Paloma).



sus fundadores) en el interior del protestantismo, y que ve la luz en Estados Unidos entre 1910 y 1915 en forma de una serie de noventa artículos escritos bajo el título *The Fundamentals* por teólogos que se oponían al modernismo predominante; acontecimiento que dio lugar a la aparición posterior de una *World's Christian Fundamentals Association* (1919).

1. Puntos de desencuentro para el diálogo: los fundamentalismos

Siendo múltiples las clases de fundamentalismos, haremos una referencias a los fundamentalismos laicos, antes de pasar a los religiosos.

1.1. Los colaterales fundamentalismos laicos (mera referencia)

Por un lado, están los fundamentalismos genéricos como el “cultural” y el “político”; y, de otro, los específicos que se han plasmado en la realidad concreta, sean históricos (comunismo, nazismo, fascismo, nacionalismos), sean contemporáneos (etnicismos, nacionalismos, capitalismo).

A) El fundamentalismo “cultural”

En un mundo en que la identidad (del sujeto, del individuo, de la “persona” en cuanto tal...) está sometida a unas condiciones de precariedad permanente por el apremio de los propios imperativos sociales, culturales, económicos, psicológicos... que el propio entorno social impone, la pérdida de la misma se percibe como una amenaza constante.

En consecuencia, el individuo —atemorizado por la ausencia de un marco de referencia, siquiera sea negativo— trata de afirmarla por todos los medios imaginables, aun cuando el coste se la pérdida de esa propia libertad o autonomía, que, además, no ha supuesto ningún esfuerzo adquirir, puesto que formalmente es un derecho garantizado por el orden constitucional democrático y se considera incluso una situación “natural”³.

De ahí que la extensión e intensidad que los movimientos sectarios alcanzan en una sociedad pretendidamente tecnificada y modernizada como es la actual. En el fondo representan una protesta como una huida hacia adelante; encarnan una contestación que pone en tela de juicio la validez de las estructuras, instituciones e interpretaciones que del mundo proporciona a la modernidad.

En la mayoría de los fundamentalismo late el “retorno a la tribu”... pero aquí entrarían los fundamentalismos políticos, en especial, aquellos que se basan en una desesperada búsqueda y afirmación de la identidad del propio grupo mediante una negación frenética de lo ajeno.

³ Fromm, E. (1989): *El miedo a la libertad*. Barcelona, Piados, esp. 153 ss. y 393.



B) El fundamentalismo “político”

El fundamentalismo “político” precisa de una cultura, también “política”, para anidar, crecer y desarrollarse. Esta comporta un lenguaje (“red categorial”), unos hábitos (cuando se pasa a la acción), un substrato humano y social (los militantes de *facto* o potenciales). En esta “cultura política” las notas dominantes serían la predisposición a la violencia (como fenómeno latente, pero también emergente); la idea de “consecuencia” (o autenticidad), enfrentada a la ausencia de “compromiso” que marca la tónica del comportamiento común en las sociedades avanzadas; las ansias de “salvación” a cualquier precio, que sirven para legitimar y justificar todo lo anterior a la subsiguiente dramatización retórica de las condiciones de la existencia, tanto en el plano de lo cotidiano como en sus aspectos más abstractos; la adopción de un ritual en el que el riesgo (la desobediencia, la contravención de normas, la exacerbación de la marginalidad ...) es, a la vez, condición, premisa y consecuencia: se trata de llegar a una “violación simbólica de reglas” como medio de afirmación, tanto del descontento como de la propia identidad o resistencia.

Así, el fundamentalismo “político” incluye en su credo o ideología a un conjunto de categorías absolutas de pensamiento y acción que no se discuten, puesto que su fundamentación estaría más allá de cualquier argumentación racional: la fe, que es la base de los fundamentalismos religiosos, se sustituye con su versión secularizada (o ideología), a la que se adjuntarían cualidades superiores, bien provenientes de esa misma fe religiosa y transmutada en credo político (cuando se produce la simbiosis de ambos fundamentalismos), bien tomadas de cualesquiera doctrina o teoría política, científica, filosófica, etc. (este sería el caso del racismo/xenofobia implícito en determinados movimientos ultranacionalistas, de cualquier etiología, del marxismo en su versión estalinista, del ecologismo llevado hasta sus últimas consecuencias por algunos grupos radicales, etc.)⁴.

La utilidad política del fundamentalismo es indudable. Proporciona un marco colectivo en el que los individuos descargan su responsabilidad y sus pesadumbres, canalizan sus esperanzas, olvidan su desesperación. Masa y fundamentalismo tiene mucho en común⁵. Las cuatro características de la primera coinciden con el segundo.

C) Irrupción de los fundamentalismos en las relaciones internacionales

Nada extraño, pues, que en los períodos de la historia y en los lugares del mundo en los que la masa irrumpe, surja también el fenómeno fundamentalista, especialmente, en sus niveles políticos y religioso (ocasionalmente en relación simbiótica)⁶. Antes, el Comunismo, Nazismo y Fascio; ahora, los nacionalismos y etnicismos.

En este contexto mundial tan crispado —que va desde el terreno económico, social y político, hasta los ámbitos más deletéreos, pero no menos trascendentales, de lo cultural y lo psicológico— es donde los fundamentalismos políticos —con sus derivaciones religiosas— encuentran su cauce y obtienen una enorme trascendencia a nivel internacional. Las principales guerras y conflictos desde la caída del muro de Berlín (1989) coinciden en un

⁴ *Ibid.*, pp. 83-86.

⁵ Canetti, E. (1960): *Masse und macht* (versión española, 1999: *Masa y poder*. Madrid, Alianza, p. 26)

⁶ La visión de la historia en forma de ciclos cerrados, como corresponde a la concepción tradicional del mundo, se esclarece particularmente a partir del magistral ensayo de Eliade, M. (1992): *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza.



mismo denominador común: en la mayoría subyacen dos componentes interrelacionados, el factor étnico y el factor religioso, mutuamente reforzados o en simbiosis perversa. El caso “yugoslavo” (entendido este término en su acepción etimológica estricta, es decir, el que atañe a los “eslavos del sur”) es totalmente representativo, pero igual criterio podría aplicarse al conflicto entre israelíes y palestinos, al independentismo de Abjazia, a las matanzas en Sudáfrica entre simpatizantes del Congreso Nacional Africano y seguidores del partido zulú *inkhata*, al enquistado combate entre hutus y tutsis que ensangrienta Ruanda-Burundi (que dura decenios y del que apenas se hace mención en los medios de comunicación), al acoso de los kurdos en Irak y Turquía ...

Pero lo que resulta más preocupante, a juicio de Mons. Dubost, es comprobar "la caída del Cristianismo y del Islam moderados". El drama de esta época es que "este tesoro de la humanidad (la coexistencia de dos moderaciones) está en trance de desaparecer por obra de gentes que son extremistas, sean de una u otra religión".⁷

1.2. Los actuales fundamentalismos religiosos

Más que en singular, se debería hablar en plural de fundamentalismos religiosos como expresiones extremistas del factor religioso, tanto por parte de las mismas religiones como, sobre todo, por parte de los poderes políticos. Por ello, haremos referencia a los fundamentalismos cristianos, islámicos y judío.

A) Fundamentalismos cristianos: ortodoxo, protestante y católico

Como en el Islam, igual en el Cristianismo, a pesar de su unicidad y universalidad, se da una multiplicidad de fundamentalismos —indicados ya en el epígrafe— incluso, dentro de cada una de las Confesiones/Iglesias.

*A.1. Fundamentalismo ortodoxo*⁸

Tras la caída del muro de Berlín se observa, en los países del este europeo y en sus iglesias provenientes de la Ortodoxia, una exaltación del tradicionalismo, de la reagrupación de los “verdaderos ortodoxos”, del conservadurismo, acarreado consigo un recrudecimiento del anti-occidentalismo ideológico. Ello comporta dos clases de movimientos, uno *ad intra* y otro *ad extra*.

Ad intra se produce, en primer lugar, una actitud de agresividad hacia las otras Iglesias que se proclaman hermanas. Tal es el conflicto entre las dos grandes Iglesias, la de Constantinopla y la de Moscú.

Ad extra, y con mayor intensidad, se reavivan los conflictos religiosos en los Balcanes. Conflictos, por cierto, que son tanto de identidad como políticos. Así, ante el despojo, aparte

⁷ Dubost, M. (1992) : *Responsabilité des croyants dans le monde moderne Religions et guerre*. Niza, Editions Universitaires-Editions Mame, p. 194. Cf. *Jerarquía de valores 2001*, estadística de julio 2002.

⁸ Kabunda, Mbuy y Corral, Carlos: “Capítulo VIII”, en Corral, *Los fundamentalismos religiosos... op. cit.*



de la persecución sufrida, de templos, monasterios, cementerios y propiedades que padecieron los fieles de la Iglesia Católica Oriental (vulgar y despectivamente designados por ellos *Uniatas*) y el consiguiente traspaso de aquellos inmuebles a las Iglesias Ortodoxas de cada país, en especial, de Ucrania, Bielorusia y Rumania, éstas se niegan y/o se resisten éstas a su devolución.

