

La religión de los europeos Tres libros significativos

Millán Arroyo Menéndez *

He recibido de IGLESIA VIVA el encargo nada fácil de hacer una reseña conjunta de tres libros, cuya temática común es abordar, desde distintos ángulos y en distintos contextos, la religión (o quizás mejor decir 'las religiones') de los europeos. Los libros presentan análisis llenos de actualidad más allá de las fechas en que fueron publicados. Las temáticas que plantean siguen estando básicamente vigentes, son referencias obligadas para el análisis sociológico de la religión europea y tienen en común que nos remiten a los fundamentos del análisis de los cambios y transformaciones de la religión en el marco de la modernidad europea. La revisión del análisis de estas tendencias cobra especial relevancia en un momento en el que la religión no parece destinada a desaparecer, pese a la progresiva pérdida de influencia de las Iglesias, y proliferan los movimientos y demandas de renovación religiosa, de muy diversos tipos. Estas tendencias estaban vigentes cuando se escribieron las tres obras y se siguen manteniendo hoy.

En los tres libros contamos con participaciones de algunos de los más emi-

nentes especialistas en sociología de la religión de diversos países. Entre ellos es especialmente destacable la presencia y el liderazgo intelectual de dos mujeres que se sitúan a la cabeza del análisis sociológico de la religión europea: la francesa Daniele Hervieu-Léger y la británica Grace Davie. Quizás no es casualidad este liderazgo intelectual femenino en la temática que ahora nos ocupa, dado el papel significativo de las mujeres en las transformaciones religiosas que están teniendo lugar.

Los libros (desgraciadamente ninguno de ellos traducidos al castellano, otro motivo por el cual esta reseña cobra sentido) son los siguientes:

• DAVIE, G. (2000) *Religion in modern Europe. A memory mutates*. Oxford University Press.

• DAVIE, G & HERVIEU-LÉGER, D. (1996) (Directoras de la edición) *Identités religieuses en Europe*. La Découverte. Paris.

• BECKFORD, GARELLI, GINER, HERVIEU-LÉGER et ALII (1992) *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*.

* Departamento de Sociología. Universidad Autónoma de Madrid.

Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli. Torino.

Demos paso a la exposición de algunos de los hitos más destacables de cada uno, siguiendo el orden cronológico de la publicación de las obras.

***La religión de los europeos.
Fe, cultura religiosa y modernidad
en Francia, Italia, España, Gran
Bretaña, Alemania y Hungría***

Trata de las transformaciones religiosas en los seis países mencionados, acaecidas como consecuencia de los procesos de modernización. El libro sobre todo profundiza aisladamente en las particularidades de cada uno de los casos, en los que pueden encontrarse muchas singularidades pero también paralelismos que permiten extraer generalizaciones aplicables al menos a la Europa occidental. Pese a que la modernidad tiene diversos significados para cada una de las sociedades y que dicha modernidad no es un proceso unitario sino un punto en movimiento continuo, con intersecciones de varias tensiones sociales y culturales, pueden destacarse las siguiente tendencias generales:

En los seis países examinados se confirma la existencia de importantes procesos de transformación de las creencias y las experiencias religiosas, en línea con un alejamiento cada vez mayor de la ortodoxia marcada por las Iglesias, y con una adaptación de las creencias e identidades a la cultura moderna. También experimentan cambios radicales la articulación entre creencias y las formas de actividad religiosa, dado que las creencias tienden a mantenerse (aunque cambiando de formas, como por ejemplo el modo de imaginar a Dios) mientras que las prácticas religiosas disminuyen fuertemente, con la excepción de Hungría. La persistencia de las creencias contrasta con la cada vez menor importancia que adquieren los dogmas de fe y de las prescripciones

morales de las Iglesias para los creyentes. Las creencias cristianas se alejan irremediamente de las doctrinas formales y de las prescripciones morales de las autoridades eclesiales.

En las tendencias religiosas se aprecian movimientos en direcciones opuestas. En todos estos países ocurre, por ejemplo, que pequeños grupos 'fanáticos' (me limito a transmitir la denominación de los autores, no se trata de un juicio de valor por mi parte) divulgan versiones intransigentes de las creencias cristianas, en oposición al liberalismo y la modernidad. Las propias Iglesias tienden a mostrarse claramente conservadoras en este sentido. De otro lado se observa también una creciente propensión a aceptar creencias espirituales y morales de tradición no cristiana; difusión de las creencias en la reencarnación en Alemania (Daiber) o en Francia (Hervieu-Léger), o el interés suscitado por los ovnis o extraterrestres en España durante los años setenta al menos (Giner y Sarasa), o la impregnación de valores sociopolíticos de los valores religiosos. Estos son algunos de los fenómenos de reconfiguración religiosa más sobresalientes, acaecidos a partir de los años 70, en el último tercio del siglo XX.

Estas y otras observaciones revelan que las creencias religiosas, lejos de ir a menos, se encuentran en proceso de recomposición en Europa como consecuencia inevitable de la modernización de estas sociedades. El carácter obligatorio, vinculante y ortodoxo de la religión 'premoderna' está cediendo paso a complejos de creencias y experiencias menos trascendentes (a menudo) y mucho más variadas, elásticas, libremente escogidas e inspiradas a veces en tradiciones culturales no cristianas.

Todo esto es compatible con dos concepciones que habían fundamentado en el pasado (casi monopolizado) las explicaciones sociológicas de los cambios religiosos. El supuesto de que el proceso de secularización es la clave

para comprender el cambio religioso y la consideración de que en un mundo secularizado la religión tiende a replegarse inevitablemente a la esfera de lo privado, disminuyendo o desapareciendo su relevancia en la esfera pública.

El concepto secularización se refiere a un movimiento unidireccional de la cultura y de la sociedad hacia la diferenciación de las instituciones religiosas y de otras instituciones sociales. Predice el declive de la distinción entre lo sagrado y lo profano y de la importancia de la religión en la sociedad y en el individuo. Pero cabe dudar de que esta tendencia se siga afirmando, así como que constituya la mejor explicación a los cambios religiosos, a la luz de las transformaciones y adaptaciones religiosas observadas en las sociedades modernas. El paradigma de la secularización no es capaz, por ejemplo, de explicar la rápida difusión de las religiones no cristianas traídas por los inmigrantes o de las corrientes fundamentalistas e integristas de tradición cristiana. O mismamente, tampoco explica la recalcitrante pervivencia de las identidades religiosas en la modernidad.

