

RICARDO FRANCO

TEXTO Y FUNDAMENTALISMO

Tendencias fundamentalistas en el catolicismo

El fundamentalismo es conocido en Europa y en España a partir de 1979, cuando la prensa y la televisión hicieron popular la palabra con motivo de la revolución iraní. El nombre, como designación de una actitud religiosa, existía en los Estados Unidos desde 1910. Un grupo de protestantes estadounidenses, alarmados por los «estragos» que hacía en la exégesis bíblica la entrada del método histórico crítico y el peligro que suponía para la fe la aceptación por la ciencia de las teorías evolucionistas de Darwin, formaron un frente común contra ambas amenazas. La publicación de una pequeña colección de libros, titulados *The Fundamentals* (1910-1915), dio nombre al grupo¹. Todavía en 1925 tiene lugar en Deyton (Tennessee) el célebre «proceso del mono», en el que un profesor, gracias solamente a un defecto de forma, pudo evitar la condenación por darwinismo. Pero en otro sentido, todavía en 1989 el uso del «foulard» islámico por universitarias musulmanas en las Universidades francesas provocó una auténtica histeria colectiva y obligó a intervenir al Consejo de Estado y al Jefe del Estado².

Con frecuencia se utilizan como sinónimas las palabras: fundamentalismo, integrismo y fanatismo. Y, sin embargo, a pesar de su innegable relación, son distintas en su origen y en su significado. El *integrismo*

¹ Lo más completo hasta ahora sobre el fundamentalismo protestante es el libro de JAMES BARR, *Fundamentalism*, SCM Press, London 2^a 1984, 378 p.

² Cf. PIERRE CHARENTENAY, *Le fantôme et la réalité: Cahiers pour croire aujourd'hui*, 1 abril 1991, p. 12.

tiene su comienzo en España con el Partido Católico Nacional, más conocido con el nombre *Integrista* que se daban ellos mismos. Publica su manifiesto «Integrista Tradicionalista» en la fiesta del Sagrado Corazón de 1889. Sus acentos belicistas pueden ser meramente retóricos como cuando convoca «a cuantos quieran ser soldados decididos del antiliberalismo, partidarios resueltos de la antirrevolución, enemigos declarados del Estado moderno... Vengan cuantos quieran reñir a muerte con la antítesis liberal y sus cómplices y encubridores...». Lo que defienden es una mezcla de ideales religiosos y políticos, encarnados en una España que no ha existido nunca «Una España tan entera y tan grande y con tanto entusiasmo como trece siglos hace, cuando padecía persecución en San Hermenegildo, y cuando triunfaba con Recaredo en los Concilios Toledanos»³.

El integrismo en España es una realidad muy concreta, cuyos límites temporales son perfectamente delimitables. Es un movimiento político, aunque apoyado en motivos religiosos y según sus fundadores y seguidores, exclusivamente católicos. Hasta 1888 están unidos a los carlistas y consideran ese partido como el único católico, como afirmaba el *Siglo futuro* en 1887. Cualquier otro partido era anticatólico. Todo lo que no es carlista es liberal y todo lo liberal está condenado, porque el que admite un error admite todos los errores. No puede haber más o menos.

En 1888 se separan de los carlistas y se separan también de la obediencia a los obispos y al Papa, que son considerados como liberales y «mestizos» por admitir una política posibilista en la que colaboraran todos los católicos. Los dos principios que defendían los integristas en política concreta eran: 1. El abstencionismo, para esperar que los partidos liberales se destruyan entre sí y el pueblo tenga que ir a buscar a los integristas para salvarse de la ruina total. 2. No está permitido que todos los católicos, sin distinción de partidos o de convicciones religiosas, se unan para condenar todos los errores del Syllabus. La conclusión de estas dos ideas fue doble: I. *El laicismo*. Los que tienen que dirigir los destinos de los integristas en materias político-religiosas no son los obispos ni el Papa, que no son infalibles en eso, sino los jefes laicos. II. *El exclusivismo*. Sólo ellos eran católicos, y todos los demás, mestizos y anticatólicos.

³ M. ARTOLA, *Partidos y programas políticos (1808-1930)*, vol. II, Madrid 1975, p. 298-304. Sobre el integrismo español están muy bien documentados los artículos de VICENTE CÁRCEL ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España*, Universidad de Navarra (Colección Historia de la Iglesia 16), Pamplona 1988. *San Pío X, los jesuitas y los integristas españoles*: Archivum Historiae Pontificiae n. 27, 1989, p. 245-355. Y como visión de conjunto se puede consultar J. HERRERO, *Los orígenes del pensamiento revolucionario español*, Madrid 1975.

En su larga historia, el integrismo no hizo más que una sola cosa: impidió la unión de los católicos... y fuera de eso nada. El optimismo integrista fue un pesimismo nihilista: ni hizo nada, ni dejó hacer nada⁴.

El *fanatismo* es más bien una actitud que una doctrina y se puede ser fanático religioso, pero se puede ser también fanático de un partido político o de un equipo de fútbol. Es claro que una intransigencia y una exclusividad, como la que hemos visto en el integrismo, pueden llevar fácilmente al fanatismo, y su simbólica militar invita a eso, pero el fanatismo parece que se caracteriza más bien por los métodos violentos que utiliza para imponer sus ideas. Naturalmente necesita una mentalidad o una convicción integrista, como respaldo intelectual de esa violencia, pero el integrista no tiene que recurrir necesariamente a métodos violentos para defender su postura. Sin embargo, la frontera entre integrismo y fanatismo es imprecisa y se traspasa pronto. El ex dominico José Domingo Corbató, furibundo integrista, funda una congregación de Crucíferos que ceñirían el rosario y la espada y la coraza debajo de la cogulla de monjes. En el integrismo religioso europeo hay naturalmente, en la actualidad, otros medios coactivos más refinados y menos aparatosos, pero no menos eficaces.

Lo que, a mi entender, caracteriza al fundamentalismo, a diferencia del integrismo o del fanatismo, es el problema del «acceso» a la verdad de ese conjunto de doctrinas que se consideran esenciales e irrenunciables. Ese es el elemento formal. El contenido doctrinal es diverso en los diversos fundamentalismos. Los fundamentalistas protestantes lo han resumido en el llamado *Niagara Creed*. Para los católicos es más difícil de determinar porque el magisterio eclesial se ha resistido siempre a enumerar de forma exhaustiva los dogmas definidos.

El grupo de cristianos protestantes que se refugia en el fundamentalismo a principios de siglo parte del supuesto de que, prescindiendo de todos los recursos científicos de los métodos histórico-críticos, que aplicaba ya hacía tiempo la exégesis liberal, tenía un acceso inmediato al texto sagrado, pasando por alto los casi dos mil años que nos separan de ella. Desde Lutero los protestantes evangélicos creían en la suficiencia y la claridad de la Biblia para conocer la revelación de Dios.