En cuanto a Rusia (*Federación Rusa*), el gobierno de turno, tras la toma de conciencia de la crisis moral sufrida por el país y que se exterioriza al iniciarse la *perestroika*, tiende a acercarse a las tradiciones nacionales rusas y a la Ortodoxia, relicario de aquéllas. Ocasión privilegiada los constituyó las fastuosas celebraciones del milenario del bautismo de la Rus' (1988) para honrar los valores tradicionales, en especial, los religiosos.

La realidad es que, al presente, el resurgimiento de la ecuación dogma religioso equiparado a identidad nacional domina con ventaja en los debates ideológicos de las Iglesias Orientales liberadas. De ahí la oposición al movimiento ecuménico y la desconfianza hacia todo diálogo entre cristianos, que lleva incluso a la descalificación de la Iglesia Católica en Rusia y, por consiguiente, a la retirada y no concesión de visados a clérigos y autoridades extranjeros de la misma⁹.

A.2. El fundamentalismo protestante: características sociológicas

Examinemos las características sociológicas del fundamentalismo protestante en relación con las de los otros fundamentalismos religiosos. Destaquemos, en primer lugar, los tres rasgos comunes que parecen mas importantes:

- Rechazo de la modernidad, que en cierto sentido se vive como alienante, como extranjera, como destructora de la identidad individual y familiar.
- De ese rechazo se deduce la insistencia en imponer normas éticas estrictas, prohibiendo el aborto, encauzando la sexualidad hacia el matrimonio y organizando la educación de los niños y de los jóvenes.
- Se dirigen a un tipo de población en cierto sentido acosado por la miseria, a veces de carácter material y otras veces también de carácter psicológico.

En estos rasgos coinciden no sólo con los demás fundamentalismos, sino con las demás religiones en general que en la actualidad se dedican exitosamente a la organización de los marginados, a quienes nadie habla, sino los grupos religiosos que encuentran allí una notable capacidad de respuesta. Como afirma Peter Antes, las iglesias son las únicas organizaciones actuales que se alinean con los marginados.

Junto a estas características sociológicas comunes, destacan otras por su originalidad y por su distanciamiento con los otros fundamentalismos. La primera de todas ellas es la facilidad para las grandes mutaciones y los grandes cambios. Es este un fenómeno que el mundo católico desconoce. En el mundo protestante se crean con mucha facilidad nuevas iglesias. Si bien

⁹ *Aclaración del Secretariado de la Conferencia de Obispos católicos de Rusia* (10 de julio de 2002) acerca de algunos aspectos de las relaciones Católico-Ortodoxas, expuestas en la carta del 28 de junio de 2002, de Kirill, metropolitano de Smolensk y Kaliningrado, Presidente del departamento de relaciones exteriores eclesiales del Patriarcado de Moscú. *Ecclesia* (2002), pp. 1387-94.



esta característica denota una clara inconsistencia, el fenómeno indica una facilidad de adaptación que les hace más adecuados para la captación de las masas. En la misma línea están las asociaciones y los movimientos que se crean y se destruyen. La *Mayoría Moral*, fundada por Jerry Falwell en 1979 y que tuvo un papel importante en la elección de Ronald Reagan, comenzó a perder popularidad desde el principio de la década de los ochenta. Por ello, en enero de 1986, Falwell anunció su sustitución por la *Federación Libertad*, abandonando los aspectos políticos y sustituyéndolos por un ensanchamiento de los sociales y de los educativos.

En segundo lugar hay que destacar las características de los líderes que dirigen los movimientos fundamentalistas protestantes. Se trata de un tipo de hombre «self-made-man» apto para trabajar en la competitividad desde el marketing. Como prolongación de su personalidad e instrumento difusor de su doctrina utilizan la televisión y son capaces de implantar gigantescas instituciones educativas y de comunicación. No infrecuentemente se han lanzado a intervenir en política, considerándola un instrumento de implantación de sus principios.

Con respecto a la intervención en política, el fundamentalismo protestante ha optado por diversas posturas, desde la inhibición hasta la participación por medio de la propaganda y del voto. Destaquemos esta segunda actitud. El famoso predicador Jerry Falwell intentó, por medio de sus adeptos, el influjo de las decisiones políticas con la finalidad de recristianizar América. Así, los seguidores de la *Mayoría Moral* pusieron sus esperanzas en la prohibición del aborto y en la implantación de la oración en las escuelas públicas. Dichas esperanzas se vieron, sin embargo, tras la elección de Reagan, defraudadas. Después del fracaso, Falwell retiró a sus seguidores del proyecto político en sentido estricto y dirigió sus esfuerzos a los campos educativo y social.

Los intentos de Robertson en Estados Unidos, que ganó las primarias en varios Estados, es buena prueba de ello. “Los atentados del 11 XI 2002 cimentaron la alianza de los neoconservadores y los fundamentalistas empeñados ambos en convertir el “choque de las civilizaciones” en una profecía autorealizadora. —como indica Ibrahim Wurde¹⁰— El islam era considerado, de hecho, como el imperio del mal”, asumiendo la tesis del gobierno de Israel: como Yaser Arafat es “el bin Laden”, los dos países están unidos en un mismo combate.

Los fundamentalistas protestantes han utilizado y utilizan un tipo de medios conforme al estilo del país en donde más ampliamente se han desarrollado: los Estados Unidos. Dichos medios han sido la fundación de centros docentes y el acceso a los grandes medios de comunicación social. Entre los centros docentes se encuentran numerosos establecimientos de enseñanza no sólo de carácter primario y secundario, sino también superior. A partir de los años sesenta crearon diversas Universidades fundamentalistas encargadas de transmitir una ideología y de enseñar una conducta.

Mencionemos a título de ejemplo la Bob Jones University, la Oral Roberts University y la Liberty University. A propósito de las grandes cadenas de radio y de televisión, bástenos citar el nombre del famoso telepredicador Paul Crouch, que cuenta con una audiencia de cien millones de espectadores tras las pantallas de la Trinity Broadcasting Network, que aglutina en todo el mundo a 350 emisoras.

¹⁰ “La inquietante alianza entre la derecha cristiana norteamericana y la judía”, *Le monde diplomatique*, 2 de septiembre de 2002, p. 2.



B) Fundamentalismo judío

El fundamentalismo judío incide en la política internacional a partir de unos elementos muy concretos que existen en su creencia religiosa. Dichos elementos son tres: el territorio de Israel, la ciudad de Jerusalén y el Templo. Originan dichos elementos una complicación del problema, una extensión del problema y una prolongación temporal del problema.

Prestemos atención a los tres elementos:

- Para los judíos, en general, pero mucho más en particular para los ortodoxos, **el territorio** de Israel tiene en sí mismo una dimensión religiosa esencial. Consideran que Dios, creador del Universo se lo dio a ellos —*Eretz Israel*— y esa donación debe, por lo tanto, ser permanente. Ese motivo religioso de carácter fundamentalista lleva a impulsar los asentamientos en la zona ocupada (para que no se devuelva nunca), en la que está presente el ejército israelí y que se construya toda una malla de autovías de considerable anchura y con prescripciones muy restrictivas para los palestinos.
- Otro elemento es **la ciudad de Jerusalén**, a la que el profeta Ezequiel consideraba el ombligo del mundo. Los judíos creyentes están persuadidos de que será desde dicha ciudad desde donde —cuando venga el Mesías—, se irradiará la salvación a toda la Humanidad.
- Todavía más central es **el Templo**. El elemento más irrenunciable por su carácter esencialmente único. Su emplazamiento no puede ser otro. En dicho lugar es en donde tendrá que ser reconstruido.

Con esta dimensión de triple aspecto, el problema político *se complica*. Debido a esas convicciones interiores no se puede hacer un arreglo sobre el territorio, sobre la ciudad o sobre el lugar del Templo en el que coinciden también las convicciones religiosas de los islámicos.

Además de complicarse, el conflicto *se extiende espacialmente*. Porque choca contra otra religión muy difundida en la tierra: el Islam. La Organización de la Conferencia Islámica (OCI), tras muchos años de intenta infructuosamente formarse, recibió el impulso definitivo cuando los dirigentes musulmanes se vieron afectados por el incendio provocado en la mezquita de Al Aqsa. Nació así una Organización Internacional que ahora tiene cincuenta y cinco estados miembros, cuya capital, actualmente en Jeddah, tendrá que ser trasladada, de acuerdo con el estatuto fundamental —la Carta de la Conferencia Islámica— a la Jerusalén palestina, si algún día llegase a ser la capital de un nuevo Estado independiente. Un problema político —que como tal es sólo israelí y palestino— se transmite a casi un tercio de los Estados del mundo por causa de la religión.

En tercer lugar, el problema político *se prolonga temporalmente*: la expresión “Jerusalén, capital eterna de Israel”, que oímos repetir constantemente resultaría raro oírlo decir de cualquier otra capital política, del mundo.