En esta obra se propone una alternativa no excluyente de las anteriores, es decir, sin excluir que el proceso de secularización es una tendencia a considerar así como la privatización de la religión también debe ser tenida en cuenta, propone centrarse en el concepto de modernidad como el marco prioritario y el más adecuado para abordar las transformaciones de la religión. Dicho concepto permite entender cambios y transformaciones más amplias que los conceptos de secularización y la privatización, sin excluirlos. Dicho paradigma de análisis estará presente en las tres obras.

Dado que la religiosidad pervive y se transforma a pesar del proceso secularizador en marcha y la progresiva laicización de la sociedad, y dado también que la religión sigue siendo algo mucho más allá de un fenómeno reducido al

ámbito de lo privado, se pone el acento en las características de la modernidad como motor de cambio religioso, más allá de las restricciones y limitaciones de los enfoques anteriores. El concepto de modernidad se adapta mejor a un contexto en que religiones no cristianas o los fundamentalismos cristianos son también objeto de estudio. El término 'modernidad', a juicio de los autores, con su acento en la discontinuidad, imprevisibilidad y fragmentación es lo bastante flexible como para poder incluir estos cambios de modo que puedan abordarse los significados (plurales) de la secularización y de la privatización de la religión más allá de sus límites.

Las transformaciones religiosas no están presuponiendo sólo o necesariamente un repliegue de la religión hacia la esfera de lo privado. La diferenciación de la religión es una consecuencia inequívoca de la modernidad, pero no necesariamente está conduciendo a su privatización.

Por ejemplo, la Iglesia Católica en España desde el final del franquismo y durante la transición experimentó un rápido cambio interno, que introdujo un elemento de 'secularización interna', pero los analistas de este proceso (Giner y Sarasa) niegan que esto equivalga a la privatización de la religión. Las secciones progresistas de la Iglesia han desempeñado un papel muy activo en el desarrollo de la democracia en España, lo cual supone un importante ejemplo de la relevancia pública de la religión en España, para alcanzar la modernización del país. De otro lado, son notorias las críticas que algunos miembros de la jerarquía han hecho activamente al gobierno socialista. Lo cual constituye otro ejemplo de tratar de influir en la vida pública. Estos dos desarrollos opuestos pueden entenderse ambos como tendencias 'desprivatizadoras'.

El uso de los valores religiosos tras la búsqueda de los políticos son poco compatibles con las tesis de que la religión

se confina a las preocupaciones privadas de los individuos. La religión mantiene un importante elemento constitutivo de las identidades colectivas y de las diferencias entre clases y grupos sociales. Ha desempeñado un papel social importante en la tentativa de sostener la democracia cristiana en la Italia de postguerra (Garelli) y ha sido muy importante en la construcción de la sociedad civil en la España postfranquista.

Identidades religiosas en Europa

Se combinan algunos capítulos dedicados a ilustrar la situación religiosa en Europa desde una perspectiva general y/o teórica con otros dedicados a ilustrar las situaciones específicas de distintos países: Dinamarca, Grecia, Francia, Gran Bretaña, Bélgica y España. Con todo, cuando se examina las situaciones concretas de los países citados, se trata con ellos de ilustrar algunos temas en las que la obra muestra intenciones de llegar a conclusiones generalizantes, referidas a la persistencia o disolución de las identidades confesionales, el papel de la religión en la formación y desarrollo de las identidades nacionales, el proceso de desregulación institucional de las identidades religiosas y la recomposición de algunas de estas identidades desde la modernidad.

La modernidad de las sociedades occidentales se construye históricamente sobre los escombros de la religión, lo cual constituye un común denominador, pero de distinta manera según países. Por ejemplo, en los países anglosajones esta emancipación se ha vivido a través de la privatización de la religión, devenida en cuestión individual, formalmente separada de la vida pública. Mientras en Francia ha estado comprometida con un proceso de eliminación de la religión, la cual se asociaba al oscurantismo y el rechazo de la democracia. Las huellas de este combate han sido profundas y duraderas.

Los tres modelos diferenciados de religiosidad en la Europa Occidental (sociedades católicas, sociedades luteranas y mixtas), aunque ponen un cierto orden en la diversidad religiosa, no llegan a agotarla ni a explicar totalmente las diferencias en los procesos de transformación en marcha, ya que cada región y cada nación ha imaginado una manera específica e innovadora de preservar un vínculo con los aspectos de la vida religiosa, al margen de las ortodoxias de las Iglesias respectivas.

La situación actual de las religiones en las sociedades secularizadas es paradójica. De un lado, las grandes explicaciones religiosas del mundo se desacreditan, las instituciones pierden su capacidad de influencia social, el número de fieles disminuye... De otro lado, la modernidad secularizada sigue ofreciendo condiciones favorables de expansión de las creencias, por la incertidumbre y la presión de los cambios sobre las sociedades y los individuos. Las creencias cambian y se pluralizan, sin desaparecer.

La secularización no lleva a la pérdida de la religión en el mundo moderno sino a la recomposición de las creencias y expresiones religiosas (idea central y omnipresente en los tres libros). El paisaje religioso de las sociedades europeas del Oeste se encuentra en movimiento, en recomposición. Se produce un movimiento de individualización y subjetivación de las creencias en línea con la moderna cultura del individuo, pero no estamos asistiendo a una atomización individualista pura y simple, sino a transformaciones más amplias y complejas.

Una de las grandes contribuciones del libro, relativa a esta última cuestión es la desarrollada por Grace Davie, tras el análisis de la religiosidad en el Reino Unido, pero generalizable a toda la Europa Occidental, resumida en el término 'creer sin pertenecer'. La expresión se refiere al hecho conocido de que el contacto con las iglesias ha disminuido drásticamente mientras que las creencias religiosas básicas persisten, y con

estas las identidades religiosas. Un fenómeno reciente y una realidad alternativa al que esbozan las teorías clásicas de la secularización, merced a las cuales todas las dimensiones de la religiosidad tenderían a declinar conforme avanza la secularización, irremediablemente. Esta modalidad religiosa, 'creer sin pertenecer', se afirmaría como una de las características (paradójicas) de la modernidad secularizada, con desigual penetración en los distintos países, pero adquiriendo importancia en todos ellos.

