

# ¿Orar juntos o juntos para orar?

Ricardo Franco

Hace ya algún tiempo que se celebró en Asís la reunión para orar por la paz de una gran parte, quizá de la mayor parte, de las religiones de la tierra. El tiempo pasado permite quizá examinar el fenómeno con más objetividad.

Las dos cosas son insólitas: que se reúnan para orar tantas religiones y que se reúnan para orar por la paz. Mi intención en el presente artículo es hacer ver, de alguna manera, que una oración común por la paz solamente ha sido posible cuando se han empezado a superar los recelos mutuos entre las diversas religiones. Esta superación en la religión católica empieza oficialmente con la declaración "**Nostra aetate**" sobre las religiones no cristianas del concilio Vaticano II.

Parece ser que ya desde los primeros días después del anuncio de esta iniciativa personal del Papa se le echó en cara que había introducido los ídolos en la Iglesia, que relativizaba el carácter absoluto de la fe cristiana, que la presentaba como una sub-especie de una religión más grande y comprensiva que reconoce en la paz terrena el bien supremo de la humanidad, etc. Estas acusaciones parece que se redujeron, como a una especie de denominador común, a la palabra, ambigua pero amenazadora, de "sincretismo". A esta acusación general de sincretismo es a la que se respondería de forma oficial u oficiosa desde el Vaticano. Para responder a esta acusación se acudió a una diferencia sutil de fórmulas: NO "orar juntos", sino "estar juntos para orar".

## Las fórmulas y su historia

El martes 21 de octubre de 1986 se dirigía el Papa a la conferencia de los secretarios de las comuniones cristianas mundiales y les decía, según la primera página de L'Obsservatore Romano: "Dentro de pocos días estaré en Asís junto con otros responsables cristianos y jefes espirituales de otras religiones. Nuestro común propósito será **orar juntos por la paz**"<sup>1</sup>. El texto italiano de la primera página está

(1) L'OssRom 22 octubre 1986. La invitación para el encuentro de Asís había tenido lugar imprevistamente el 25 de enero de 1986 en la homilía que tuvo el Papa en la basílica de San Pablo Extramuros.

entrecomillado, señal de que se traducía el texto original redactado en inglés. Pero en el texto inglés precisamente faltaba la palabra "juntos" y lo único que se dice es: "Nuestro común propósito es orar por la paz" (to pray for peace). Como siempre en estas ambigüedades de L'Osservatore Romano queda la duda de si en el original que se dio al l'Osservatore para la traducción estaba la palabra "juntos" y fue suprimida por la censura en el original y quedó por descuido en la traducción, o fue añadida en la traducción. Esta segunda hipótesis, en este caso precisamente, es poco probable. Más bien parece que la voz autorizada del Romano Pontífice había dejado caer sin preocupación las palabras "orar juntos" y los ojos del vigilante Argos vaticano habían descubierto en ellas el peligro de sincretismo ya combatido en artículos precedentes del mismo Osservatore. El caso es que al día siguiente, en la audiencia del miércoles 22 de octubre, el Papa tuvo que hacer una apología de la fórmula "estar juntos para orar" y reprobar la fórmula "orar juntos" en la que ya ve una amenaza de sincretismo. "Nosotros respetamos, dice, esta oración (la de los otros) aunque no pretendamos hacer nuestras las fórmulas que expresan otras visiones de fe. Ni los otros, por lo demás, querrán hacer propias nuestras plegarias. Lo que sucederá en Asís no será ciertamente sincretismo religioso, sino sincera actitud de oración en el respeto mutuo. Por eso se ha escogido para el encuentro de Asís la fórmula "estar juntos para orar". No se puede ciertamente "orar juntos", es decir, hacer una plegaria común, pero se puede estar presente cuando los otros oran".

Incluso la fórmula modificada tuvo que ser defendida por Juan Pablo II y apoyada en textos del Vaticano II y de su propia encíclica *Redemptor hominis*: "Hay ciertamente en ellas (en las otras religiones) los "semina Verbi" y "los rayos de la única verdad" de los que hablan ya los primeros Padres de la Iglesia ... y a los que se refiere el Vaticano II, sea en su declaración "**Nostra aetate**" (N.º 2), sea en el decreto "**Ad gentes**" (n.º 11 y 18). Conocemos aquellos que creemos que son los límites de esas religiones, pero eso no quita de ninguna manera que haya también en ellas valores y calidad religiosa, incluso insignes"<sup>2</sup>.