Vendría este a ser el extremismo en la observancia de la “Ortodoxia judía”¹¹, que surge como contrarréplica a la *Haskalah*, el movimiento reformista del siglo XIX y conoce un resurgimiento sin precedentes. Aun así, el judaísmo ortodoxo está muy dividido entre un ala

¹¹ Toledano, Samuel: “El fundamentalismo judío”, en Corral, *Los fundamentalismos religiosos*, op. cit., cap. VI.



derecha y una tendencia moderna y centrista, condenada por la primera por no adherirse a los precepto y mandamientos. Y dentro del ala derecha se encuentran dos polos opuestos, el de *Neture Karte* (que puede describirse como un grupo protestatario, como los “celotas” en la terminología del tradicionalismo judío; significa “Los Guardianes de la Ciudad”) y el de *Gush Emunim* (“Bloque de fieles”: movimiento radical político-religioso, que reivindica para sí el derecho de configurar las normas directrices de la sociedad israelí y de la comunidad judía en general). Adopta posturas extremistas convencido de detentar el monopolio de la interpretación de la *halakhah* en el contexto de los acontecimientos.

Su autocalificación y unidad se basa en *dos principios*. Primero: Existe una unidad mística del pueblo, “Torah, es decir, la ley, y Dios”. Segundo: el destino del pueblo judío está determinado por leyes específicas y, por tanto, el pueblo no puede escapar de su destino histórico (que incluye el exilio y la redención como conceptos básicos de la existencia judía). Tercero, mantiene la idea de que la forma de vida judía, tal como se practicaba en las comunidades judías tradicionales y, en parte, en las comunidades ashkenazíes de la Europa oriental (es decir la *Haskala*).

Hace sólo once años, el entonces Secretario General de las Comunidades Judías en España, Samuel Toledano —ponente en las X Jornadas organizadas por nosotros en la Universidad Pontificia ‘Comillas’ de Madrid sobre *Fundamentalismos religiosos hoy en las relaciones internacionales*— resaltaba “una característica diferenciadora de la sociedad ultraortodoxa judía, que evidentemente no comparte con grupos fundamentalistas de otras religiones: la de no utilizar la violencia como forma de acción”. Desgraciadamente —ya lo han comprobado Vds.— esa característica se vino abajo el 4 de noviembre de 1995, cuando en la plaza de los Reyes de Israel de Tel-Aviv tenía lugar una manifestación de más de cien mil personas saludaban a Rabin y a Peres en apoyo al proceso de paz. En el momento en que Yitzhak Rabin se disponía a subir a su automóvil, Yigal Amot, un joven judío estudiante de un *yeshiva*, lo abate a tiros. “Por Dios, por el pueblo y por la tierra” —repite el asesino— mientras Israel, en ese momento, siente que la cohesión y unidad del pueblo se rompe por el odio y la violencia. Por primera vez, el espectro de la *Hamilhemet ahim*, de la guerra civil, asoma en el horizonte de Israel¹².

C) Fundamentalismo islámico

Hemos aludido a la consideración del fundamentalismo islámico de corte radical como uno de los llamados “nuevos riesgos” de una seguridad (especialmente, en el Mediterráneo) que debe ser entendida como multidimensional y que amenazan de forma directa la estabilidad regional, al estar muy relacionados con la situación económica, la política y, sobre todo, el descontento social. Por ello, siquiera brevemente, expondremos qué entendemos por fundamentalismo islámico y a hacer una breve valoración del mismo¹³.

¹² Gil, E., en Corral Salvador, Carlos y Gil, Eusebio (eds.) (2001): *Israel-Jerusalén-Iglesia Católica, Del desencuentro a la comprensión*. Madrid, UPCO, p. 152.

¹³ Para ello, seguimos aquí el análisis realizado en la obra de Corral, *Los fundamentalismos religiosos, op. cit.*

*C.I. Naturaleza y características del Islam*¹⁴

Como religión y cultura, el Islam se identifica con la civilización de una zona más amplia que el Mediterráneo, la *Umma* o comunidad musulmana, que se extiende desde el Atlántico hasta el Pacífico, desde el Sahara Occidental hasta Indonesia, zona en la que el Mundo Árabe sólo representa el 19 por 100; sin olvidar que en el África subsahariana, donde el Islam ha precedido a la colonización europea mediante el comercio y las conquistas militares, se puede hablar del “África negra musulmana”, integrada por los países del África Occidental, el África Oriental y la franja sahelosudanesa.

Por ello, se puede ser musulmán sin ser árabe. Y, de igual modo, se puede ser árabe sin ser musulmán. El Islam, en su aspecto religioso, constituye el factor común entre los musulmanes de todo el mundo y los árabes de confesión musulmana. Pese al hecho de ser una religión revelada en árabe, a un profeta árabe e inicialmente destinada a los árabes, el Islamismo tiene una vocación universalista. Y ello se debe a su sentido comunitario, expresado por la proclamación de la fraternidad e igualdad de todos los musulmanes y por la peregrinación de La Meca como símbolo de unidad y solidaridad islámica.

Sin embargo, y pese a la “nacionalidad espiritual” que instituye la *Umma* por encima de las pertenencias tribales, nacionales o raciales, no puede menos de constatarse que el mundo musulmán no es homogéneo o monolítico, sino que está marcado por los particularismos locales. Existen desde el principio dos principales sectas o ramas del Islam, nacidas de diferentes interpretaciones político-religiosas sobre la sucesión del profeta y el mando de la comunidad. Se trata del *Sunnismo* y del *Chiísmo*, divididos cada uno en varias tendencias¹⁵, aunque, en el fondo, ambos comparten los deberes fundamentales del Islam.

Mientras que el Islam sunnita o mayoritario (90 por ciento de musulmanes) reconoce como legítimos a los primeros cuatro califas que sucedieron a Mahoma y que habían sido sus compañeros, en particular, a su lugarteniente Abu Bakr, el Islam chiíta sólo reconoce al tercero de los califas, Alí Ibn Abi Talib, yerno y primo de Mahoma. Del mismo modo, el Sunnismo recomienda obediencia a Dios y a los que tienen la autoridad, así como la fidelidad a la tradición y la *Sunna* y defiende una sociedad comunitaria, unánime, de concertación y justicia. Por su parte, en el Chiísmo, los imanes, infalibles en la interpretación del *Corán* y de la *Sunna* (ver siguiente párrafo), deben ser descendientes del profeta a través de su hija Fátima y de su esposo Alí, y considera a los demás califas como usurpadores.

El Chiísmo, instalado en Irán desde 1502 como religión de Estado y de las masas, viene a ser un Islam contestatario, que se caracteriza por la intransigencia, el radicalismo, el militarismo y la intolerancia con respecto a las demás sectas y religiones. Los chiítas hacen un gran hincapié en el papel central del Islam en la vida pública y en el cambio de relaciones de poder en la sociedad, caracterizándose por una actitud de antipoder. En la actualidad, la separación del Sunnismo-Chiísmo tiende a borrarse, para llegar a una concertación de la lucha de los islamistas en su meta de toma del poder, al modo que lo han hecho los ayatolás en Irán.

El Islam como religión tiene dos fuentes principales: *el Corán* y *la Sunna*. Revelación divina a Mahoma, convertida en texto escrito del Islam, el Corán contiene muchas reglas y da

¹⁴ Kabunda Badi, Mbuyi y Corral Salvador, Carlos: “La mundialización de los fundamentalismos consideración especial del islamismo y referencia al fundamentalismo en la iglesia ortodoxa”, *ibid.*, pp. 139-161.

¹⁵ Sobre las tendencias en el Sunnismo y el Chiísmo, véanse Balta, Paul (1986): *L'Islam dans le monde*. París, La Découverte, pp. 12 ss.



instrucciones y preceptos a los musulmanes, que abarcan tanto asuntos religiosos como aspectos de la vida familiar y social.

En el primer aspecto, el de la religión, el Corán define un conjunto de dogmas y ritos en torno a los “cinco pilares” (*arkan ad-din*), que constituyen las obligaciones fundamentales del hombre musulmán: la profesión de fe (*shahadah*), la oración ritual (*salah*), el ayuno (*sawm*), la limosna (*zakah*) y la peregrinación a la Meca (*hajj*). En términos generales, no se suele considerar que la *yihad* o “guerra santa”, cuyo objetivo es la ampliación del Islam, forme parte de los cinco deberes esenciales de este, ya que se trata de una concepción adoptada tras la muerte del Profeta. En el segundo aspecto, el de la vida familiar, el Corán define también las reglas que deben regir, entre otras cosas, el matrimonio, el divorcio, las relaciones entre mujeres y varones y entre hijos y padres.

En cuanto a la *Sunna*, como segunda fuente del Islam, se puede definir como la “colección de dichos y hechos de Mahoma y de sus compañeros, de los que se derivan una serie de instrucciones y enseñanzas de aplicación obligatoria para los musulmanes”.