En la Iglesia católica ya un poco antes (1905ss) aparecen las respuestas de la Comisión Bíblica contra las adquisiciones de la crítica

⁴ V. CÁRCCEL ORTÍ, art. *San Pío X...* (cf. n.º 3), p. 257. Sobre el otro integrismo, el francés EMILE POULAT, *Intégrisme et Catholicisme intégral*, 1969. «Modernisme» et «Intégrisme». *Du concept polémique à l'irenisme critique*: ArchivSocRel 27 (1969) 8-28; *L'intégrisme. De sa forme catholique à sa généralisation savante*, en *Les Intégrismes* (Le pensée et les hommes), Bruxelles 1986, p. 9-18.

histórica⁵. Pío X se encarga de inculcar la obligación en conciencia de someterse a estas respuestas y carga con culpa grave a los que se opongan a ellas de palabra o por escrito⁶. A pesar de la coincidencia de estos documentos romanos y americanos, creo que no se puede hablar sólo por eso de un fundamentalismo católico oficial. Es cierto que hubo que esperar bastante tiempo para que la prohibición fuera suprimida con la carta de Jacques M. Vosté, O.P., Secretario de la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos, al Cardenal Suhard, Arzobispo de París, el 16 de enero de 1948, es decir, algo más de cuarenta años después de la primera respuesta de la Comisión Bíblica. Aunque tarde, al menos fue superada esa actitud fundamentalista. Naturalmente muchos exegetas habían superado por su cuenta la prohibición y Walter Kasper, antiguo profesor de teología en Tubinga, actualmente obispo de Rottenburg, en su conferencia sobre la situación de la teología católica en Alemania, el año 1988, reconoce que la entrada del método histórico-crítico en la exégesis se hizo a pesar de las condenaciones romanas, que entonces dieron muchos quebraderos de cabeza a los exegetas, pero que hoy tienen que ser considerados como obsoletos. Con todo, el continuar utilizando esos métodos era un desafío, no solamente a las autoridades romanas, sino a la misma conciencia, sometida a la amenaza de pecado grave⁷.

Las respuestas de la Comisión Bíblica no hubieran dado lugar a un fundamentalismo bíblico católico. En todo caso, si hubieran sido conocidas por el pueblo creyente, hubieran acentuado la desconfianza de éste con relación a la Biblia.

DOS TIPOS DE FUNDAMENTALISMO

El origen de tendencias bíblico-fundamentalistas en la Iglesia católica habría que buscarlo precisamente en todo lo contrario: en la incorporación de los nuevos métodos de exégesis a los estudios bíblicos y en el redescubrimiento de la Biblia en la Iglesia católica que, contra toda esperanza, tuvo su origen precisamente en esta utilización. W. Kasper decía:

«Gracias a la renovación de la exégesis se les abrió a muchos de mi generación el mundo de la Biblia de una forma nueva que iba a

⁵ Estas respuestas se pueden ver en el *Enchiridium Biblicum*, Neapoli/Romae 41961, n.º 160ss, y en el DENZINGER (DS 3372ss=D 1979ss).

⁶ EB 271, DS 3503=D 2113.

⁷ *Pastoralblatt für die Diözese Aachen*, Berlin... Juni 6/1989, p. 180.

determinar de forma permanente la propia espiritualidad. No es verdad, como se dice con frecuencia, que la exégesis, que como jóvenes estudiantes habíamos estudiado con J. Schmidt, R. Schnackenburg, O. Kuss, etc., hubiera destrozado nuestra fe o secado nuestra espiritualidad o hecho imposible más tarde la predicación. Exactamente lo contrario es verdad. De eso hemos vivido y continuamos viviendo aún»⁸.

A lo que ha podido dar lugar la introducción de los nuevos métodos exegéticos en la Iglesia católica ha sido al redescubrimiento de la Biblia por muchos grupos de católicos. En algunos de estos grupos se ha olvidado el origen de ese nuevo interés y, en ese caso, sí se puede caer en un fundamentalismo parecido al protestante, con una acentuación especial vetero-testamentaria y una especie de libre examen, que algunos de sus miembros consideran inspirado por el Espíritu Santo⁹. Pero ese fundamentalismo no sería un fundamentalismo típicamente católico, porque el principio del catolicismo, desde la reforma católica, es totalmente distinto: la insuficiencia y la oscuridad de la Biblia y la necesidad de completarla con la tradición para poder conocer la totalidad de la revelación¹⁰.

El punto de referencia de un fundamentalismo católico es, por tanto, mucho más complejo que el protestante. La Biblia está ahí, al alcance de todos, en sus idiomas originales o en multitud de traducciones. En cambio, la tradición es un mundo difuso y difícilmente asequible. Se habla de un consenso unánime de los Santos Padres y del magisterio eclesiástico (DS 1507 = D 786). Se trata de textos en definitiva. Pero si la Biblia puede tener alrededor de 1.800 páginas (en la llamada Biblia de Jerusalén), los Santos Padres (en la edición de Migne) los tenemos en los 161 volúmenes de padres griegos, más 221 de padres latinos, más 40 de patrología oriental y unos 500 en el Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Y el Magisterio conciliar de la Iglesia en los 53 volúmenes en folio de Mansi más los innumerables tomos en folio del Bullarium Romanum, etc. Se trata sin duda de textos, pero en cantidades absolutamente inabarcables. En estas condiciones un fundamentalismo católico del libro difícilmente podría ser un movimiento popular. Pero hay «compendios» que se convierten en símbolos y en garantía de seguridad. Son sobre todo los «viejos» catecismos tradicionales, en los que se da

⁸ Ib.

⁹ Sobre estos nuevos movimientos se puede ver D. HERVIEU-LEGER, *Vers un nouveau christianisme?*, París 1986, sobre todo p. 159ss y 170 y la bibliografía citada en p. 371.

¹⁰ Concilium Tridentinum, Sessio IV, DS 1501=D 783.

por supuesto que se encuentra todo lo esencial de la fe católica, de forma asequible a todos y absolutamente segura.

Esta idea la expuso con toda claridad, en una charla televisada el 15 de mayo de 1972, D. José Guerra Campos, entonces obispo auxiliar de Madrid y posteriormente obispo de Cuenca: «Ciertamente no es imprescindible estudiar todos los textos de los Concilios o de los Sumos Pontífices. Para fijar un rumbo inicial suficiente bastaría acudir, por ejemplo, a los viejos catecismos familiares (con el Astete o el Ripalda...). ¡He aquí una pista para empezar a abrirse camino en la maleza de la confusión!¹¹. Por eso, tal vez, se piensa ahora que la vuelta a un catecismo universal sería la posibilidad de ofrecer al pueblo un escrito de referencia, unificado para toda la Iglesia.