### **Las reflexiones teológicas de Monseñor Jorge Mejía**

Las dos fórmulas y su distinción habían sido ya utilizadas con anterioridad en el Vaticano, como aparece por la conferencia de prensa del Cardenal Etchegaray del 27 de junio de 1986, y habían sido escogidas, como aparece precisamente en esa conferencia, para superar la acusación de sincretismo lanzada contra la reunión de Asís<sup>3</sup>. Pero el que fue encargado de realizar una justificación teológica de la reunión

---

(2) L'OssRom 23 octubre 1986. Las declaraciones del Vaticano II sobre las otras religiones fueron ciertamente una gran novedad, pero el Concilio no hizo propiamente una teología de las otras religiones ni yo pretendo hacerla aquí. Se puede ver como resumen en la situación el artículo de P. KNITTER, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*, Concilium N.º 203 (1986) 123-134.

(3) *DocumentCathol* N.º 1924, 7 - 21 septiembre 1986.

de Asís fue Msr. Jorge Mejía, utilizando como base la distinción de las dos fórmulas. Msr. Mejía es el Vicepresidente de la Comisión *Justitia et Pax*<sup>4</sup>.

El principal objetivo del artículo es el de reivindicar la legitimidad o, si se quiere, la ortodoxia de la reunión de oración de Asís contra toda acusación de sincretismo. Por eso el artículo tiene dos partes. En la primera se hace ver que el peligro de sincretismo no era un puro fantasma sin fundamento, sino que existía en realidad. Las diferencias entre las diversas religiones (e incluso confesiones cristianas) son tan grandes que no es posible orar en común, a pesar de las relativas coincidencias que pueda haber entre ellas, por ejemplo el monoteísmo común al cristianismo, al judaísmo y al islamismo. Las diferencias llevarían solamente a una "imposible cacofonía de sonidos superpuestos y confusos". Yo creo que lo que tiene aquí ante los ojos Msr. Mejía es una especie de plegaria común, como una fórmula de unión en la que todos pudieran coincidir a pesar de sus diferencias de fe. Un modelo de lo que podría ser esta oración "sincretista" lo encontramos en el artículo sobre sincretismo de la enciclopedia de religión y ética de Hastings. Es una oración elaborada por A. Pope en su plegaria universal: "Padre del Todo, adorado en cualquier época y en cualquier región, por el santo, por el salvaje, por el sabio. Jehová, Júpiter o Señor". Es claro que esta oración no podía ser aceptada por gran cantidad de religiones que no fueran a priori sincretistas en el sentido más restringido de la palabra.

Pero, a pesar de esas diferencias, hay un principio de unidad que permite estar juntos para orar. Este principio de unidad es el mismo Dios al que todas las oraciones, a pesar de sus diferencias, de hecho se dirigen. Esto lo prueba el articulista, como es natural, con citas de la declaración "*Nostra aetate*" del Vaticano II, sobre todo los números 1 y 2. A la imposible cacofonía de que habló sucede ahora "una secreta, profunda armonía medida por el silencio externo e interno". "Todo hombre o mujer que ora se inserta, por este mero hecho, de manera objetiva en una realidad que trasciende las diferencias religiosas". De forma muy poética expresa esta realidad el articulista con unos versos de Baudelaire "cet immense sanglot qui roule d'âge en âge et vient mourir au bord de votre éternité". Mi pregunta a Msr. Mejía, después de estas afirmaciones, sería: ¿Por qué esa inserción objetiva en una realidad que trasciende todas las diferencias no se puede llamar "orar juntos", juntos, como dice el mismo autor, en el misterio del único Dios donde se encuentran las oraciones de todos los corazones puros? Antes de responder a esta cuestión quiero plantear un par de cuestiones que me sugiere el artículo.

La primera parte del artículo, la que se podría llamar negativa, se apoya en el principio "*lex orandi*" es "*lex credendi*"; es decir, la norma de orar es la norma de creer. Creo que de intento ha enunciado así un axioma tradicional, que se enunciaba de forma más exacta ya en el llamado Índice: "*legem credendi lex statuat supplicandi*" (DS 246), "la norma de orar establece la norma de creer". El sentido, que está tomado de S. Agustín, es que la oración de los fieles deja ver cuál es la fe

(4) *L'OssRom* 17 septiembre 1986.