El Islam, como cultura, engloba todos los aspectos sociales y sus consiguientes manifestaciones. En él se encuentran desde el Derecho hasta la moral, desde la política y la economía hasta la ciencia, los modos de vida y las costumbres, entre otras cosas. El Islam, definido como una religión total y una civilización completa, presenta las características siguientes: la unidad y la unicidad de Dios; la cohesión espiritual de la *Umma*; la ausencia de la jerarquía y el sacerdocio en las relaciones entre musulmán y Dios; la fraternidad de los creyentes y su igualdad ante Dios, y la fusión total entre lo espiritual y lo temporal.

En resumen, el Islam suministra a los creyentes unas directrices morales, religiosas, jurídicas y políticas para su vida terrenal. Estas están inspiradas por Dios y se manifiestan y se viven como un sistema global, de tal modo que todas las cosas se aprecian a través de Dios y se ve a Dios en todas las cosas¹⁶.

C.2. Fusión Iglesia y Estado en el Islam

Al contrario que en el Cristianismo, en el que Cristo estableció una diferencia entre el reino de Dios y el reino del César, en el Islam el Profeta Mahoma nunca diferenció el dominio de Dios del de este mundo, como demuestra el hecho que ya en la primera comunidad de Medina, de los primeros años del Islam, Mahoma tomase decisiones políticas, organizase la justicia y adoptase leyes. Su mensaje inspirado por Dios debería guiar la actuación de los gobernantes de los pueblos creyentes. De este modo, el poder político se encontró estrechamente vinculado con el poder religioso, con la consiguiente fusión de la Iglesia y del Estado.

Esta estructura inicial se perpetuó, después de la muerte del Profeta, en el ideal de un Estado político-religioso, cuya realización fue confiada a califas e imanes dotados de poderes espirituales y temporales. El modelo cultural islámico niega al Estado cualquier otra legitimidad que no sea la religiosa. El poder político sólo es legítimo si se inspira en la ley divina y se somete a la voluntad de Dios.

¹⁶ Garaudy, Roger (1981): *Promesses de l'Islam*. París, Seuil, p. 101.



Los Estados musulmanes contemporáneos, heredados de la colonización, han olvidado estos valores básicos del Islam, de interpretación de lo religioso y lo temporal. Y las masas, por ellos gobernadas, han visto en ello la causa de sus fracasos económicos y del incumplimiento de las promesas de los dirigentes occidentalizados. De ahí que el mensaje islamista les sirva como vehículo de una “contestación legítima”. Dicho mensaje presenta a los dirigentes modernistas como unos usurpadores empeñados en acallar la voz del pueblo (como se está comprobando en el caso argelino). La contestación se manifiesta al margen del sistema político institucionalizado, considerado ilegítimo, y se dirige, a nivel externo, contra la modernidad y, a nivel interno, contra la occidentalización.

Frente a la ofensiva de los islamistas, que interpretan el Islam como religión y Estado —lo que les permite deslegitimar los poderes establecidos— éstos adoptarán distintas estrategias de legitimación endógenas y exógenas¹⁷. Las primeras consisten en legitimar la identidad del príncipe y su acción. En el primer caso, se utiliza y manipula la religión y la descendencia del Profeta. En el segundo, se adopta la *Sharia* como fuente del derecho y el socialismo islámico como filosofía política. El objetivo es conseguir la obediencia de la comunidad musulmana nacional. Las estrategias exógenas consisten en la creación e imposición de una nueva fuente de legitimación importada, mediante la institución del Estado moderno y un marco constitucional, al margen de la religión.

El Estado se dota de funciones y de capacidades modernas para satisfacer las demandas de la sociedad civil y “clientelizarla”. Este conflicto de legitimidad y contra-legitimidad en el Islam se explica por dos principales razones: el Profeta nunca definió el modo y los criterios de elección de los responsables políticos, como tampoco el Corán determinó el modelo de sistema político y la forma del Estado musulmán.

C.3. Encarnación actual del Islam: nacional e internacional.¹⁸

Vamos a fijarnos, para tratar del fundamentalismo islámico en uno de los rasgos que ha caracterizado no sólo al fundamentalismo sino también al islamismo en general. Me refiero a la lucha en contra de los nacionalismos de carácter estatal.

En los países musulmanes, después de la descolonización, el factor que controlaba toda la cultura era el nacionalismo. Un nacionalismo que, como muestra Gilles Kepel, se había formado en la lucha contra los colonizadores.

Esta situación molestaba a los fundamentalistas y a numerosos islamistas que se dispusieron a dar una batalla en contra de dicha situación. Destaquemos a estos tres autores:

- Sayyid Qotb, egipcio, el ideólogo más influyente del islamismo contemporáneo, heredero de la tradición de los Hermanos Musulmanes;
- Mawdudi, paquistaní, autor de un libro titulado *La Yihad en el Islam*; y

¹⁷ Véase Badie, B.: "Etat et légitimité en monde musulman; crise de l'universalité et crise des concepts", en El Malki, Habib y Santucci, Jean-Claude (dirs.) (1990): *Etat et développement dans le monde arabe. Crise et mutations au Maghreb*. París, Editions du CNRS, pp. 21 ss.

¹⁸ Kepel, Gilles (1985): *Faraón y el Profeta*. Barcelona, Mario Muchnik; (1991) *La Revancha de Dios*. Madrid, Anaya y Mario Muchnik; (2001): *La Yihad*. Barcelona, Península; (dir.) (1995): *Las Políticas de Dios*. Madrid, Anaya y Mario Muchnik; *Al Oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*. Barcelona, Paidós. *Infra* ponencia de Dagusan, Jean-François: “Le terrorisme radical islamique”.



- el iraní Jomeini, que escribió la obra *Hacia un gobierno islámico*.

En los países en donde la ideología nacionalista se había elaborado de forma más consistente y había ejercido una acción muy eficaz sobre la población, a pesar de su poder y de su fuerza, el islamismo permanecía en los medios desfavorecidos tanto del campo como de las ciudades. Estaba dirigido por los ulemas y organizado en forma de cofradías. El Islam que conservaban dichos sectores tenía unas características muy tradicionales. El desarrollo demográfico potenció las posibilidades de esas clases sociales y la juventud creciente era un presagio de lo que podía ocurrir en el futuro. Su situación no les inclinó a aceptar las ideas de los líderes políticos y el concepto sentimental de nación no tenía mucho que decirles. En las dificultades su sentimiento se inclinaba sin ninguna duda por el islamismo. De esa forma dichas bases sociales se encontraban preparadas para recibir las ideas islamistas de Qotb, Mawdudi y Jomeini.

¿Qué valoración mereció el nacionalismo de estos estados a estos tres autores? Para Sayyid Qotb la historia que había empezado a construir el nacionalismo ignorando al Islam era volver al paganismo anterior a Mahoma (la *jahiliyya*). La nación, el estado, el ejército, el partido, el socialismo, eran ídolos simbólicos que no se encontraban en el Corán y que representaban al paganismo anti-islámico. La “soberanía” y la “adoración” sólo tienen valor si se las relaciona con Alá. Los ídolos del paganismo deben ser destruidos y sustituidos por los del Islam. Qotb quiso volver a hacer lo mismo que el profeta Mahoma. Destruir los símbolos del paganismo y sustituirlos por los del Islam.

Parecido era el pensamiento de Mawdudi para quien los nacionalismos son impíos. Un estado musulmán no puede construirse como un estado a la europea. La política debe seguir las características establecidas por Mahoma: debe ir unida a la fe islámica.

Jomeini fue también, además de estratega, un ideólogo. Utilizó las ideas de Shariati pero dando más fuerza y posibilidades al clero. Había que renunciar al quietismo típico de los chiítas sustituyéndolo por el impulso hacia la revolución.

Esta ideología se concretó de una forma o de otra —según las circunstancias—, en los diversos países musulmanes. De esa forma, el islamismo se desarrolló en varios países teniendo en cada uno de ellos unas características distintas. Hagamos una somera exposición:

- Desde la posición tradicionalista y de vinculación al Occidente cabe destacar la actitud de Arabia Saudí. Fue el rey Faysal quien dijo que había que sustituir el panarabismo por el panislamismo. Uno de los factores que influyeron en que se realizara el cambio fue la derrota de los *Seis Días* frente a Israel que tuvo lugar en 1967. La derrota de los árabes desacreditó y derrumbó la ideología nacionalista que pudo de esa forma ser sustituida por las ideas islamistas.
- En 1977 se produjo en Pakistán el golpe de estado del general Zia, quien en 1979 decretó la islamización del país, aplicando la sharía. Tras el asesinato de Zia en 1988, la islamización perduró y fue el *sustratum* que hizo aflorar algo parecido en Afghanistan (*yihad* afghana).
- En 1979, Jomeini proclamó en Irán la República Islámica. En el mundo árabe los islamistas egipcios desempeñaron un papel de precursores. Impulsaron la reflexión y fueron ejemplo para los militantes de otros lugares. La existencia de los Hermanos



Musulmanes fue un factor de difusión muy notable. De Egipto pasaron a Arabia Saudí, Jordania e incluso al Africa subsahariana o al Asia Central.