LA SIGNIFICACIÓN DEL TEXTO EN LA RELIGIÓN

Ha sido el teólogo Leland J. White¹² el que me ha descubierto la importancia de la obra del sociólogo y antropólogo Jack Goody para el tema de la relación entre texto y fundamentalismo, sobre todo en su obra, recientemente traducida al castellano, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*¹³. A ellos les debo muchas de las ideas en este tema concreto. J. Goody ha estudiado el tema de la diferencia de estructura religiosa en las sociedades alfabetizadas y las analfabetas. En contra de lo que se podría tal vez pensar, las religiones de los pueblos analfabetos están más sometidas a los cambios culturales y, en ese sentido, más sometidas a continuas correcciones de contextualización. La idea de que las tradiciones religiosas orales son absolutamente inmutables durante siglos ha sido posible mantenerla mientras no se ha podido verificar la afirmación de forma experimental. Desde que se usa el magnetofón (hacia el año 1950) se ha podido constatar que están sometidas a pequeños, pero continuos cambios de reajuste a los cambios culturales¹⁴. Por esta razón no están abiertas a la universalización, pues tendrían que ser exportadas con la totalidad de la cultura en la que se insertan y de la que no se pueden separar.

En cambio, las religiones del libro, descontextualizadas por la fijación escrita, son exportables a otras sociedades, tienen carácter univer-

¹¹ JOSÉ GUERRA CAMPOS, *El octavo día*, Editora Nacional, Madrid 1972, p. 54s.

¹² *Fundamentalism and «Fullness of Christianity»: Catholicism's double Challenge*, *BibTheolBulletin* 1988, p. 50ss.

¹³ Madrid 1990, 241 p.

¹⁴ J. GOODY (o.c. nota 13), p. 26s.

sal, pero no se adaptan espontáneamente a las variaciones culturales¹⁵. Las religiones del texto, en sociedades alfabetizadas, son inmovilistas, precisamente por estar al margen de los cambios culturales. La fijación del texto permite un continuo recurso al origen, por encima de todos los cambios, que lo separa de la matriz cultural en la que de hecho vive.

Esta diferencia entre contextualización y descontextualización cultural, en los dos modelos de religión, puede explicar la posibilidad de una tendencia fundamentalista en los musulmanes o los protestantes. Pero la Iglesia católica se apoya tanto en las Escrituras como en las tradiciones no-escritas (*sine scripto traditiones*), que recibidas por los apóstoles de boca de Cristo o dictándose las el Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros como de mano en mano¹⁶. Se podría pensar que, gracias a estas tradiciones orales, teóricamente contextualizables, la Iglesia católica está menos expuesta a las tendencias fundamentalistas. Pero sería ilusorio pensar que la Iglesia cree que hay tradiciones apostólicas que aún no han sido escritas y se conservan en la Iglesia de boca en boca, de forma inmutable desde la muerte de los apóstoles. El Tridentino no ha pretendido decir eso, sino únicamente distinguir la tradición escrita en tiempo de los apóstoles, que constituye la Sagrada Escritura, y la que ellos no pusieron por escrito, sino que comunicaron de palabra, pero que, tarde o temprano, fueron escritas. Tenemos, por tanto, una referencia textual, aunque más imprecisa que la de una única escritura.

LOS DOS TIPOS DE TRADICIÓN

Con J. Goody hay que distinguir entre una pequeña y una gran tradición. La gran tradición es la que ya se ha consignado por escrito y es considerada como normativa. La pequeña, la que aún se transmite de boca en boca¹⁷. Esta pequeña tradición no es aceptada oficialmente y se conserva en pequeñas aldeas o en el entorno de los lugares sagrados. A esta pequeña tradición se le pueden aplicar las características que Goody atribuye a la tradición oral: cambia con los cambios culturales, a pesar de su aparente fijación. Por su adaptación a los cambios culturales, su adecuación con la tradición apostólica no sería literal, pero puede ser una mejor expresión de la religiosidad popular y sería inte-

¹⁵ Id., p. 23, 31s, 32 y 36.

¹⁶ Concilium Tridentinum, Sessio IV, DS 1501=D 783.

¹⁷ J. GOODY (o.c. nota 13), p. 44s.

resante tenerla en cuenta para evitar el peligro de una total descontextualización de la religión oficial¹⁸.

EL HERMETISMO DE LOS TEXTOS

Aun en las sociedades alfabetizadas no todos son capaces de leer los textos religiosos, unos porque son analfabetos y otros porque su cultura o su grado de alfabetización no se lo permite. Por eso las religiones del libro crean un cuerpo de expertos a los que está reservada la lectura y la interpretación del texto o de los textos fundacionales de la religión. Piénsese en la Edad Media, con su elevado número de analfabetos y los ignorantes del latín, lengua reservada para las clases cultas. La división entre clero culto, que tenía la llave del conocimiento, y pueblo sencillo, que dependía totalmente de la información recibida del clero, era inevitable¹⁹.

Aumenta al mismo tiempo la desconfianza del clero con relación a los posibles lectores que no habían pasado por la Universidad y desconocían el latín. La desconfianza hacia las traducciones en lengua vulgar se mantiene en la Iglesia católica durante mucho tiempo para evitar que la Biblia cayera indiscriminadamente en manos del pueblo. En este sentido es significativa la intervención de Pío VII en su carta al Arzobispo de Mohilev el 3 de septiembre de 1816. Este Arzobispo había sido denunciado a la Santa Sede por su relación con las Sociedades Bíblicas y su afición a las traducciones en lengua vulgar. Para justificar la denegación de acceso a la Escritura a todos los fieles, Pío VII se remite a las decisiones de Clemente XI, que condena la proposición de Pascasio Quesnel, que afirmaba que la «lectura de la Sagrada Escritura es para todos» (DS 2480 = D 1430)²⁰. Pero nos interesa sobre todo la razón que da Pío VII para oponerse a estas traducciones: «Como notemos que en las traducciones a lenguas vulgares hay muchas variedades y cambios, con

¹⁸ Comprendo los problemas que esto puede presentar a las autoridades jerárquicas, por ejemplo en la América Latina, en la que la religiosidad popular ha sido tan contagiada con ideas, ritos, etc., de las religiones afro-indígenas, pero habría que tener en cuenta el problema de la «expresión» de la religiosidad en otra cultura. Quizá por este camino fuera más fácil acercarse a una auténtica inculturación.

¹⁹ Sobre la formación de élites en estas sociedades véase el mismo Goody (o.c., nota 13), p. 37ss.

²⁰ Todavía a finales de los años cincuenta he conocido católicos cultos en Alemania que pensaban que la lectura de la Sagrada Escritura estaba prohibida a los católicos. No voy a entrar en la cuestión de si esa prohibición ha existido o no, pero lo que es cierto es que muchos católicos lo creían.

la inmoderada libertad de traducción se suprimiría aquella *inmutabilidad* que corresponde a las palabras divinas» (DS 2711 = D 1604). Lo que se persigue con la prohibición es mantener la inmutabilidad del texto latino, que por estar escrito en una lengua muerta no está sometido a los cambios de las lenguas vivas. La absoluta inmutabilidad del texto normativo es una característica de las tendencias fundamentalistas. Los mismos protestantes alemanes han estado manteniendo el texto de Lutero cuando ya apenas era comprensible para los jóvenes y hace sólo muy poco que se han decidido a revisarlo.