Cabe preguntarse hasta qué punto es posible la permanencia de esta fórmula como forma de religiosidad estable, permanente. Davie estudia cómo una minoría de practicantes puede influenciar a la sociedad, haciendo posible la creencia sin pertenecer de una mayoría. Encuentra que las Iglesias siguen jugando un rol importante en la sociedad civil, como consecuencia del cambio religioso, aunque lo hacen de una forma diferente al pasado, merced a dicho cambio: la 'bóveda sagrada' de las generaciones precedentes se está borrando ante toda una serie de asociaciones benéficas y voluntarias que actúan en el margen de la Iglesia oficial, en las que cada uno participa según sus preferencias. Desde esta perspectiva, las Iglesias siguen atrayendo a un gran número de gente, sobre todo mujeres.

Por otro lado, dichas Iglesias siguen teniendo importante presencia en la educación y en los medios. Todavía controlan un sector muy importante de la educación, hasta el punto que las familias con niños en edad escolar se hacen practicantes, al menos temporalmente, para cumplir las condiciones de acceso de la escuela confesional de su elección. Por otro lado, la programación religiosa en los medios garantiza la condición lógica de 'creer sin pertenecer' ya que permite una religión de confort y no demasiados esfuerzos. Su éxito ha creado una situación de ambivalencia para las Iglesias. De un lado las congregaciones locales se sustituyen por el

profesionalismo de los animadores tele-religiosos. De otro lado, las Iglesias ven compensadas en parte sus propias deficiencias. Al menos los animadores sostienen los valores sociales de los que las propias Iglesias dependen para sobrevivir. Igualmente pueden impactar sobre los segmentos de la población fuera del alcance de las Iglesias.

Otra de las paradojas de la modernidad religiosa es la emergencia de una nueva forma de espiritualidad, polimorfa y plural, también inexplicada por las teorías tradicionales de la secularización, que es la de los movimientos de renovación religiosa. Los nuevos movimientos religiosos aparecen en USA a finales de los 60 y se trasladan a Europa a partir de los 70 en el marco de una corriente contracultural derivada de la búsqueda de una 'nueva cultura espiritual'. La influencia americana también se siente en corrientes posteriores, menos estructuradas relacionadas con la New Age. Igualmente, los movimientos carismáticos, católicos y protestantes también tienen su origen en USA antes de desarrollarse autónomamente en Europa. Abarcan un conjunto amplio de corrientes y grupos. Por un lado tenemos corrientes neo-orientales, movimientos no cristianos multiformes (new age, neopaganismo, magia): por otro lado los que nacen en el seno de religiones históricas ajenas (budismo, hinduismo, shintoísmo). Por otro las de raíz cristianas, católicas y protestantes. Las corrientes evangélicas son un buen ejemplo de este movimiento en el terreno cristiano. Existen grandes dificultades para clasificar y también para cuantificar a dichos grupos y corrientes. Además de detectar y definir las nuevas organizaciones así como también los nuevos movimientos cristianos y las diversas manifestaciones de religiosidad fluida.

Los movimientos de renovación religiosa, además de aparece en un contexto de modernización avanzada, se han desarrollado en segmentos sociales

plenamente integrados en la modernidad cultural y económica. Su perfil social es muy diferente del de otros seguidores religiosos. Este hecho es lo que despierta el principal interés teórico entre los sociólogos de la religión. La rapidez de su difusión y la implantación alcanzada han suscitado especulaciones (exageradas a veces) sobre el retorno de lo religioso. Esta perspectiva de retorno ha rehabilitado el estudio de la religión como disciplina científica, y favoreció su revisión teórica. Tras no encontrarse a la religión en ninguna parte (se hace invisible, tiende a desaparecer...) se pasaría a encontrar en todas partes las huellas de lo sagrado. En la ecología, el deporte, la política, los conciertos de rock... dando lugar al análisis de la permanencia invisible de la religión en las sociedades de aquellos años, hoy en parte superadas.

Adquiere importancia el debate acerca de los límites de la esfera religiosa (el campo religioso). Entre los investigadores prolifera la creencia en las sociedades modernas como sociedades 'racionalmente desencantadas'. Se tiene en cuenta la difusión masiva de prácticas como: videncia, astrología, espiritismo... en segmentos cultos bien integrados en la modernidad. También se ha puesto el acento en la proliferación de creencias en sociedades sometidas a incertidumbre estructural debidas a la rapidez de los cambios. En definitiva, han devuelto y renovado el interés por la cuestión de las relaciones entre modernidad y religión.

Religión en la Europa moderna. Una memoria en transformación

A diferencia de los libros anteriores, esta obra no se detiene en detallar situaciones específicas de distintos países, sino que en todo momento aborda globalmente la temática de la religión en Europa.

Se desarrolla más algo ya apuntado en las publicaciones anteriores: la asun-

ción de que la secularización es necesaria en la modernidad y que el mundo moderno es secularizado, pierde terreno ante un supuesto alternativo: la posibilidad de que la secularización no sea un proceso universal sino que pertenezca a un periodo específico y relativamente corto de la historia europea. De hecho, la secularización y el declive de la influencia de las Iglesias ha hecho mucha más mella en Europa Occidental que en el resto del mundo, y en los Estados Unidos la religión goza de una aparente 'buena salud'.

Los patrones de la religión en Europa tienen hondas raíces históricas. Derivan de las tensiones antiguas entre religión y la búsqueda de identidades culturales y nacionales. La situación de la religión en Europa es enormemente plural, y dicha diversidad tiene los siguientes pilares básicos: el cisma entre catolicismo y ortodoxia hace un milenio, la distinción entre catolicismo y protestantismo en Occidente, y la división más reciente entre países excomunistas y no excomunistas. Pero sin embargo la secularización es un fenómeno reciente, que incide sobre todo en las sociedades europeas a partir de la Segunda Guerra Mundial.

La obra revisa y trata de fusionar las siguientes perspectivas analíticas sobre el cambio religioso. En la tesis de la secularización de Steve Bruce (1996) la clave se encuentra en la Reforma Protestante, que desencadena la emergencia de la racionalidad y el individualismo. Ambos conceptos encarnan la naturaleza de la cultura moderna. El proceso fue complejo y largo durante varios siglos hasta hoy. Desencadena la cultura de la igualdad y de la democracia. A medida que la vida económica y política se desarrolla, disminuye la presencia pública de religión. La religión se mantiene, pero relegada cada vez más a la esfera privada. Otro intento de entender la naturaleza de la secularización europea está en J. Casanova (1994). Distingue entre secularización

como proceso de diferenciación funcional institucional, como declive de la religión y como marginalización de la misma en una sociedad en la que ya no ocupa un lugar central. Cuando aborda la secularización como diferenciación (es central en su tesis), busca el rol público legítimo (necesario y deseado) de la religión en la modernidad. Las religiones deben tener un rol público, no pueden reducirse a meros fenómenos de la esfera privada.