- En Argelia las revueltas se adueñaron de la calle en 1988 siendo impulsadas por la Asociación de los Ulemas Musulmanes y por los Hermanos Musulmanes.
- En Palestina, en 1987, empezó la *intifada*. Los movimientos islamistas Hamás y Yihad Islámica se fueron imponiendo poco a poco.

De todos los movimientos nacionales hubo dos que tuvieron una repercusión internacional mayor: Arabia Saudí e Irán.

Arabia Saudí de ellos estableció su hegemonía sobre la *Umma* a partir de 1973 influyendo en el nacimiento del islamismo en Egipto, Malasia y Pakistán. Como país exportador de petróleo tuvo un influjo decisivo en la victoria de la guerra de Yom Kippur. Desde entonces las instituciones wahabitas hicieron grandes campañas proselitistas en todo el Islam sunnita. Los petrodólares actuaron de eficaz elemento de apoyo en dichas campañas (construcción de mezquitas, preparación de ulemas, envío de libros y cassetes, establecimiento de la sede de la OCI (Jeddah), organización que aglutinó un consenso teniendo como principales los puntos de vista saudíes. Otro elemento a través del cual Arabia Saudí ejerció su influjo fue el de la creación de bancos islámicos. Le debilitación de dicho gran influjo, sin embargo, se dejó sentir cuando la guerra del Golfo. Ello fue debido a la presencia de los ejércitos aliados particularmente de los Estados Unidos en 1990 y 1991. Ello desarrolló en el país una corriente islamista contraria a la monarquía con un sector enormemente radical de donde surgiría la figura de Bin Laden que se lanzó a una lucha contra los Estados Unidos desde los más dispares frentes.

Irán tuvo otro medio de desarrollar su influjo internacional tras el fulgurante éxito obtenido con una gran cohesión moral. Fue ello un símbolo en todo el mundo musulmán. “El Islam se había convertido en el principal factor de la identidad política, social y cultural de las poblaciones que antaño se definían por su nacionalidad, su pertenencia social...etc.”.

Pero a pesar de que muchos jóvenes musulmanes de todos los países acudieron a Teherán, el influjo concreto del espíritu revolucionario fue débil constatándose sólo en el Líbano (Hezbollah) y Palestina (Yihad Islámica). Las características chiítas del simbolismo hicieron muy difícil su influjo en el mundo sunnita.

2. Puntos de encuentro para el diálogo

Como previo al tratamiento, no podemos menos de señalar —por más que al presente nos veamos obligados a prescindir, pues nos llevaría demasiado lejos— el siguiente marco:

- El marco *general*: “Documento final de la Conferencia Internacional Consultiva sobre la Educación Escolar en relación con la libertad de religión y de convicciones, la tolerancia y la no discriminación” (Madrid, 23-25 de noviembre de 2001),¹⁹ convocada por el Relator Especial de Naciones Unidas para la Libertad de Religión y Convicciones.

¹⁹ En francés, *Conscience et liberté*, n° 62 (2001), pp. 181-188.



- El marco *especial*: el diálogo interreligioso: “Las fronteras del diálogo: religiones y civilizaciones en el nuevo siglo”. Encuentro Internacional *Hombres y Religiones* (Barcelona 2-4 septiembre de 2001). Según el que fue honrado con el Premio Príncipe de Asturias, el Card. Martini: “Es necesario un estilo de diálogo que permita una globalización de la solidaridad”.

El principal problema en la institucionalización del diálogo entre las culturas²⁰ —aquí, en especial en el ámbito de la cuenca mediterránea, con relación a la occidental de raíz judeo-cristiana y la oriental islámica— radica en lo que la socióloga marroquí Fátima Mernissi denomina “el conflicto legal”, en su libro *La peur modernité*: “La presente civilización occidental está basada en la ideas contenidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, mientras que la civilización islámica se apoya, como siempre, en el Corán. Mientras que la primera se funda en un derecho positivizado y consensuado, la segunda está basada en un derecho divino e inalterable. Por este motivo, ambos textos son a veces incompatibles, debido a la forma en la que son *generalmente* entendidos.”²¹

Para el mundo musulmán —piénsese, sobre todo, en la ribera Sur del Mediterráneo— las percepciones son totalmente diferentes de las del mundo occidental, estando mucho más relacionados con la imagen que tiene Occidente de potencia dominante en todos los terrenos y que ellos consideran olvida su identidad, especificidad islámica e intenta imponer pautas de conducta y conceptos que como “la modernidad” (o la exigencia de un derecho internacional basado en un orden discutido) pueden resultar traumáticos en conjunción con los valores nacionales con vínculos identificativos religiosos muy fuertes²².

Es lo que se evidencia, cuando en 1981 el Consejo Islámico de Europa publicó (en árabe y francés) la “Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos”, siguiendo básicamente el modelo de la “Declaración Universal de los Derechos Humanos”. Pues esos Derechos —reténgase bien— son únicamente reconocidos dentro de la ley interna, que según la Declaración Islámica, es toda la *Sharia* en su conjunto²³. Ahora bien, la *Sharia* limita los derechos recogidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos en aquellos ámbitos específicos que precisamente se refieren a la libertad de religión, a la libertad de expresión y a los derechos de la mujer²⁴.

2.1. Desde el judaísmo

La aportación del judaísmo a la dimensión de la paz es más difícil de encontrar que en otras religiones. Ello es debido al fuerte peso que tiene en dicha religión el particularismo: un pueblo escogido por Dios entre todos los demás pueblos de la tierra. A pesar de ello, el judaísmo tiene grandes elementos que poner a favor de la paz entre los pueblos. Dicha aportación consiste en el peso de los factores universales que se encuentran en la religión judía. En las reuniones interconfesionales que de cuando en cuando se celebran suelen acudir

²⁰ Cf. el provocativo título mismo —y no digamos el contenido— de la obra de Samuel P. Huntington (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Barcelona.

²¹ Sáinz de la Peña, José Antonio, en Marquina, Antonio y Brauch, Hans Günter (eds.) (1995): *Confidence Building and Partnership in the Western Mediterranean*. Madrid, UNISCI, pp. 245-256

²² Citado por José Antonio Sáinz de la Peña, *ibidem*, p. 252.

²³ Véase Corral, C. y González, J. J. (1997): *Código Internacional de Derechos Humanos*. Madrid, Colex, IV.3. En el original árabe dice: “La Declaración Mundial relativa a los Derechos del Hombre en el Islam”

²⁴ *Ibid.*, pp. 252-253



regularmente representantes de la religión judía como el Gran Rabino de Jerusalén. Bástenos con enumerar algunos:

- Dios no creó solamente a los padres de los judíos, sino a los padres de todos los hombres.
- Al escoger Dios al pueblo judío tuvo una intención redentora dirigida a todos los pueblos.
- Las promesas que Dios hizo a Noé, Moisés y los profetas van dirigidas en última instancia a todos los seres humanos.
- Hay profetas, como Isaías y Jeremías que tiene una visión muy universal del judaísmo.

El judaísmo tiene en sus libros sagrados y en su tradición muchos recursos valiosos a favor de la paz. Lo que hay que esperar de él es que dichos recursos pasen a ser prevalentemente valorados por encima de las tendencias más particularistas. Al judaísmo le conviene tener una evolución parecida a la que ha tenido el catolicismo. De la actitud mantenida a lo largo de los siglos de considerar al pueblo judío “el pueblo deicida” se ha pasado a la de Juan Pablo II en la Sinagoga de Maguncia considerando que Dios selló una Alianza con el pueblo judío que nunca ha sido revocada. En otros documentos de la Iglesia Católica se ha hablado después de la integridad esencial del judaísmo en el proyecto divino de la Humanidad.

El judaísmo tiene posibilidades de realizar ese cambio. Es importante que desde fuera se le ayude a realizarlo.

2.2. Desde el Islam

Las aportaciones del Islam a favor de la paz podrían dividirse en dos clases o tipos de aportaciones. Unas de carácter religioso y otras de carácter secular. Dado que el Islam es una religión política, la distinción que queremos hacer, aunque posible, a veces no resulta fácil.

La aportación religiosa en favor de la paz debe sacarse del mismo Corán y de las lecciones que ofrece la conducta de Mahoma.

Hay muchos principios coránicos, muy positivos, aplicables a las relaciones entre los pueblos. Así, por ejemplo, en el Corán se habla de paz, de justicia, de tolerancia religiosa y amistad, de coexistencia pacífica, de igualdad, etc. En el Corán, el concepto de *yihad* es más amplio que el concepto de guerra. Se refiere fundamentalmente al esfuerzo personal para lograr la virtud y vencer al mal. Pero además, en lo que puede relacionarse con la guerra, incluye la rebelión por una causa justa. Incluye la expulsión de un dirigente cuya conducta contraviene las directrices del Corán. La interpretación de la *yihad* como una guerra ofensiva para conseguir la expansión del territorio del Islam o para propagar la fe fue un trabajo de juristas musulmanes tardíos que lo consideraron adecuado para legitimar las guerras de expansión de los dirigentes musulmanes.