Hemos visto una diferencia fundamental entre el fundamentalismo de origen protestante y un posible fundamentalismo católico: la diferencia del texto tomado como punto de referencia, es decir, la Biblia sola en el protestantismo, la Biblia y la tradición en el catolicismo. La reducción teórica en el catolicismo de la Biblia y la tradición en un texto, canonizado por algunos como expresión definitiva de la esencia del catolicismo, el catecismo «tradicional», facilita extraordinariamente la tendencia al fundamentalismo. Al mismo tiempo a lo que se puede llegar es a un fundamentalismo mucho más pobre y seco que el protestante. El árido lenguaje escolástico de los catecismos tradicionales no puede aportar la riqueza, casi salvaje, del lenguaje narrativo o poético, simbólico y mítico, de la Sagrada Escritura.

TEXTO Y EXPERTOS

Pero de todas formas el acceso al texto es complicado y difícil y la necesidad de expertos que interpreten la síntesis de Biblia y tradición y den normas seguras sobre los textos se hace aún más aguda en el mismo catolicismo. J. Goody tiene un sugestivo capítulo sobre *La especialización: sacerdotes e intelectuales*²¹. Una de las diferencias entre las sociedades orales y las alfabetizadas es «la especialización de roles y organizaciones. En primer lugar, en aquellas organizaciones religiosas que tienen una clase de hombres instruidos se da claramente una forma de especialización, sobre todo cuando estos practicantes controlan en algún sentido el conocimiento que se desprende del Libro, al menos del Libro religioso... Con la escritura surge una nueva situación, pues el clero tiene un acceso privilegiado a los textos sagrados (sean éstos uno o varios) de los cuales él es el custodio y el primer intérprete. Como mediador tiene una relación única con Dios, cuya palabra a menudo sólo

²¹ O.c. (nota 13), p. 37-38.

puede leerla él. En el principio era el Libro, pero el sacerdote era quien lo leía y explicaba. Por consiguiente —añade Goody—, las religiones del Libro suelen estar asociadas con las limitaciones en los usos y extensión de la facultad de leer y escribir»²².

Ya hemos visto que esta limitación se puede conseguir por otro camino: manteniendo los libros sagrados en lenguas muertas, no asequibles a la mayoría. J. Goody opina que «ésta fue la situación del medioevo europeo, tras la decadencia de la alfabetización con la caída de Roma. Por otra parte, bajo el cristianismo, el islam y el judaísmo, la enseñanza (al menos la promoción de técnicas avanzadas de lectura y escritura) estuvo dominada por especialistas religiosos hasta el advenimiento de la moderna educación secular...»²³.

Lo que no se ha logrado conseguir más que en determinados períodos de la historia es que la capacidad de lectura estuviera reservada exclusivamente a los clérigos. Como ejemplo antiguo de la tensión entre clero e intelectuales pone Goody el del antiguo Egipto, a partir de la reforma religiosa de Akenatón. Las tendencias monoteístas de éste, en contra del clero, tuvieron repercusión «sobre el pequeño grupo de escritores reflexivos y más o menos filosóficos», aunque no tuvieran influencia en la religiosidad popular²⁴. En el antiguo Israel encontramos también la tensión entre los tres grupos de personas que tenían acceso a la lectura y escritura: sacerdotes, profetas y sabios. Esto significa que, en determinados momentos, la Escritura o las Escrituras pueden tener un carácter bipolar, porque el posible intérprete no es exclusivamente el clérigo, cuyas interpretaciones pueden estar coloreadas por apetencias latentes de poder.

FUNCIÓN DEL TEÓLOGO

El teólogo católico es, generalmente, sacerdote y no laico y en ese sentido pertenece a los clérigos, pero, en su relación a la jerarquía, actúa de hecho como los laicos y se tiene que limitar a proponer sus teorías, sin más autoridad que la que le dan sus propios argumentos. Incluso en el esquema de Pío XII, que veremos después, está sometido a la jerarquía y recibe de ella un «oficio canónico», pero éste no confiere ninguna autoridad especial a sus doctrinas. Por esta razón lo puedo oponer, en cuanto teólogo, a la autoridad jerárquica, como si fuera laico.

²² O.c., p. 37.

²³ O.c., p. 38.

²⁴ Id., p. 53.

En este sentido hablo de las dos clases de «expertos» en la Iglesia católica. En adelante, cuando hable de teólogos, hablo en este sentido y como «expertos» los considero distintos de los clérigos que forman el llamado «Magisterio Eclesiástico», que es el único que puede proponer «auténticamente» el contenido de la revelación.

Yo mismo he creído un tiempo que el conflicto entre teólogos y autoridades clericales, que hoy ha pasado a los medios de comunicación, era algo específico de la Iglesia católica. Pero hemos visto que existió ya en el antiguo Egipto, donde el clero era muy influyente en el pueblo. En la Iglesia cristiana medieval había también conflictos teológicos, pero generalmente se solucionaban al mismo nivel científico, por el conjunto de especialistas que formaba el profesorado de la Universidad de la Sorbona en París. La desaparición de la Sorbona fue la que dejó el único control a las autoridades jerárquicas²⁵.

Desde entonces las relaciones entre la jerarquía y los teólogos ha pasado por diversos modelos de relación y diversas medidas de tensión. La intención de los modelos es la de precisar y, en cuanto es necesario, limitar la función de los teólogos en la Iglesia. La mera existencia de dos cuerpos distintos de «expertos» es ya un problema. Son dos grupos socialmente muy distintos. Unos son expertos por lo que Max Weber llama «rutinización del carisma», los otros por el estudio y la dedicación personal. Durante mucho tiempo no ha habido generalmente distinción en la Iglesia. En la misma Iglesia antigua hubo muchos teólogos que fueron laicos o solamente sacerdotes, pero los obispos eran también teólogos y algunos de la máxima categoría. Hoy, con la entrada de especialización en las nuevas técnicas de estudios de textos y las nuevas filosofías y el aumento de la dedicación de los obispos a tareas interdiocesanas, que requieren gran parte de su tiempo, la distancia entre obispos y teólogos se va haciendo cada vez mayor y crece el peligro de que la distancia se convierta en alejamiento e, incluso, en diálogo de sordos, porque se deja de hablar en el mismo juego de lenguaje.

Esta tensión no deja de tener repercusión en el proceso de un posible fundamentalismo en el interior de la Iglesia católica. En la parte culta de la Iglesia católica, que está preparada para ponderar los modos de argumentación de cada uno de los grupos, esta tensión tiene naturalmente una incidencia muy distinta de la que tiene en los que están

²⁵ Las tres columnas en las que se sostenía la Iglesia en la Edad Media eran: el emperador, el Papa y la Sorbona. Véase I. VON DÖLLINGER, *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*, en J. FINSTEHLZ (Hrsg), *Ignaz von Döllinger*, Graz 1969, p. 242. Cuando cayeron el emperador y la Sorbona, todos los poderes se concentraron en el Papa.

reducidos a las noticias insuficientes, inexactas o tendenciosas de los medios masivos de comunicación.