La otra perspectiva, la principal en el desarrollo de esta obra, parte del enfoque teórico de Hervieu-Leger, en la cual se concibe la religión como 'hilo de memoria'. Las sociedades modernas (especialmente las europeas) no son menos religiosas porque sean cada vez más racionales, sino porque sean cada vez menos capaces de mantener la memoria que se encuentra en el corazón de la existencia religiosa. Son sociedades amnésicas, corrosivas con la tradición. El problema no es tanto el declive de la religión como el de las instituciones tradicionales, en las que se encuadran las Iglesias. Con estas tres perspectivas se culmina y depura teóricamente el intento, ya trabajado en la obra anterior, de articular el concepto de modernidad, complementando y superando los de secularización y privatización.

La religión se puede entender como un "hilo de memoria" que vincula a cada individuo de la comunidad de creyentes con el resto, así como con sus predecesores, creando una 'memoria colectiva', que funciona a modo de una cantera simbólica a la cual se recurre para construir la religiosidad del presente y transmitir la del futuro, en lo que se refiere a creencias, ritos, sentimientos y orientaciones de la experiencia, etcétera. Es decir, lo que es la religión es lo que entiende un creyente como tal, en base a esas representaciones colectivas fundamentadas por una 'memoria autorizada', es decir, la reconocida por una colectividad y que enlaza con una tradi-

ción. Desde esta perspectiva se afrontan las transformaciones religiosas en la modernidad.

Algunas de las conclusiones más importantes son las siguientes:

· **Se trata de una 'memoria vicaria'** (una memoria delegada): La memoria cristiana persiste en Europa, manteniéndose en lo fundamental, aunque disminuye el número de gente capaz de articular sus dogmas básicos. Dicha memoria es cuidada por un pequeño número de creyentes en representación de todos los demás. Son los que principalmente participan de la vida religiosa y de la liturgia, principalmente mujeres, personas mayores y de un nivel educativo medio-alto. El debate sobre la ordenación de la mujer se hace especialmente relevante dado que su papel es hoy fundamental para la transmisión de la memoria religiosa (son las principales transmisoras y guardianas de la memoria) en una época en la que los voluntarios seculares son los que tienen en sus manos la educación religiosa y acceden a cada vez más funciones de las organizaciones diocesanas.

Cabe preguntarse hasta qué punto, manteniéndose vicaria (delegada) la memoria religiosa, y no participando la mayoría de los creyentes en las actividades de las Iglesias, es posible que la religión desempeñe un papel público relevante. Surge la duda de hasta qué punto una minoría puede afrontar esta tarea, retomando de este modo sus preocupaciones sobre el importante papel de las minorías religiosas ya tratado en torno a la cuestión de 'crear sin pertenecer'. Grace Davie encuentra tres argumentos para ser optimistas sobre el papel público social de las Iglesias europeas, desempeñado por una minoría de 'guardianes de la fe':

- 1º) Su importante papel en la reconstrucción institucional de los estados ex-comunistas.
- 2º) Los intentos de grupos religiosos minoritarios para igualarse en

derechos frente a las Iglesias mayoritarias, en el ámbito de los estados laicos.

- 3º) Las actitudes de los no practicantes antes los guardianes de la fe (los que creen sin pertenecer). La actitud no es indiferente sino vigilante, lo que implica que las Iglesias tienen un trabajo que hacer y expectativas que alcanzar. Les confían la tarea y vigilan, quejándose si es inadecuadamente cumplida.

· **La Memoria vicaria es 'precaria'**: La memoria vicaria está en el borde de ser precaria, en la medida que por definición depende de otro (el guardián). La precariedad incide sobre todo en el cambio generacional. Los más jóvenes han perdido el contacto con la Iglesia y además la educación religiosa en la escuela está cambiando, de un modelo basado en la catequesis a otros modos de abordar (o no) la asignatura de religión, lo que desencadena que cada vez sea más escaso el conocimiento de las liturgias y las nociones elementales de la herencia religiosa. Para los jóvenes que buscan la espiritualidad emergen formulaciones muy diferentes (salud social, futuro del planeta, responsabilidad de la humanidad...). Es perfectamente posible que la apertura a lo espiritual pueda incrementarse mientras declina el conocimiento institucional. El colapso asociado anima a la experimentación e innovación de formas de encuentro espiritual.

· **La memoria religiosa se transforma y pluraliza**: Además de las transformaciones obvias derivadas del hecho de que se precariza, olvidándose, la modernización implica mutaciones de dicha memoria. En primer lugar porque

han cambiado las concepciones de lo sagrado y de las formas de sacralización, pero también se operan transformaciones desde los mecanismos institucionales de transmisión de la memoria religiosa; la educación, los medios de comunicación de masas o las leyes. Por ejemplo, las leyes permitiendo el divorcio, el aborto y legitimando otros comportamientos que las Iglesias sancionan. Los medios de comunicación de masas, cada vez más importantes como vehículos de socialización, cambian los mensajes, haciendo menos solemnes las misas televisadas y facilitando el examen y revisión crítica de los discursos religiosos, etcétera.

La diversidad religiosa puede adoptar nuevas y múltiples formas en un mundo más fragmentado y complejo. A la diversidad tradicional dentro y entre las Iglesias cristianas, sobrevienen otras nuevas, como las formas nuevas de sacralización al margen de organizaciones religiosas o la llegada de poblaciones de otras confesiones, musulmanas, etcétera.

La cuestión de las mujeres divide especialmente a los cristianos e implica una revisión de la liturgia. Es un elemento crucial para mantener una memoria común y a la vez una cuestión candente, delicada. Por otro lado, en relación a las dificultades actuales para mantener una memoria común, están los que se sienten identificados con Europa y los que no, enfatizando su nacionalismo, con lo que se perpetúa y actualiza la antigua vinculación entre iglesia y nación. Cada grupo esboza una noción diferente de la memoria religiosa europea, en la medida que afecta a la constitución de la identidad nacional. Es decir, el panorama al que asistimos es el de una transformación y una pluralización cada vez mayor de la memoria religiosa.