La conducta de Mahoma ofrece también aspectos muy aleccionadores. Así, por ejemplo, en la Carta de Medina escrita en el 622, Mahoma invita a hacer la paz. El Tratado de Hudaibiya del 628 muestra el escrupuloso respeto del Profeta a los acuerdos. Tras conquistar La Meca en el 630 en contra de los que habían violado el Tratado de Hudaibiya, Mahoma no hizo caso de los que se querían vengar de sus habitantes y les concedió una amnistía. La paz de La Meca es ejemplo de una notable magnanimidad. Las mismas características hallamos en el Sermón de Arafat que Mahoma pronunció en la peregrinación de despedida.

Los aspectos seculares de la aportación del Islam a favor de la paz aparecen en numerosas actuaciones de estados musulmanes actuales. Como concluye Gilles Kepel en su libro *La Yihad*, el balance moral y político de tres décadas de islamismo militantes es negativo. Debe ser sustituido por otro sistema. Existen en diversas partes (desde el Marruecos de Mohamed VI hasta la Jordania de Abdalá II; desde la Argelia de Buteflika hasta la Indonesia de Gusdur Wahid), unas posibilidades y un interés en favor de la reforma basada en la democracia que se presentan esperanzadores de cara al futuro.

2.3. Desde el protestantismo (un caso modélico: Alemania Oriental)

A pesar de su porcentaje decreciente de fieles, la **Iglesia evangélica luterana** seguía siendo un espacio físico e ideológico dentro de un Estado que aspiraba a ser «el gran hermano». Primero, la Iglesia ofrecía un espacio seguro para la reunión y la libertad de expresión.

Segundo, la Iglesia facultó a sus miembros laicos y a muchas otras personas no practicantes de la oposición para vencer el miedo a la represión y para desarrollar sus habilidades en las cuestiones sociales que afectaban a la **RDA**. El obispo Leich exhortó a los fieles a que perdieran el miedo a la represión en una carta pastoral de octubre de 1989

La Iglesia ofrecía también un conjunto diferente de temas que ayudaron a los grupos de la oposición a desarrollar y a articular una poderosa visión social.

Una indicación del poder de esta visión y de los temas teológicos es la similitud de vocabulario y argumentación usados por la Iglesia y por los grupos de oposición. Los grupos eran más radicales en sus peticiones inmediatas. Pero sus demandas seguían basándose en el programa social elaborado por los teólogos alemanes de acuerdo con la tradición de la Iglesia confesante. Su lenguaje era bíblico (un ejemplo: las insignias con las espadas convertidas en arados que se llevaron en las jornadas por la paz celebradas en 1982).

Tercero, lo más importante, el compromiso estratégico de la Iglesia de no recurrir a la violencia tuvo una influencia directa en la naturaleza pacífica de las protestas. La estrategia de la no violencia destruye los sistemas basados en la violencia, como la antigua **RDA**. Según Zimmermann, cuando la *Stasi* y otros infiltrados del SED en la *Nikolaikirche* el 9 de octubre de 1989, se dieron cuenta de que la Iglesia pedía el cambio pacífico, incluso ellos decidieron actuar sin recurrir a la violencia

También, el compromiso táctico con la no violencia de la Iglesia influyó en los grupos independientes y en las multitudes que se congregaban en las manifestaciones

El espíritu de tolerancia, cuyas raíces se encuentran en el compromiso estratégico con la no violencia, también envolvió el proceso de la mesa redonda



Cuando esta interpretación dinámica de la doctrina de los dos reinos se junta con las enseñanzas de los tres mártires religiosos más famosos de este siglo (Bonhoeffer, King y Gandhi), y esto, a su vez, se añade a los símbolos de paz, justicia e integridad de la creación, junto a la oportunidad de una mayor libertad de expresión de lo que se encuentra en ninguna otra parte, entonces se tiene una *Standbein* lo suficientemente fuerte para equilibrar la reconciliación y la protesta. Este tipo de conducta de principios engendrada por tal *Standbein* debería ser capaz de generar una confianza importante, como vemos que ocurrió en la República Democrática Alemana. Aunque la Iglesia fuera un protagonista más en la sociedad, como cualquier otro en la **RDA**, fue a quien se acudió como protector y a quien se escogió para resolver el conflicto. El hecho de que fuera un éxito queda demostrado por la pancarta colgada en un calle de Leipzig a finales de 1989. Allí la colocaron personas no ligadas a la Iglesia, y decía: *Wir danken Dir, Kirche* (“Iglesia, te damos las gracias”).

2.4. Desde la Iglesia Católica, en especial de la Santa Sede

Se desarrolla éste de muy varias maneras.

A) Mediante mensajes

De los innumerables mensajes destacan al presente, sobre todo, los que desde Paulo VI se vienen emitiendo para cada primero de año para la Jornada mundial por la paz, nunca jamás interrumpidos. Destaca, sobre manera, el último, el de Juan Pablo II para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz del 1 de enero del 2002, bajo la rúbrica “*No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón*”. En él —nótese bien, bajo el epígrafe “¡No se mata en nombre de Dios!” nn. 6 y 7— se dice:

A veces, el terrorismo es hijo de un fundamentalismo fanático que nace de la convicción de poder imponer a todos su propia visión de la verdad. La verdad, en cambio, aun cuando se haya alcanzado —y eso ocurre de manera limitada perfectible— jamás puede ser impuesta [...] Si nos fijamos bien, el terrorismo no sólo instrumentaliza al hombre, sino también a Dios, haciendo de él un ídolo, el cual se sirve para sus propios objetivos. Por tanto, ningún responsable de las religiones puede ser indulgente con el terrorismo y, menos aún, predicarlo. Es una profanación de la religión proclamarse terroristas en nombre de Dios, hacer en su nombre violencia al hombre. La violencia terrorista es contraria a la fe en Dios Creador del hombre; en Dios que lo cuida y lo ama. En particular, es totalmente contraria a la fe en Cristo, el Señor, que enseñó a sus discípulos a rezar así: “Perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido” (Mt 6, 12).

Por ello, —prosigue el Romano Pontífice— las confesiones cristianas y las grandes religiones de la humanidad han de colaborar entre sí para eliminar las causas sociales y culturales del terrorismo, enseñándola grandeza y la dignidad de la persona humana y difundir una mayor conciencia de la unidad del género humano.

B) Mediante mediaciones internacionales

Aun siendo una constante la actividad de la Santa sede, no pueden menos de resaltarse las más recientes actuaciones de la Santa Sede. La más llamativa y eficaz, sin duda alguna, fue la mediación internacional de Juan Pablo II en la resolución del Conflicto sobre el Canal del



Beagle entre Argentina y Chile. Sin resultados y con una constancia incansable, las múltiples actuaciones en el largo y sangriento conflicto y guerra de los Balcanes. Antes, en la guerra del Golfo y después la de Bosnia y a continuación en la de Kosovo.

En las intervenciones en el conflicto del Golfo, al menos se logró un aporte al deslinde de la guerrera/guerra (la política, la económica ...) respecto de la “guerra santa” y, sobre todo — cáigase bien en la cuenta en Occidente— la salvaguardia de las comunidades cristianas, en especial, las católicas, en su misma existencia y en sus derechos dentro del mar islámico que las rodea y que , en principio, eran considerados como “pertenecientes a otra nación” (la cristiana) e, incluso por parte del vulgo, como partes del Occidente opresor”.

Sin constituir diplomáticamente ni buenos oficios ni mediaciones, dentro del amplio marco de sus finalidades, no pueden menos de aducirse las intervenciones de la Santa Sede en pro de una reciproca inteligencia ante el Estado de Israel y ante la OLP, además de ante otros Estados de la región.

C) Mediante acuerdos con Israel y con Palestina²⁵

C.1. Con Israel: El Acuerdo Básico de 30 de diciembre de 1993

No puede ser más compleja y comprometida la actitud de la Santa Sede ante el Pueblo judío y la tierra de Israel. Y lo es por la misma complejidad intrínseca que lleva consigo la creación y mantenimiento del Estado de Israel. Se entrecruzan, de un lado, los componentes de la Tierra; la tierra de Israel Jerusalén —los Santos lugares— y los Territorios Ocupados; de otro lado los componentes del pueblo que la habitan: los israelíes judíos (creyentes laicos), los árabes musulmanes, los árabes cristianos (católicos o no), otros cristianos. Fuera de la tierra de Israel pero vinculados a sus habitantes, están de una u otra manera, el judaísmo universal (Sionismo), el Islam, el Cristianismo y, dentro de él, el Catolicismo, a cuya cabeza se encuentra la Santa Sede.

Ahora bien, la Santa Sede se siente ligada a la vez con todos, si bien en grado diverso. En primer término, con el cristianismo católico, cuyos fieles se encuentran esparcidos por el mundo entero, y, en particular, en los países árabes, pero, además, con los demás cristianos, con cuyo Consejo Ecuménico se encuentra en estrecha relación de cooperación. También con el Islam y los Estados Islámicos, en que se asientan esos cristianos, católicos o no. A la vez con el Islam y el Judaísmo en cuanto tales, sobre todo, a partir del Concilio Vaticano II.