LOS MODELOS DE RELACIÓN ENTRE LOS «EXPERTOS»

Para evitar conflictos la Iglesia jerárquica ha procurado recientemente establecer modelos de relación. Desde Pío XII a nuestros días han sido fundamentalmente tres los modelos de relación totalmente distintos ²⁶.

El primer modelo está expuesto por Pío XII. Se trata de la reducción del magisterio de los teólogos al magisterio jerárquico. El texto está en la Constitución Apostólica *Sedes sapientiae* de 31 de mayo de 1956: «Como el depósito de la revelación haya sido sometido para su interpretación auténtica solamente al Magisterio de la Iglesia, tiene que ser fidelísimamente explicado y no de forma puramente humana y por juicios privados, sino según el sentido y la mente de la misma Iglesia. Sepan, por tanto, los maestros de *filosofía* cristiana y de *teología* que desempeñan su oficio, no en nombre propio y por propio derecho, sino en nombre del supremo Magisterio y por su autoridad y, por tanto, bajo su vigilancia y moderación. De este Magisterio reciben una especie de *oficio canónico*» ²⁷. De esta manera lo que los convierte en teólogos y maestros en la Iglesia no son sus estudios, sino el oficio canónico que los incluye en la Iglesia jerárquica, pero que les puede ser retirado y entonces dejan automáticamente de ser «expertos» de la interpretación. La función de la teología no es heurística, sino que se reduce a «indicar de qué forma, explícita o implícita, se encuentra en la Sagrada Escritura y en la Divina Tradición aquello que se enseña por el Magisterio vivo» ²⁸. Así no hay la posibilidad de una doble función interpretativa, que pueda mantener una tensión dialéctica al interior de la Iglesia, sino una única, apoyada incondicionalmente por la otra.

El modelo de Juan Pablo II en la época de su primer viaje a Alemania, con motivo del centenario de la muerte de Alberto Magno (1980), es completamente distinto. Empieza por reconocer el carácter fragmentario y provisional de toda ciencia, incluida la teología. La teología «es una ciencia con todas las posibilidades del conocimiento humano. Es

²⁶ Véase mi artículo *Teología y Magisterio: dos modelos de relación*: Estudios Eclesiásticos 50 (1984) 3-25. Todavía en ese año ponía yo solamente dos modelos. Hoy creo que tengo que poner tres.

²⁷ AAS 48 (1956) 362.

²⁸ Id., p. 567.

libre en la aplicación de sus métodos y de sus análisis...», pero el teólogo enseña, no como un funcionario delegado del Magisterio, sino «en nombre y por el mandato de la comunidad eclesial». «El *debe* hacer nuevas propuestas para la comprensión de la fe, pero son meras ofertas para la *totalidad* de la Iglesia.» El amor a la Iglesia concreta, que implica también la fidelidad al testimonio de la fe y al Magisterio Eclesiástico, «no alienan al teólogo de su trabajo ni le privan de su *irrenunciable autonomía*»²⁹. Como se ve, el tono es completamente distinto. Las dos funciones interpretativas, Magisterio y teología, se dejan en su tensión dialéctica. La teología es un carisma, el Papa lo compara con el profético, que procede de la *totalidad* de la Iglesia (y no por delegación del Magisterio) y para la totalidad de la Iglesia y no exclusivamente para servir de apoyo ideológico al Magisterio.

Desgraciadamente este modelo no ha existido largo tiempo. Un tercer modelo es el propuesto por el Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, y este modelo se puede llamar el del «enfrentamiento».

En un pequeño artículo sobre *La Iglesia y la teología científica*³⁰, no disimula su hostilidad hacia esta teología, que él llama, despectivamente, científica, que está basada fundamentalmente en los métodos histórico-críticos y que procede de todo el pensamiento moderno. Empieza con un fuerte ataque a toda la ciencia moderna, que —dice— no está tan libre de intereses como pretende. Creo que cualquier científico normal admite hoy esa y otras limitaciones de la ciencia, como de cualquier actividad humana. Lo más que puede hacer contra eso es someterse a una continua autocritica sobre las ambiciones de poder, de las que nadie

²⁹ *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, Offizielle Ausgabe, Bonn 1980, p. 28ss y 168. La palabra «autonomía» se ve que escandalizó a alguno y, cuando el Papa volvió a repetir en Salamanca las palabras que había dicho en Altötting, el traductor anónimo sustituyó la palabra «autonomía» (*Eigenständigkeit*) por la de «consistencia» (*Beständigkeit*), de forma que los teólogos españoles no tuvieron la misma experiencia de libertad que los alemanes.

³⁰ Publicado en su libro *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, p. 339-348. Hay traducción castellana con el título *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, p. 388-399. Yo cito la traducción castellana y me refiero a su paginación con paréntesis en el texto. La importancia que J. Ratzinger daba a estas ideas sobre la relación entre Magisterio (Obispos) y teólogos aparece en la repetición que hace de la idea fundamental en su interviú con Vittorio Massori, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, p. 74, «Maestros actualizados (?) de la fe y pastores celosos del rebaño a ellos confiado... su servicio (el de los obispos) consiste en personificar la voz de la fe simple, con su simple y básica *intuición*, que precede a la ciencia. Porque la fe resulta amenazada de muerte cada vez que la ciencia se erige a sí misma en norma absoluta... cumplen una función *democrática* (el subrayado es de Ratzinger) genuina, que no se funda desde luego en la estadística, sino en el don común del bautismo».

estamos libres. Es cierto, como dice, que «a medida que la teología comienza a desempeñar en la Iglesia católica un papel similar al que ha desempeñado en el ámbito reformado, se abre paso, también entre nosotros, aquella actitud opuesta, que en el espacio evangélico se designa como fundamentalismo» (390). El Cardenal Ratzinger no disimula sus preferencias fundamentalistas y la conclusión que saca Ratzinger es que «los pastores de la Iglesia deberían ser los abogados de los fieles, del pueblo, *frente* al poder elitista de los intelectuales» (391) y que «la tarea de los obispos, como representantes de la Iglesia *frente* a la teología... consiste en encarnar la voz de la fe sencilla y de sus sencillas capas originarias, que son anteriores a la ciencia y que están amenazadas de desaparición allí donde la ciencia se instala como un valor absoluto. En este sentido desempeñan (los obispos) una función *democrática*, que, por lo demás, no se apoya en la estadística, sino en el don común del bautismo» (398). La estadística seguramente les daría una opinión menos optimista de esa fe del «pueblo sencillo»³¹. La verdad es que deja a los obispos inermes frente a una sociedad moderna con otro concepto de autoridad.