La polémica por las caricaturas de Mahoma y los peligros de los monoteísmos atrinitarios

Victorino Pérez Prieto *

La polémica por las caricaturas de Mahoma recorrió el planeta en los meses de enero y febrero, creciendo y creciendo en su camino como una enorme bola de nieve; sobre todo por los países islámicos orientales, pero también, aunque mucho menos, por los occidentales, donde los musulmanes ya no son unos grupúsculos residuales. Esto manifestó una vez más lo pequeña que es nuestra aldea global, pero también la violencia destructora que pueden generar ciertas actitudes políticas y religiosas.

1. Una polémica buscada por razones políticas, pero que nos invita a pensar más en el fondo del problema. ¿Un paralelismo islamo-judeo-cristiano?

Por lo que supimos pronto, fue una polémica buscada por los que la iniciaron, que no fueron los "exaltados" seguidores de Muhamad, sino la "tolerante" Europa de los comerciantes y el imperialismo yanqui. Las polémicas caricaturas fueron publicadas por un diario de extrema derecha danés de escasa difusión; cuando salieron a la luz tuvieron muy poco eco y sus promotores necesitaron insistir para conseguir la

difusión esperada. La difusión internacional fue impulsada por la derecha europea más xenófoba y la norteamericana fundamentalista que cree –o le interesa que se crea– en el "eje del mal" que predica su presidente y que busca nuevas excusas para seguir invadiendo países de interés estratégico. Con todo lo discutible que este análisis le parezca a más de un lector, a muchos esto nos parece bastante claro. Por lo que se refiere al debate creado, creo que está viciado tanto por parte de los que defienden una "libertad de prensa" a cualquier precio –cuando, en realidad, utilizan la autocensura y la mentira sistemática en sus medios de comunicación como arma para defender sus posiciones e intereses no siempre tan limpios–, como por los que están detrás de las movilizaciones de los musulmanes.

Personalmente, pienso que, con toda la falta de respeto por los otros que pueden representar, las caricaturas no eran tan terribles y tan ofensivas; en cualquier caso, no más que otras que se publican cada día respecto de la iglesia católica y de los cristianos en los diarios y revistas de este país y del resto de Europa. Ya se ha dicho en más de una ocasión que los que se meten tan fácilmente con los cris-

* *Teólogo y escritor. Santiago de Compostela.*

tianos de a pie, los obispos, el papa, Jesucristo y el mismo Padre celestial, seguramente se miden mucho más para meterse con Alá, Mahoma y los musulmanes, por la cuenta que les tiene... No seamos cínicos o ingenuos.

Pero mi reflexión quiere ir más lejos y llegar hasta un análisis teológico. ¿Por qué los seguidores de una religión reaccionan tan visceralmente ante presuntos ataques a su profeta intocable, hasta el punto de preferir la muerte a que se ofenda a éste, como escuchamos de algunos/as de sus seguidores/as en la misma TV? ¿Es una cuestión que se explica simplemente por medio de dinámicas sociales o tiene raíces más hondas? ¿Dónde está la raíz de la gravedad de las presuntas blasfemias contra la "honorabilidad" de Dios-Alá y su profeta Mahoma, que movilizan masas y llegan hasta el punto de justificar matar por esto?

En primer lugar, si somos honrados, creo que tenemos que hablar de una semejanza que parece haber a este respecto entre el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo, por lo menos en distintos momentos de su historia. Se ha dicho que el mundo musulmán está hoy religiosa, ideológica y, en cierto sentido, también socialmente, en una situación semejante al cristianismo de hace varios siglos: la cristiandad medieval de las cruzadas contra los sarracenos o la de los enfrentamientos sanguinarios entre católicos y protestantes en los siglos XVI-XVII. Seguramente esta afirmación, hecha sin matices, es una exageración, pero puede que no le falte su parte de razón. Con respecto del judaísmo, la violencia religiosa en la actualidad parece que tiene que ver más con los judíos ultraconservadores, pues la mayor parte de los israelitas hoy o son ateos o son agnósticos, y luchan contra sus vecinos

palestinos por otras razones que no precisamente por las religiosas; pero no se puede olvidar el espíritu belicoso –hasta límites intolerables– que manifiesta el pueblo hebreo en la historia bíblica, en base al celo intolerante de su Dios: *Yahveh Sebaot*, el "Dios de los Ejércitos" (no sólo de los celestiales...). Al respecto, no es casual la expresión "lo devora el celo de Yahveh", con la que justificaban en tiempos pasados la actividad de los terroristas nacionalistas judíos.

2. El problema político y religioso del monoteísmo. De Erik Peterson a Jürgen Moltmann y Leonardo Boff

2. 1. Puede que la raíz del problema del que estamos hablando sea tan honda, que esté en la intolerancia del mismo monoteísmo, ya sea islámico, judío e incluso cristiano, cuando éste pierde su originalidad trinitaria. Hace varias décadas, un teólogo alemán poco conocido fuera del círculo de los especialistas, ERIK PETERSON, publicó un ensayo de expresivo título "*El monoteísmo como problema político*"¹. En este ensayo, el teólogo alemán hace un análisis, justificado desde la patrística y la historia, acerca de cómo el monoteísmo justificó ideológicamente ayer el régimen monárquico-imperial de la Cristiandad y siguió justificando los absolutismos modernos y las dictaduras contemporáneas. Conviene tener en cuenta que Peterson publica su trabajo en el ascenso del nazismo, que buscó apoyatura en las iglesias alemanas. Erik Peterson inicia la crítica de una *teología política*, que luego Metz, Moltmann y otros descalificarían totalmente. Para él, "la doctrina de la monarquía divina tuvo que tropezar con el *dogma trinitario*", con un Dios trino que "*cae más allá del judaísmo*":

¹ *Monothéismus als politisches Problem* (1935). Este ensayo y otros trabajos de E. Peterson fueron publicados primeramente en castellano como *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966; recientemente fue editado por separado, con una amplia introducción y estudio de Gabino Uríbarri, como *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999, por donde citaremos.

"Así, no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una 'teología política'. *El Evangelio del Dios trino cae más allá del judaísmo* y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad" (Peterson, 95).