Esto significa que toda actitud de la Santa Sede ha de ser coherente con la actitud que mantenga simultáneamente con todos los demás componentes, agentes o factores que intervienen en el tema.

En efecto, el punto de partida de la actitud de la Santa Sede es la resolución de las Naciones Unidas en orden a la creación de dos Estados, Palestino e Israelí con un estatuto especial para Jerusalén²⁶.

²⁵ Corral, C.: "La perspectiva de la Santa Sede", *Forum* (1990), pp. 57-75.

²⁶ *Vide* Paulo VI: "Discurso al cuerpo diplomático", 21 de diciembre de 1974.



“Una paz que, no pudiendo no fundarse sobre el reconocimiento de los derechos de todos, no puede no incluir la consideración y la justa solución al problema palestino”, como dirá el Pontífice ante la Asamblea General de las Naciones Unidas el 2 de octubre de 1979²⁷.

Como directrices, pues, de la actitud y actividad diplomática de la Santa Sede deben señalarse: primera, el derecho natural de un pueblo a existir como Estado; segunda, el respeto a la decisiva resolución 181 (de 18.11.1947) de las Naciones Unidas; la desaparición de una situación de injusticia permanente de un pueblo que tiene sus territorios ocupados. Toda ocupación tiene internacionalmente una condición de precariedad y transitoriedad; la asimilación del Pueblo Palestino como la del Libanés a la de Polonia de antes de la guerra mundial, ocupada por Alemania y Rusia.

Entre las finalidades del Acuerdo, hay una **última** de naturaleza primordialmente **político-temporal**, y es la consecución de la paz en el Próximo Oriente, iniciada mediante la Conferencia de Madrid (noviembre de 1991). Pero, a la vez, tiene tan compleja paz, una dimensión espiritual y moral que entra de lleno en la específica misión espiritual y moral de la Santa Sede. "En efecto, respecto a las cuestiones territoriales que interesan al Estado de Israel y a sus vecinos, la Santa Sede frecuentemente ha defendido los derechos de quien no tenía voz o no tenía posibilidades de establecer un diálogo. Ahora bien, ha tomado nota de que las partes directamente interesadas, a partir de ahora, se han comprometido a resolver los problemas que las enfrentan mediante las negociaciones en marcha y se desea que las mismas negociaciones progresen ordenadamente y lleguen a conclusiones aceptables para todos, para bien de todos y respetando los derechos que todos tienen de vivir con dignidad, paz y seguridad en la propia patria.

En este contexto, y en coherencia con su misión de promoción de la paz, la Santa Sede considera que debe llevar a cabo una tarea propia, sobre todo, para favorecer en las partes la promoción del respeto de los derechos humanos; y el primero entre éstos es el derecho a la libertad de religión y de conciencia, fundamento de la dignidad de todo ciudadano y de toda comunidad en todos los países"²⁸.

Hay una finalidad última, primordialmente **espiritual**, y esa es el sellar la reconciliación entre el Pueblo Hebreo y la Iglesia Católica de una manera internacional con las formalidades del orden internacional, las diplomáticas. La reconciliación por parte de la Iglesia Católica estaba ya estatuida por el Concilio Vaticano II. Se venía insistiendo por parte de Israel y del judaísmo en la necesaria y consiguiente confirmación diplomática de las recíprocas relaciones; la Santa Sede siempre respondía que lo haría en cuanto el pueblo Palestino fuera a su vez reconocido como tal por Israel.

C.2. Con Palestina: Acuerdo Básico entre la Santa Sede y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), de 15 de febrero 2000

Una vez que tras el coloquio de Paz celebrado en Madrid entre el Estado de Israel y la OLP, se llegó al mutuo reconocimiento en 1993 y a una limitada autonomía de Palestina en Jericó y en la franja de Gaza (1994) (que en los Acuerdos de Washington en 1996 se extendió a todas las ciudades y a las aldeas árabes en la *West Bank*, excepto Jerusalén Este) y que ese mismo año de 1996 se tuvieron las elecciones para la Asamblea legislativa que dieron la

²⁷ *Gerusalemme*, n° 90, p. 180.

²⁸ *Declaración de la Sala de Prensa*, de 30 de diciembre de 1994, n. 6.



victoria a Y. Arafat, siendo elegido Presidente, la Santa Sede desarrolló un conjunto de negociaciones que desembocaron en el Acuerdo.

El fundamento era que en el ámbito de las relaciones internacionales —nótese— si bien sólo tenía unos poderes limitados, entre las materias sobre las que le era permitido actuar, se encontraban los “acuerdos culturales, científicos y los concernientes a la educación”.

En el Acuerdo había, a nuestro entender, dos clases de finalidades en razón de su alcance a largo y a corto plazo: últimas e inmediatas.

La **última definitiva** —común al anterior Acuerdo Fundamental de 1993 con Israel— de carácter, en sí, primordialmente político-temporal, pero con fortísima incidencia en el ámbito espiritual, era la consecución de la paz en el Próximo Oriente, que se había iniciado con grandes esperanzas en la Conferencia de Madrid (noviembre de 1991) La **última interina en sí, pero permanente**, era la garantía del *statu quo* para Jerusalén y los Santos Lugares

Las finalidades **inmediatas** pretendidas eran de carácter más bien espiritual: 1. La libertad de religión y de conciencia, 2. La libertad de actividad de la Iglesia en el territorio palestino, 3. el respeto de los derechos humanos de las personas y de los pueblos, 4. la paridad de derechos para los ciudadanos católicos con los demás, 5. la garantía del tratamiento económico y fiscal.

Es un Acuerdo básico o de bases (Así, de “*basic*”, en primer término, es como viene expresamente designado en el título mismo). Además, en segundo término, viene considerado como “un *primer* acuerdo básico que proporcione una base sólida y duradera para el desarrollo continuo de sus relaciones presentes y futuras y para el fomento de la continua labor de la Comisión” (Preámbulo *in fine*).

Constituye, en tercer término, una *meta* —la primera, es verdad— a la que se llega desde el establecimiento de las relaciones diplomáticas (25 de octubre de 1994), cuyo objetivo era, según el comunicado conjunto,

abrir a la Iglesia Católica una ulterior posibilidad de llevar adelante su servicio espiritual, educativo y social a favor de los católicos palestinos y de todos los palestinos sin distinciones [...] y también de hacer posible a ambas partes contribuir conjuntamente a la búsqueda de la paz y de la justicia en el Próximo Oriente.

C.3. Mediante la promoción de encuentros ecuménicos e interreligiosos

Cierto que los encuentros ecuménicos —forzoso es reconocerlo— son encuentros en que los distintos participantes, y más cuando estos son a la vez líderes religiosos, muestran la cara amable de sus religiones y confesiones respecto de las otras. Pero, al menos, manifiestan y contribuyen al diálogo mutuo conocimiento de religiones y culturas impregnadas por ellas, tratando de romper abatir muros históricos y seculares de ruptura y separación.

Pues bien, del líder religioso del catolicismo es de quien vuelve a partir —evocando precisamente los gravísimos atentados del 11 de septiembre de 200— la iniciativa “de invitar a los representantes de las religiones del mundo a que se congreguen en Asís el 24 de enero de 2002 a rezar por la superación de las contraposiciones y por la promoción de la auténtica paz. Queremos encontrarnos juntos, en especial cristianos y musulmanes, para proclamar ante el mundo que la religión jamás debe ser motivo de conflicto, de odio y de violencia, pues quien verdaderamente acoge en sí la palabra de Dios, bueno y misericordioso, debe excluir del



corazón toda forma de rencor y enemistad”. Ya lo hizo antes reuniéndolos en Asís seis años antes en 1986.

Invitación que él trata de plasmar en el llamamiento proclamado al final del gran jubileo del año 2000 (*Novo millenio ineunte*, n. 55) con vistas a la instauración de una relación de apertura y diálogo con representantes de otras religiones”; así como en su visita a Kazajstán —de inmensa mayoría musulmana— insistiendo en la convivencia y colaboración entre el Islam y el Cristianismo. (Con mayo relieve aún, en Jerusalén, Israel, Palestina y Jordania).

3. Del diálogo al triálogo

En Europa, algunos ya no hablan de diálogo judeo-cristiano, sino de *triálogo*, concepto en el que incluyen al Islam. Por ello, el Consejo internacional de cristianos y judíos ha invitado a representantes de las tres religiones abrahámicas a su Encuentro, celebrado en Utrecht del 23 de junio al 3 de julio de 2003, bajo el título *Imaginarse al otro. Judíos, cristianos y musulmanes en la Modernidad. Entre la autodefinición y la alteridad imaginada*, organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Utrecht. Pero, ¿es de verdad realizable el triálogo? Se ven las barreras que lo impiden; se vislumbran las pasarelas que lo hacen accesible.