Como se ve, la relación que Ratzinger pone entre la jerarquía y la teología científica (y no creo que pueda haber una que no pretenda serlo) no es de subordinación o de autonomía, sino de enfrentamiento. La frecuencia con la que en el cuerpo del artículo aparece la expresión «validez inmediata» referida a los hechos históricos o a las verdades, tanto en el campo histórico como en el filosófico, añadida a este enfrentamiento con la teología científica, deja la impresión de que no se trata de una actitud que lleva al fundamentalismo, sino que es ya fundamentalista.

Este documento no es un documento oficial del Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, pero nos deja suficientemente clara su actitud con relación a la teología y explica las medidas de control de la teología que ha tomado poco después. Dos documentos son significativos en este sentido: la profesión de fe y juramento de fidelidad, obligatorios desde el 1 de marzo de 1989, entre otros, para los profesores de teología antes de tomar posesión de su cátedra, y el documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, publicado el 24 de mayo de 1990, con la aprobación de Juan Pablo II y el título: *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*. En España no parece que se le haya prestado al documento especial atención, pero en Alemania, en el verano de 1990, poco después de su difusión, las críticas

³¹ Véase mi artículo *Magisterio y teólogos: Misión Abierta*, 1982/2, p. 79.

fueron muchas y muy duras³². De las críticas aparecidas posteriormente en revistas teológicas, el título más elocuente es quizá el del teólogo evangélico Reinhard Freiling: *¿Libertad instrumentalizada de la teología?*³³, porque lo que pretende la Instrucción no es la desaparición de la teología, ni siquiera de su libertad, sino la instrumentalización de esa libertad, recortándola en todo aquello que puede significar discrepancia con el Magisterio Eclesiástico. En tres pasos sucesivos se delimita la libertad de investigación y de discrepancia del teólogo: 1) Los dogmas de fe definida, según la definición del Vaticano I. 2) Las doctrinas no de fe, por no estar contenidas en la revelación, pero definitivamente definidas por el Magisterio sobre la fe o las costumbres, que, aunque no reveladas por Dios, están, sin embargo, estrecha e íntimamente unidas con la revelación. 3) Cuando el Magisterio, aunque no pretenda establecer un acto «definitivo», propone una doctrina, sea para contribuir a una comprensión más profunda de la revelación o para aclarar su contenido o para acentuar la coincidencia de una doctrina con las verdades reveladas o, por el contrario, para poner en guardia frente a concepciones incompatibles con esa verdad. En este caso se exige un religioso asentimiento de la voluntad y del entendimiento³⁴.

La existencia, no de un grupo de expertos, sino de dos, plantea a un posible fundamentalismo un problema que se pretende solucionar aquí con la prohibición de todo disenso y, por tanto, con la eliminación de esa tensión dialéctica, que podría evitar la caída de una parte de la Iglesia católica en el fundamentalismo.

TEXTO Y SEGURIDAD

Todos los fundamentalismos, empezando por el originario protestante, han buscado en el texto, ante todo, seguridad. Lo que más pone

³² El original alemán ha sido publicado por el Secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana, en Bonn 1990, con el título *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*. La respuesta más inmediata fue la llamada «*Tübinger Erklärung*». *Plädoyer für die Freiheit in der Kirche*, publicada en el *Süd Deutsche Zeitung* 13-7-90 y firmado por algunos profesores de Tubinga y otros. Naturalmente Publik Forum, pero también Herder Korrespondenz, Orientierung, Christ in der Gegenwart, etc., publicaron artículos duramente negativos y firmados por teólogos como Peter Eicher, Peter Hünermann, K. H. Neufeld, Karl-Heinz Weger, etc.

³³ *Instrumentalisierte Freiheit der Theologie? Bemerkungen eines evangelischen theologen zur römischen «Instruktion über die Kirchliche Berufung des Theologen: ZThK 88 (1991) 121-138.*

³⁴ El texto castellano en *Ecclesia* 7 de julio de 1990, p. 20-30. Para apoyar este último texto cita la Constitución *Lumen gentium*, n.º 25.

en peligro la seguridad es la crítica, y la modernidad es básicamente crítica, crítica de la razón (desde la razón pura hasta la razón instrumental) y crítica histórica. Por eso se explica que en una obra reciente se llame al fundamentalismo «Rebelión contra la modernidad»³⁵. Una religión del libro, precisamente por su descontextualización cultural, puede convertirse en religión universal, pero esa descontextualización es un arma de dos filos y la puede llevar también al sectarismo de una intransigencia fundamentalista y a una absoluta incomprensión del texto mismo.

TEXTO Y CONTEXTO. OTRO CAMINO DE SOLUCIÓN

La tensión entre las dos clases de expertos en la Iglesia católica (que se podría poner en la distinta actitud frente a los textos) podría tal vez solucionar la aporía a la que lleva el fundamentalismo del texto. Por una parte se podría salvar el texto como punto de referencia obligado y fuente de universalidad. Por otra se podía intentar *una contextualización del texto en cada nueva cultura*, empezando por la nueva cultura europea; para evitar que el texto incomprendido o mal comprendido se convierta en bandera fundamentalista y fanática.

La única solución que se me ocurre para evitar un fundamentalismo ilusorio; que busca la seguridad en ese complejo mal comprendido; es la vuelta al texto o a los textos, pero con una mentalidad histórico-crítica y hermenéutica.

Los expertos que pertenecen a la jerarquía tratan con frecuencia de mantener un texto descontextualizado, el mito del texto puro original, sin mediaciones de ninguna clase, sea la Biblia sola o sea la Biblia y la tradición. La tradición, según la Iglesia católica, se clausuró con la muerte del último de los apóstoles y, en ese sentido, es, al igual que la Biblia, incapaz de contextualizarse por sí misma en una sociedad que cambia.

³⁵ TH. MEYER, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbeck 1989. Meyer exagera al poner como única nota común a todos los fundamentalismos la oposición a la modernidad o a la Ilustración, porque eso le hace meter en el mismo denominador común el fundamentalismo islámico con el positivismo lógico (al que ciertamente llama fundamentalismo HANS ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969, p. 11, pero para Albert es fundamentalista todo el que no admita el falibilismo) o con el romanticismo alemán. Pero el mismo Meyer matiza sus expresiones y admite que no siempre el apelativo de «fundamentalista» tiene que tener un sentido peyorativo. Para una exposición matizada del tema de la relación con la modernidad, desde el punto de vista sociológico, se puede ver PETER BERGER y BIRGITTE BERGER, *Un mundo sin hogar*, Modernización y conciencia, Santander 1979.

El Magisterio vivo, cuya misión teórica era la de mantener esa continua contextualización, hace tiempo que se limita de hecho a repetir viejos textos y desconfía radicalmente de toda clase de aggrionarmento. Al parecer no cae en la cuenta de que está aplicando a los textos antiguos modelos de interpretación que están marcados inevitablemente por antiguas formas de experiencia, y el texto sigue siendo inasequible para las nuevas culturas, empezando por la nuestra.