Frente a la reflexión de Orígenes, Eusebio de Cesarea y Pablo Orosio, que relacionan imperio y cristianismo, exponiendo la conexión interna entre la unidad divina del monoteísmo cristiano y la unidad política del imperio romano ("el único monarca de la tierra se corresponde con el único monarca divino en el cielo"), Peterson cita significativos textos trinitarios de Gregorio Nazianceno, Atanasio y Juan Crisóstomo. En efecto, Gregorio de Nazianzo, frente a la monarquía del Dios unipersonal, que lleva dentro de sí el "germen de la *disensión*", afirma el particular concepto cristiano del Dios trino que es:

"[Un Dios] constituido por la misma dignidad de naturaleza, sinfonía de pensamientos, identidad de movimientos y retorno a la unidad de los seres que proceden de él" (*Los cinco discursos teológicos*, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 145).

Aún son más contundentes Atanasio y Juan Crisóstomo, frente a una *judalización* o *helenización* de Dios. El primero dice:

"Si creemos en la monarquía [divina] judaizamos. Por otra parte, es evidente que si creemos en tres dioses, entonces helenizamos" (*Questiones ad Antioch.* q. I, PG 28, 597 D).

Y el segundo:

"Puesto que los griegos adoraban a muchos dioses, mientras los judíos a la monarquía; a fin de que desaparecie-

ran tanto el politeísmo como la monarquía, o bien existen muchos dioses y muchos señores, o, como es para nosotros, un sólo Dios Padre... Diciendo 'uno' se suprime el politeísmo... y diciendo 'Padre' se suprime la monarquía, pues siendo Padre también existe el Hijo" (*Contra judaeos, gentiles et hereticos*, PG 48, col. 1080).

Por eso, comenta Peterson: "No es casual que en este tiempo los Padres tomen conciencia del origen judío del monoteísmo y tome cuerpo la antigua línea apostólica de la *Trinidad frente al monoteísmo judío*" (Peterson, 93).

El *único* monarca de la tierra se corresponde con el *único* monarca divino en el cielo. Un Dios-Señor único arriba, un Rey-soberano único abajo... un *führer*, un *caudillo* ("por la gracia de Dios"), etcétera. Según el análisis de Peterson, el emperador Constantino habría comprendido esto muy bien, por eso buscaría que se fuera diluyendo la concepción trinitaria del Dios cristiano (Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, sólo existe como *relación* eterna de amor). Habría comprendido este emperador romano que la Trinidad era un obstáculo para la monarquía, para el Sacrum Romanum Imperium: sólo con un Dios único se podía justificar un emperador único y un papa único con sumo poder. ¿Por qué la Trinidad era en los tres primeros siglos el pivote central del cristianismo y luego se fue olvidando o convirtiendo en algo sin importancia, inútil para la fe real?, se pregunta Raimon Panikkar y nos preguntamos cada vez más teólogos cristianos².

La concepción monoteísta fundamentaría la concepción piramidal de la realidad social y de la misma Iglesia, justificando un poder omnímodo, tanto político como religioso: Cristo Rey como soberano absoluto, Iglesia Romana Uni-

2 Cf. Victorino Pérez Prieto, "Raimon Panikkar. El pensamiento cristiano es trinitario, simbólico y relacional. Encuentros con R. Panikkar", *Iglesia Viva* (Valencia), 223 (2005), 63-82. Su concepción trinitaria está sobre todo en R. Panikkar, *La Trinidad, una experiencia humana primordial*, Siruela, Madrid 1989.

versal, un Emperador, un Papa... En cambio, con un Dios trinitario, la cosa parece ser menos fácil, pues la igualdad en la diferencia representa que en Él "no manda nadie", dicho de manera un poco pedestre, pero muy directa. De esta manera, la cuestión de la Trinidad divina, lejos de ser un mero ejercicio dialéctico intelectual para el consumo interior de la teología, manifiesta una concepción de Dios que tiene mucho que ver con la vivencia religiosa y la relación de ésta con la sociedad.

2. 2. Así lo comprendieron años después algunos teólogos que volvieron a la tesis de Erik Peterson³. Fué el caso de JÜRGEN MOLTSMANN, el teólogo de la teología de la esperanza, que afirma en su libro *Trinidad y Reino de Dios* que "el monoteísmo y el monarquismo representan las dos caras de la misma realidad"⁴. Este "monarquismo monoteísta" es para Moltmann la idea básica de una concepción religiosa: "Un Dios, un *logos*, una humanidad... Al soberano universal del cielo debía corresponder el soberano terrenal". Contrariamente, para Moltmann, la concepción trinitaria representa una superación de esta idea rígida, y constituye una de las "grandes aportaciones teológicas de la iglesia antigua, no sólo en el plano doctrinal, sino también en el de la teología política"; pues "el monoteísmo riguroso lleva consigo la teocracia" y, además, "obliga a concebir a Dios sin Cristo

y a entender a Cristo sin Dios", imposibilitando una verdadera cristología. Por eso, llega a decir polémicamente Moltmann que "la iglesia cristiana *consideró el monoteísmo como su mayor peligro interno*, aunque intentó asumir la idea monárquica de la soberanía de Dios" (Moltmann, 147 y 148⁵). El teólogo alemán hace también una crítica de lo que llama "*monoteísmo político y clerical*", en la relación entre la Trinidad y el Reino de Dios, contraponiendo un monoteísmo legitimador de la dominación con una doctrina trinitaria que abre a la libertad y a la comunidad humana sin dominación: "El monoteísmo religioso-político se utilizó siempre para legitimar la dominación, la dependencia, la impotencia y la esclavitud". Contrariamente, "la doctrina trinitaria, se desarrolló como doctrina teológica de la libertad", orientándose "hacia la comunidad humana sin dominación ni sometimiento" (Moltmann, 208, y todo el último capítulo "El reino de la libertad", 207-238). Para Moltmann, la clave está en que:

"El omnipotente no es trinitariamente un arquetipo para los poderosos de este mundo, sino que es *el Padre de Cristo crucificado y resucitado en favor de nosotros*... La gloria del Dios trino no se refleja en las coronas de los reyes... sino en el rostro del Crucificado, en el rostro de los oprimidos... y en la comunidad de Cristo" (Moltmann, 204-215⁶).

3 Además de J. Moltmann y L. Boff, fué también el caso de Y. Congar, cf. "El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios trino", *Concilium* 163 (1981), y otros. J.B. Metz considera la fe trinitaria, con su "peligrosidad liberadora y redentora", como el fundamento de una "nueva teología política", crítica con el poder social dominante, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979; cf. *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973.