3.1. Las barreras.

El hecho es que en la redacción de las conclusiones de la Declaración aprobada en Bucarest (septiembre de 2002) por la Fundación luxemburguesa que lleva el nombre de Robert Schumann, gran dialogante europeo, sólo participó activamente un musulmán muy singular y distinguido, el Ministro de Asuntos Exteriores del Emirato de Bahrein, Abdunabí Al Sho’Allah. En ellas, se decía: “El islam comparte con el judaísmo y cristianismo la responsabilidad de generar amor, paz y buena voluntad entre las gentes”. Y también: “Los líderes políticos y religiosos musulmanes deberían vincular el Islam a las condiciones del siglo XXI”.

Por cierto, el catedrático arabista de la Universidad Autónoma de Madrid Serafín Fanjul transcribe: “Un diálogo que tiene como meta el acercamiento entre el islam, el cristianismo y el judaísmo, dado que éste es la única religión justa, mientras las otras son falsas. El acercamiento significaría renunciar a esta exigencia, lo que llevaría consigo el mayor daño para el islam” (*apud* Bassam Tibi, *La conspiración*).²⁹

Tampoco en la Federación Rusa se ha introducido del todo en la realidad el derecho al ejercicio completo de la libertad religiosa para todas las iglesias.

Como recuerda Ibrahim Warde³⁰: “fueron los atentados del 11 de septiembre de 2001 los que cimentaron la alianza de los neoconservadores y los fundamentalistas, empeñados ambos en convertir el ‘choque de civilizaciones’ en una profecía autorrealizadora. El islam era considerado, de hecho, el nuevo imperio del mal”.

²⁹ “Las fronteras de Allah”, *ABC* (2002).

³⁰ “La inquietante alianza entre la derecha cristiana...”, *op. cit.*, p. 3.



Realidad a la vez que signo de, al parecer, insalvables desavenencias y odios entre pueblos y religiones está el inmenso muro de separación entre el Estado de Israel y Palestina, cada vez más alto y más roquizo. ¿Durará sólo cuatro decenios como el muro de la vergüenza de Berlín que recorría toda la Alemania Oriental y la mantenía como una inmensa cárcel? En mi ordenador biológico de la memoria siguen grabadas, desde el verano de 1968, las imágenes del muro de cemento de la capital alemana y las alambradas que separaban Baviera de Turingia.

3.2. Las pasarelas

Como tales deben considerarse las *cumbres de líderes religiosos*. La última fue la convocada por la Comunidad de San Egidio y por la diócesis de Tréveris en esta ciudad, del 7 al 9 de septiembre de 2003 con el lema “*Entre la guerra y la paz: religiones y culturas se encuentran*”. Junto al Cardenal Roger Etchegaray, Presidente emérito del Consejo para la Justicia y la Paz, y el Cardenal Karl Lehmann, Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, participaron el metropolitano Kirill, encargado de las relaciones exteriores del Patriarcado de Moscú, el ex rabino jefe de Israel Meir Lau, y Mehemet Audin, ministro de Estado de Turquía. También líderes religiosos chiíes de Irak. Del Manifiesto final (9 IX 2003) destacamos los siguientes párrafos.

El *diálogo lleva a la paz*. Es el arte que saca del pesimismo miope de quien dice no es posible vivir junto al otro y que las heridas de la injusticias sufridas son una condena al odio para siempre. El diálogo es la senda que puede salvar al mundo de la guerra. [...]

Y el diálogo *es un arte que deben cultivar las religiones, las culturas*, quien tiene más fuerza y poder en el mundo. El diálogo no es la opción de los que tienen miedo a combatir. No debilita la identidad de nadie. Lleva a cada hombre y mujer a ver lo mejor del otro y dar lo mejor de sí mismo. [...]

El diálogo *es una medicina que cura las heridas* y que abre el único destino posible, para los pueblos y para las religiones: vivir juntos en este planeta que debemos defender y hacer más digno hoy para las generaciones futuras. [...]

A quien cree que el choque de civilizaciones es inevitable decimos: liberaos de ese pesimismo opresor, que crea un mundo de muros y de enemigos, donde se hace imposible vivir seguros y en paz. El arte del diálogo *vacía*, con el pasar del tiempo, incluso *las razones del terror* y gana terreno a la injusticia que crea resentimiento y violencia. [...]

También constituyen pasarelas para el triálogo las *Jornadas de Oración por la paz*, que en enero de 1986 inició Juan Pablo II y se siguen manteniendo.

De ahí la importancia extraordinaria de la contribución a la paz y, más de inmediato, a la *colaboración por parte de las grandes religiones monoteístas entre sí y con las organizaciones internacionales y los Estados*, tal como lo están haciendo el Catolicismo, el Protestantismo y el Judaísmo, y comienzan a intentarlo algunos movimientos dentro del Islam.

Epílogo

Cuando estaba redactando el epílogo con música clásica de fondo comencé a oír un coro de voces armónicamente estridentes. Me impedía seguir escribiendo. Iba cambiar de onda, cuando advertí que era la transmisión del *War-requiem* (Opus 66) de Benjamin Britten por los



caídos de la II Guerra Mundial. Eran la expresión de los combatientes y de los hombres después de la conflagración en busca de la paz y del descanso. Me contuve. Y pensé: como la música, también la religión y las Iglesias son —deben ser— factores/actores, más que de una para siempre lograda y estable paz, de un ininterrumpido e incansable proceso de ir pacificando y concordando los hombres, las familias y las naciones.

Bien vale aquí la lapidaria frase de Tácito³¹, recordada en la catedral de Aquisgrán, el 27 de abril de 1993, por el Cardenal Arzobispo de Toledo, Marcelo González, al Presidente del Gobierno español, Felipe González, quien iba recibir el Premio Carlomagno: *Concordia minima crescunt, discordia maxima dilabuntur* (“Con concordia lo mínimo crece, con discordia lo máximo sucumbe”).

Bibliografía

Libros y artículos

- AA.VV. (2001): *L'Islam dans l'espace euro-mediterranéen*. Luxemburgo, Centre Universitaire.
- AA.VV. (2003): *Terrorismo internacional en el siglo XXI*. Madrid, Ministerio de Defensa.
- Aristegui, Gustavo de (2004): *El islamismo contra el Islam*. Barcelona, Ediciones B.
- Corral, Carlos (ed.) (1994): *Los fundamentalismos religiosos, hoy, en las relaciones internacionales*. Madrid, UPCO.
- y González Rivas, J. J. (1997): *Código internacional de Derechos Humanos*. Madrid, Colex.
- y Gil, Eusebio (eds.) (2001): *Israel-Jerusalén-Iglesia Católica, Del desencuentro a la comprensión*. Madrid, UPCO.
- De la Hera, A. y Martínez de Codes, R. M^a (1999): *Encuentro de las Confesiones religiosas: Cristianismo, Judaísmo, Islam*. Madrid, Ministerio de Justicia.
- García Picazo, Paloma (1998): “Nacionalismos y religión” en *Diccionario de Nacionalismos* Madrid, Tecnos.
- Johnson, D. y Sampson, C. (eds.) (200x): *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*. Trad. de Gutiérrez Carreras, M.; presentación de Armengod, R. y Petschen, S. Madrid, PPC.
- Martínez de Codes, R. M^a y Rosell, J. (2001): *Religious freedom, tolerance and non discrimination in education*. Cáceres, Universidad de Extremadura / Ministerio de Justicia.
- Rollet, J. (1998): *Le christianisme, l'Islam, la démocratie*. París, Grasset.

³¹ *Apud* Forcellini: *Lexicon totius latinitatis*, I col. 543 B.



Sáinz de la Peña, José Antonio: “Medidas de confianza y diálogo cultural”, *UNISCI Discussion Papers*, nº 3 (octubre 2003), en <http://www.ucm.es/info/unisci>.

Sánchez Nogales, J. L. (2004): *El Islam entre nosotros: Cristianismo e Islam en España*. Madrid, BAC.

Sherwin, Byron L. y Kasimow, Harold (eds.) (1996): *John Paul II and Interreligious Dialogue*. Nueva York, Orbis.

Documentos

Acuerdo fundamental entre el Estado de Israel y la Santa Sede, 30 de diciembre de 1993.

Acuerdo básico entre la OLP y la Santa Sede, 15 de febrero de 2000.

Acuerdo entre la Organización de la Unidad Africana y la Santa Sede, 19 de octubre de 2000.

Consejo Islámico: “Declaración mundial relativa a los Derechos del Hombre en el Islam”. París, 19 de noviembre de 1981.

“Encuentro con el Papa Juan Pablo II de los dirigentes de Israel, Palestina y Jordania”, 21-22 de marzo de 2000.

“Declaración interreligiosa de las comunidades cristianas, musulmana y judía”, 20 de octubre de 2001.

XVII Encuentro Internacional “Hombres y Religiones”. Aquisgrán, 9 de septiembre de 2003.

“No hay paz sin justicia; no hay justicia sin perdón”. Mensaje de Juan Pablo II para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2002.