Los expertos teólogos, los científicos, como los llama despectivamente Ratzinger, pretenden a la vez conservar el texto, como base de la unidad y de la universalidad, y flexibilizarlo para contextualizarlo, mediante el método histórico-crítico y la hermenéutica, buscando la comprensión en los nuevos entornos culturales. La consecuencia ideal de esta actitud sería la permanencia del carácter universal, propio de las religiones del Libro, y al mismo tiempo la contextualización, cronológica y espacial, propia de las tradiciones orales.

Unidad y pluralismo simultáneo tienen mucho de utópicos, cuando se piensa en los entornos culturales tan diversos en los que la fe cristiana tiene que inculturarse: desde la moderna mentalidad occidental, hasta la actual (aunque tal vez no sea moderna) de América Latina, Africa o Asia. Naturalmente los teólogos no saben cómo será esa cristiandad una y plural. Eso asusta a las autoridades encargadas de vigilar sobre todo por la unidad, pero también a muchos fieles, amantes ante todo de la seguridad que ofrece en la Iglesia católica, no un libro, sino un conjunto de formulaciones. Esta es una de las razones para un progreso del fundamentalismo. Los teólogos sólo saben que la Iglesia católica tiene que ser una y plural, para seguir siendo una religión verdaderamente universal.

CONTEXTUALIZACIÓN EN UNA CULTURA

Pero, además, el cristianismo, está de hecho contextualizado, sólo que esta contextualización se hizo hace muchos siglos, en el encuentro con el pensamiento griego, y corre el riesgo de quedarse allí. Así no se trata ya del mantenimiento de la Biblia pura o de la pura tradición, sino de una Biblia y una tradición contextualizadas en un momento privilegiado de la historia del cristianismo. Esto no supone de mi parte ninguna crítica, al estilo de Harnack, a la helenización del cristianismo. La helenización fue absolutamente necesaria, en su tiempo, para que el evangelio fuera comprendido por los futuros cristianos que pensaban

en esas categorías³⁶. Tampoco pongo en cuestión la influencia que la Biblia y la cultura griega, y las dos juntas, han tenido en nuestra cultura actual. Pero lo que lleva a la presente aporía es el pretender hacer universal y actual, no meramente una gran experiencia religiosa original, sino una determinada cultura, que ha dejado de ser actual y que no es la nuestra ni la de nadie, a no ser de forma artificial. El peligro es identificar nuestra compleja síntesis cristiana europea, mezcla de expresiones culturales antiguadas y de las nuevas experiencias ineludibles, con la experiencia religiosa original y pretender exportar ese complejo paquete³⁷ a otras culturas, aún más lejanas.

Sólo hay una salida, a mi entender, de esa aporía: que los teólogos utilicen las críticas (literaria, histórica, de las formas, de las tradiciones, etc.) y la hermenéutica. Pero estos dos instrumentos de análisis de los textos no fomentan precisamente la seguridad. Un margen de inseguridad, la conciencia de no poseer la totalidad de la verdad, es lo único que hace posible un auténtico diálogo y el diálogo es el único camino para evitar el fundamentalismo intransigente. La descalificación a la que ha sido sometida este tipo de teología, lo mismo que todo pensamiento que provenga de la modernidad³⁸, hace muy difícil para el pueblo, e incluso para muchos obispos y determinados grupos de teólogos, el tenerla en cuenta para su comprensión de la fe. El texto sólo es, como hemos visto, inasequible para muchos (Biblia más totalidad de la tradición) o incomprendible en la nueva situación en que viven (los «viejos» catecismos). Por tanto, el único escape que queda a los buscadores de seguridades absolutas es una persona que garantice esa seguridad.

³⁶ Lo que yo pienso sobre el tema de la helenización se puede ver en mi artículo *Filosofía griega y cristianismo antiguo. Opiniones recientes* en el homenaje al gran investigador de la antigüedad cristiana Antonio Orbe, PLEROMA. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe, Santiago de Compostela 1990, p. 257-280.

³⁷ Sobre los términos «paquete» y «portadores» véase P. BERGER, B. BERGER y H. KELLNER, *Un mundo sin hogar*, Modernización y conciencia, Santander 1979, p. 95ss.

³⁸ El gran problema de la Iglesia Católica actual es precisamente el no haberse reconciliado en absoluto con la modernidad, después de las esperanzas que suscitó el Vaticano II de una apertura a la, o las culturas modernas. El mismo Juan Pablo II, que había despertado una esperanza entre los teólogos católicos con su primer viaje a Alemania y a España, cuando habla del futuro de Europa pone sistemáticamente entre paréntesis toda la modernidad e intenta que la nueva Europa enlace con la Europa del primer milenio, ignorando o silenciando todo lo que ha habido de positivo desde la Reforma y la Ilustración. Véase el documentado artículo de LADRIÈRE, *La vision européenne du pape Jean Paul II*, en *Le rêve de Compostele*, París 1989, p. 147-181.

EL GIRO PERSONALISTA

En este otro fundamentalismo católico (hay también uno bíblico), a pesar de tratarse de una religión del libro, se busca como último fundamento no un libro, sino una persona. El fenómeno no es tan raro en las religiones del libro. Cuando hemos empezado a oír hablar de fundamentalismo se trataba del islámico en Irán y todos sabemos el papel fundamental que jugó en el despertar y en la orientación de ese fundamentalismo el ayatollah Jomeini, aunque, naturalmente, el libro se sigue manteniendo siempre como símbolo y punto de referencia, para cerrarse a todo cambio.

Las personas que tienen más propensión para esta opción son las que T. Adorno califica de «personalidad autoritaria», que es la persona que necesita de una autoridad exterior para sentirse segura e identificada como persona³⁹. Otros las llaman «personalidades ideológicas» en el mismo sentido. Al aumento de estas personalidades débiles, no sólo entre los fieles, sino también entre los obispos, atribuye K. L. Zulehner el retroceso del pluralismo en la Iglesia y el consiguiente aumento del fundamentalismo⁴⁰. Aunque con seguridad los psicólogos presentes han tratado el tema con más competencia, me voy a permitir una cita algo larga de este último autor sobre este tipo de personas: «Las personalidades ideológicas están poco provistas para la tolerancia del pluralismo. Esto tiene que ver con el miedo (*Angst*) de estas personas a ser desbordados por las pulsiones. Personas como yo, en el desarrollo de su vida, no se ha hecho suficientemente fuerte para enfrentarse a sus pulsiones de una forma creativa y por eso se protegen de éstas de modo inconsciente. Represión del miedo y protección del Yo débil coinciden. Las pulsiones poderosas, como los deseos de poder y de valer, los impulsos sexuales, las agresiones destructoras, no son aceptadas, sino reprimidas. De esta forma se construye un Yo ajeno a la realidad y una cosmovisión igualmente ajena a la realidad. Los intereses que realmente mueven la conducta aparecen ocultos a la «personalidad ideológica». Los modelos de pensar de estas personas se endurecen. Una conducta innovatoria no se puede esperar de ellas. Como el propio Yo es débil y vulnerable, la crítica que le hagan a él se mantiene alejada de forma agresiva. Se evita la cercanía personal y, en cambio, se supervaloran los principios, lo mismo que hay una inclinación a condenar a todos los

³⁹ TH. W. ADORNO, *Studies in the Authoritarian Personality*, en GW 9,1, p. 145-509. sobre todo p. 474ss (The «Authoritarian» Syndrome).