4 *Trinität und Reich Gottes* (1980); en castellano *Trinidad y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1983, 146.

5 La teología subordinacionista de Pablo de Samosata y, sobre todo, de Arrio sería la primera consecuencia cristiana de este cristianismo radicalmente monoteísta: "El arrianismo es el cristianismo monoteísta en forma pura", escribe Moltmann. La Iglesia vio pronto este peligro y condenó el arrianismo en Nicea y luego el subordinacionismo modalista de Sabelio, que elimina la distinción personal en Dios; 148-153.

6 Es muy interesante su debate con el pensador judío Pinchas Lapide, en P. Lapide-J. Moltmann, *Monoteísmo ebraico-Dotrina trinitaria cristiana. Un dialogo*, Brescia 1982.

En fin, Moltmann propone una comprensión de la Trinidad divina que favorezca la convivencia humana sin intolerancias, violencias, autoritarismos ni privilegios, más allá del *monoteísmo teocrático* (poder único, central y absoluto), el *monoteísmo clerical* (episcopado monárquico) y el *monoteísmo teológico* (helenización del Dios judeocristiano)⁷.

2. 3. LEONARDO BOFF, en los momentos de más auge de la teología de la liberación, reflexionó sobre esto en un libro publicado hace veinte años, que tiene también un expresivo título: *La Trinidad, la sociedad y la liberación*⁸. Para el teólogo brasileño, la concepción trinitaria cristiana, fundamento de un Dios que es pura relación de amor en la diferencia, tuvo que enfrentarse en el cristianismo con el peso del monoteísmo judío:

“La concepción de la Trinidad-comunión encuentra enormes dificultades para su vivencia debido al predominio de la fe en un único Dios y Señor, *el peso del monoteísmo*... La prevalencia monoteísta [por la herencia judía y la reacción contra el panteón grecorromano] debilitó la fuerza de la originalidad de la experiencia cristiana del Dios-Trinidad” (Boff, 25-26).

Boff resume los peligros de un “monoteísmo atrinitario”, en consonancia con lo que Peterson y Panikkar habían apuntado años antes. En primer lugar, los riesgos sociopolíticos de justificar el totalitarismo y la concentración del poder en una única persona.

“Puede justificar el totalitarismo y la concentración del poder en una única persona, sea política o religiosa... Ya en los primeros siglos del cristianismo hubo pensadores que establecieron ciertas correspondencias... lo mismo que hay *un Señor en el cielo*, tiene que

haber *un único señor en la tierra*... En los tiempos modernos del absolutismo... hubo teólogos que argumentaron de manera semejante” (Boff, 30).

Pero también los riesgos religiosos, una concepción que lleva a una Iglesia piramidal y a la exaltación exacerbada del poder papal, no sólo en tiempos pasados

“ Puede abrir el camino a una concepción poco flexible de la unidad de la Iglesia y a una visión monopolística del poder sagrado. Así como en el cielo hay una sola cabeza, que es Dios, también en la tierra tiene que haber una única cabeza que lo representa, el papa... Una Iglesia, un Pedro, *un papa*... considerado como *Dios visible en la tierra*” (Boff, 31).

En cambio, en la *Tri-unidad* divina, la común-unió del Dios-Amor: “el *tres* evita la soledad, supera la separación y sobrepasa la exclusión. La Trinidad permite la *identidad* (el Padre), la *diferencia de la identidad* (el Hijo) y la *diferencia de la diferencia* (el Espíritu Santo)”. Por eso, “*La Trinidad es la mejor comunidad*”, como dice el título de otro de los libros de Boff (1990), la Trinidad es el prototipo de la comunión en igualdad y diferencia.

Aunque todo esto está referido particularmente al judeocristianismo, muchos consideramos que el islamismo, abandonada la línea más tolerante del sufismo, representa en la actualidad el monoteísmo más rígido y, en cualquier caso, el más intolerante, como concepción religiosa y, posiblemente, sociopolítica. Esto lo hace particularmente incapaz para un diálogo inter-religioso real, como se manifiesta repetidamente en los encuentros islamo-cristianos, seguramente con honrosas excepciones. Por otra parte, en la realidad interior del islam, además de

7 Cf. “Crítica teológica de la religión política”, en J.B. Metz, *op. cit.* 24.

8 *A Trindade, a sociedade e a libertação* (1986); la edición castellana, por la que citaremos, es *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1987.

los conflictos violentos entre chiitas, sunitas y demás corrientes, que siguen produciendo tanta muerte, fue sobre todo la corriente sufí la más masacrada por heterodoxa, teniendo en su haber algunos egregios mártires⁹. Y ya se sabe cuál es el proyecto sociopolítico en los países islámicos: una teocracia gobernada por los imanes o los ayatolahs.

3. Dios Amor trinitario-solidario versus el Dios solitario del monoteísmo atrinitario

3. 1. Podemos hacernos ahora una pregunta capital: ¿Monoteísmo e intolerancia son dos realidades solamente ocasional y aun excepcionalmente unidas –como acostumbran a manifestar gran parte de los teólogos católicos– o están hondamente unidos, siendo la concepción rígidamente monoteísta un grave impedimento e incluso un peligro para el avance de la tolerancia, el pluralismo social y la paz? ¿El problema está sólo en el abuso que históricamente se hizo y se sigue haciendo del monoteísmo, o éste está infectado de intolerancia en su misma raíz?

El conocido y polémico escritor portugués del XIX, A. Guerra Junqueiro, como respuesta a las críticas “progresistas” recibidas por su libro *A velhice do Padre Eterno* (“La vejez del Padre Eterno”), que decían que el poeta atacaba un fantasma, una realidad ya muerta, escribió: “El viejo Señor Dios de los Ejércitos está aun muy bien dis-

puesto a enterrarnos a todos y a nuestros descendientes”¹⁰. Seguramente no le faltaba razón, aunque hubieran ya certificado su muerte (“¡Dios ha muerto!”, Nietzsche *dixit*). Ciertamente, el terrible *Yahveh Sebaot* bíblico aún no ha muerto, ni entonces ni cien años después; los maestros de la sospecha y profetas de la secularización se equivocaron completamente en esto, y una idea tan peligrosa de Dios aún sigue bien presente no sólo en las sociedades orientales, sino también en nuestras sociedades occidentales seculares y democráticas.