⁴⁰ *Die Pluralismusangst in der Kirche: StimZeit* 205 (1987) 522ss.

que piensan de otra manera. Su obstinada defensa de lo aceptado se valora como especial fidelidad a la tradición. Esa fidelidad es más bien a las formas fijas, que a la tradición viva. Posiciones generalmente aseguradas y garantizadas por autoridades fuertes y, con esto, la dependencia de Jefes, Estrellas o Idolos, de los que se toma una especie de Yo prestado, tiene una enorme importancia para sus vidas.» Adorno alude expresamente a la estructura del impulso sadomasoquista como condición y resultado del ajuste social. El sujeto lleva a término su ajuste social solamente complaciéndose en la obediencia y la subordinación⁴¹.

Esto no quiere decir que se trate de personas realmente enfermas, aunque la línea entre salud y enfermedad mental es imposible de definir, sino simplemente que son personalidades débiles. La pregunta sería: ¿por qué está aumentando en estos tiempos el número de esas personas, tanto entre los fieles como entre los mismos pastores? Porque el aumento de esas personas es lo que está engrosando las líneas del fundamentalismo en la Iglesia católica y el fenómeno es preocupante por las tendencias exclusivistas, aislacionistas, cerradas a todo diálogo e, incluso, violentas, propias de todos los fundamentalistas. Los obispos norteamericanos ya han dado la voz de alerta sobre el crecimiento de esta tendencia, que en los Estados Unidos tiene caracteres especiales, más parecidos al fundamentalismo protestante de principios de siglo⁴².

Al parecer el número ha ido creciendo a partir del Vaticano II o, más exactamente, cuando pasó la euforia del Vaticano II. Este Concilio supuso la entrada oficial del pluralismo en la Iglesia, tanto en las discusiones como en los documentos. El pluralismo existía en la Iglesia al menos desde la entrada de la Ilustración, pero sobre todo con la entrada del pensamiento histórico en la teología, concretamente en la facultad católica de teología en la Universidad de Tubinga, a principios del siglo pasado. Pero su entrada oficial en la Iglesia ha tenido lugar en la primera discusión dogmática del Vaticano II, cuando el documento sobre la Revelación, preparado según los esquemas tradicionales para la comisión teológica y aprobado por el Papa Juan XXIII para ser presentado a los Padres conciliares, fue devuelto para ser rehecho por completo. Esto causó el asombro de bastantes obispos, que no acababan de comprender cómo se podía rechazar un documento preparado por tan doctos colaboradores y aprobado por el Papa. La discusión dejó al des-

⁴¹ O.c., nota 36, p. 475.

⁴² Véase la carta pastoral de los Obispos de Alabama y Mississippi del 17 de agosto de 1989, que solamente me ha sido asequible en la traducción francesa de la Documentation Catholique 86 (1989) 914-918.

cubierto el pluralismo entre los obispos. De una parte, los que no tenían ni idea de la existencia de un pensamiento histórico y, de la otra, los que pensaban que la historia es un componente esencial de la realidad⁴³. La discusión se refleja en los mismos documentos, que son también plurales⁴⁴. La coexistencia de las dos corrientes tendría que haber seguido siendo posible. Es cierto que al pueblo «sencillo» no se le puede hacer comprender de la noche a la mañana lo que es la mentalidad histórica y lo que tiene que ser revisado a partir de ella y el cambio y la inseguridad le dan miedo, pero es que la educación del pueblo «sencillo» tenía que haber comenzado hace más de doscientos años.

Creo que sería equivocado plantear el problema como un problema primariamente dogmático y pretender solucionarlo únicamente con sanciones a los teólogos. El problema es fundamentalmente un problema pedagógico: educar a la infancia y a la juventud en una catequesis que les introduzca a la vida cristiana en su plenitud, con sus luces y sus sombras, y no meramente a un catálogo de verdades abstractas, como tuve yo que padecer de niño con el árido catecismo de Ripalda aprendido de «carretilla». El cristianismo es mucho más que todo eso, aunque cuando se pretende reducir a su esencia, esa esencia puede parecer muy poco y difícilmente expresable en proposiciones. Tal vez, como lenguaje pedagógico, la narrativa, el símbolo y el mito, a los que el cardenal Ratzinger tiene tan poca simpatía, sean más eficaces para comunicar esa esencia y para convertirla en vida.

EL DIÁLOGO

Sólo la conciencia clara de que lo esencial, que trasciende las diferencias culturales, es muy poco, puede flexibilizar la pesada estructura defensiva, que se hace pasar por esencial en todas sus partes y que lleva al fundamentalismo.

Para terminar y a propósito de esa esencia inexpressable del cristianismo, que en última instancia es la que da seguridad, quisiera citar

⁴³ Se puede hacer una clasificación geográfica de las opiniones: los ajenos al pensamiento histórico eran, en general, italianos, españoles y la América Latina influida por éstos. Los partidarios de la historia, también de una forma general y con excepciones, los franceses, holandeses, belgas, alemanes. No por causalidad las figuras simbólicas fueron el italiano Ottaviani y el alemán Bea.

⁴⁴ No entro en la discusión del carácter pastoral de los documentos, que permitió la presencia en ellos de opiniones difícilmente reconciliables, como reconocían espontáneamente algunos padres conciliares. El tema mismo de lo que era pastoral se entendía de formas completamente diversas, por no decir opuestas.

unas palabras del teólogo austriaco Ferdinand Klostermann escritas cuatro días antes de su muerte, cuando ya sabía que tenía que morir:

«Sé que ahora tengo que morir. He sentido que me hundo más y más profundamente. No he pensado en nada y nada se me ha ocurrido de los evangelios o de la teología, ningún pensamiento en Dios o en Cristo, en una oración o en un sacramento. Sólo he sentido que caía, pero no en un abismo sin fondo. Estaba completamente seguro: "Cuando esté totalmente abajo seré sostenido, estaré a cubierto." Si toda la teología que he recibido y que yo mismo he hecho, si todos los sacramentos que he celebrado y todo el kerygma de los evangelios que he creído, han realizado sólo esto, ha merecido la pena»⁴⁵.

No solamente las personalidades débiles; todos buscamos una seguridad, pero cuando frente a la muerte está uno reducido a lo esencial, lo esencial es bien poco y en él desaparecen muchas diferencias, pero «eso esencial» tiene una profundidad existencial que ninguna doctrina, por sublime que sea, puede proporcionar.

⁴⁵ Citado por PETER F. SCHMID, *Sicherheit haben oder glauben*: Diakonia 21 (1990) 95.