Santiago del Cura, teólogo de la Comisión Teológica Internacional, intentando responder a la crítica de las tradiciones monoteístas “sentadas en el banquillo de los acusados”, formula las cosas, en lo referente al cristianismo, diciendo: “Se trata de ver si el dogma cristiano del *monoteísmo trinitario* constituye una comprensión de Dios capaz de respetar a la diversidad, favorecer la tolerancia y alentar la convivencia pacífica”¹¹. El teólogo burgalés no se acerca al monoteísmo del islam (aunque ha manifestado en otras ocasiones las dificultades de diálogo con él), pero en el monoteísmo judeocristiano reconoce *lucos y sombras*; y concluye diciendo que “el verdadero problema no es la fe religiosa en sí ni el discurso teológico en cuanto tal, sino el uso o abuso que históricamente se puede hacer de una y otro” (*Ibid.* 79). Y es que “en el nombre del Dios único y verdade-

9 El más significativo exponente de esta represión es el místico mártir Al-Hallaj, ejecutado en Bagdad en el año 922, bajo la inculpación de haber proclamado su identificación con Dios.

10 *A velhice do Padre Eterno*, Publicações Europa-América, Mira-Sintra 1985, 25; la obra fue publicada por vez primera en 1885.

11 S. del Cura Elena, “El Dios único: Crítica y apología del monoteísmo trinitario”, *Burgense* 37 (1996) 65-92, 65. Entre las referencias están la crítica de F. Nietzsche a lo que llama “decadencia *monotono-teísta*” (Cf. *El Anticristo*); el “nuevo politeísmo” de D.L. Miller (Cf. *The New Polytheism*, 1974); las “propuestas neopaganas” de A. de Benoist (Cf. *Comment peut-on être païen?*, 1981); y la “pluralidad de mitos” de O. Marquard (Cf. *Lob des Polytheismus*, 1979). Más cerca de nosotros, F. Savater (*Escritos politeístas*, Madrid 1977)

ro, las religiones judía, cristiana y musulmana han llevado a cabo atropellos de las libertades, cuando no verdaderas atrocidades"; en la misma Biblia encontramos textos en los que parece anidar un fanatismo violento, aunque debemos tener en cuenta las características de cada texto para su correcta comprensión (*Ibid.* 79-80 y 81). A pesar de todo, el monoteísmo bíblico tiene la virtud de ser *una fuerza crítica e incómoda para todas las absolutizaciones políticas o religiosas*; además, el Yahveh que proclaman los profetas pide justicia, protege a huérfanos y viudas y considera a todos los seres humanos del mismo rango, fundamentando la fraternidad solidaria. Finalmente, concluye S. del Cura que no está demostrado que la fe en un Dios único "lleve *siempre y necesariamente* a la instrumentalización de la teología en favor del monoteísmo político" y, por tanto, del autoritarismo; tampoco que el monoteísmo trinitario "otorgue sin más una especie de *inmunización automática*" frente a esto (*Ibid.* 87 y 88).

Santiago del Cura hablaba del *monoteísmo trinitario* cristiano sin llegar a contraponerlo al monoteísmo *a-trinitario* judío o islámico; y es que tradicionalmente el Dios del cristianismo es "heredero" del *Deus* judío, ya que en la Biblia tenemos –parcialmente– el mismo libro sagrado, y la Iglesia dijo siempre –contra Marción y otros herejes– que el Dios del Nuevo Testamento es el mismo que el del Antiguo (el Dios de Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y los profetas). Pero lo cierto es que, si el cristianismo, por contraposición consecuente al politeísmo y el panteísmo, se alineó tradicionalmente al lado de las grandes religiones monoteístas (el ju-

daísmo de Yahveh "Dios de los ejércitos" y el islamismo de Alá "es grande para aplastar a sus enemigos"), es posible que deba empezar a cuestionar esto, consciente de su peligro potencial y real, e irse distanciando de ellas, haciendo valer la originalidad de su fe trinitaria, a pesar de las dificultades ecuménicas que ello le puede comportar.

Por eso, Raimon Panikkar viene insistiendo desde hace años en que el gran reto del cristianismo en el siglo XXI, lo que necesita hacer urgentemente, es "superar el monoteísmo abrahámico", para abrirse a la "gran intuición de la Trinidad"¹².

3. 2. La fe del Credo Apostólico, que las comunidades cristianas rezan cada domingo, proclama: "Creo en *Dios, Padre...* Creo en *Jesucristo...* Creo en el *Espíritu Santo*". No se trata de volver al viejo politeísmo (por definición, no puede haber "varios dioses", y seguramente esto también lo saben los creyentes de las religiones que los monoteísmos desprecian como "politeístas"), sino de que el cristianismo sepa manifestar de manera real y consecuente –no como un dogma inútil que no afecta realmente a la fe de los creyentes– que su fe es en el *Dios-Amor-trinitario*. Un Dios que es *pura relación*, tanto *ad intra* (la realidad interna divina es esencialmente comunión de amor trinitario) como *ad extra* (el Padre *creador* está íntima e indisolublemente unido a la humanidad y todo el cosmos en su devenir, por medio del Hijo, el Cristo liberador, presencia salvífica encarnada de Dios en la historia humana como acontecimiento único e irrevocable, y el Espíritu, verdadera *anima mundi* de la creación).

y J. Sadaba (*Saber vivir*, Madrid 1986) manifestaron sus simpatías por este politeísmo; J.L. Ruiz de la Peña hizo una confrontación con este pensamiento en *Crisis y apología de la fe*, Sal Terrae, Santander 1995.

¹² Raimon Panikkar, *La plenitud del hombre. Una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999, 15.

Creemos que el Dios trinitario, que es la unidad en la diversidad necesaria en toda relación, articula maravillosamente la más hermosa afirmación sobre Dios de todo el Nuevo Testamento: "Dios es amor" (1 Jn 4, 8.16) y nos lleva a pensar a Dios de manera no totalitaria y como "el gran solitario", sino como "el gran solidario", en unidad abierta y convocante, en unidad de amor.

Si el cristianismo supiera manifestar pacífica y humildemente este Dios radicalmente inclusivo, relación radical de unidad en la diversidad, de comunión en la diferencia, de amor incondicional más allá de las leyes... puede que entonces fuera encontrando mejor su papel en la actual sociedad secular, democrática, tolerante, plural, intercultural e interreligiosa.