auténtica. Al suprimir el acusativo latino es más fácil la inversión de la ley y eso es precisamente lo que pretende el autor. Es la norma de la fe la que se convierte en norma para la oración. Al considerar que la fórmula es reversible en realidad la deja sin sentido. Esta inversión de la ley había sido realizada ya, no sé si por primera vez, por Pío XII en su encíclica "**Mediator Dei**"<sup>5</sup>. La razón de esta posibilidad para el Papa Pío XII es que la oración litúrgica ya no se consideraba, como en S. Agustín y el Indículo, como expresión espontánea del Espíritu Santo, sino como legislada por el Supremo Magisterio de la Iglesia y éste, en la mentalidad de Pío XII, es la única norma tanto para la oración como para la fe. Por consiguiente tanto daba decir una cosa como la otra. En el fondo la oración no es la norma de la fe. Con esto el principio original se ha reducido a la nada. El sentido de las dos fórmulas juntas sería de hecho: "la norma de orar y la norma de creer son establecidas por el Supremo Magisterio, es decir por el Romano Pontífice". No se puede negar que entre la oración y la fe hay una interrelación, pero lo que quería decir el antiguo principio es que era la oración la que nos enseñaba lo que de hecho era la fe de la Iglesia. S. Atanasio, en su lucha antiarriana, no se apoyó ni siquiera en la oración litúrgica de alguna manera oficial, sino en las oraciones espontáneas del pueblo que ya desde el tiempo de Plinio, hacia el año 110, cantaba himnos a Cristo como Dios<sup>6</sup>.

Otra cuestión pendiente, a mi entender, es la afirmación que hace el autor de que las afirmaciones sobre los gentiles de la declaración "**Nostra aetate**" del Vaticano II son fieles en esto como en otras cosas "a la más pura tradición cristiana". No creo que esta frase tenga un sentido irónico y que lo que ha querido decir el autor es que son tan innovadoras en esto como en otras cosas. Basta recordar toda la gran tradición del aforismo, originario de S. Cipriano, de que "fuera de la Iglesia no hay salvación" (DS 802), confirmada con la comparación de la Iglesia con el arca de Noé, fuera de la cual era imposible que nadie se salvara, pues fuera de ella fue exterminada toda la vida sobre la tierra (DS 870).

Si el autor de todas las acusaciones contra esta reunión de oración en Asís es, como parece claro, el Arzobispo Lefebvre no creo que se le vaya a convencer con argumentos tomados del Vaticano II. Precisamente él cayó en la cuenta con claridad de toda la novedad que suponía este Concilio y por eso ha vuelto a rechazar la reciente oferta de reconciliación por no querer aceptar los documentos del Vaticano II. La noticia fue publicada por ABC el pasado sábado 31 de enero.

Recientemente tanto Msr. Lefebvre como el obispo argentino Castro Mayer consideran que el Papa Juan Pablo II ha llegado al colmo "de la ruptura con el Magisterio anterior de la Iglesia con el encuentro de Asís y con la visita del 13 de abril a la sinagoga de Roma"<sup>7</sup>.

(5) AAS 39 (1947) 541.

(6) Sobre este ley, además de los artículos de enciclopedias, se puede ver M. WILLES, *Del evangelio al dogma*. Madrid 1974. *Lex orandi*. p. 61 ss.

(7) *L'actualité religieuse*, N.º 41, 15 enero 1987 p. 15. En lo que sigue yo no voy a tratar el problema de la necesidad de la salvación en Cristo, sino únicamente el problema del conocimiento de Dios en otras religiones y de ahí llegar al valor de la oración en ellas.

La superación de todo peligro de sincretismo en el encuentro de Asís la ve Msr. Mejía en la búsqueda, siguiendo el Vaticano II, de un elemento común en todas las religiones.

### El elemento común en la oración

Hay un principio de unidad fundamental en la oración si de hecho toda oración se dirige a la misma realidad trascendente, por muy dispares e incluso contradictorias que sean las representaciones concretas que se tienen de esa realidad, que sería su "objeto" o, si no se quiere utilizar esta palabra, el "referente" de cualquier experiencia religiosa. En toda experiencia parece que hay que distinguir, al menos, cuatro momentos diversos: la realidad experimentada, la experiencia misma de esa realidad condicionada ya por todo el entorno cultural, la expresión de esa experiencia aún más condicionada por el entorno, y la comprensión de esa comunicación por otros, condicionados por el mismo entorno o por otro diferente. Cada uno de estos momentos contribuye a añadir diferencias en la comprensión de la realidad experimentada.

Los fenomenólogos de la religión parece que están de acuerdo en designar como "objeto" de la experiencia religiosa "lo sagrado" o "lo santo". Ya para N. Söderblom lo sagrado (con toda su ambigüedad) es la palabra por excelencia de la religión y para E. Durkheim la división del mundo en sagrado y profano es también el rasgo característico de la mentalidad religiosa<sup>8</sup>. Con una terminología algo distinta esta realidad es designada por G. van de Leeuw como el "poder"<sup>9</sup>. Juan M. Velasco prefiere hablar de "el ámbito de lo sagrado" y de la realidad determinante de ese ámbito. Ciertamente en la terminología corriente hay peligro de que se llegue a pensar que lo sagrado es una realidad, el objeto de la actitud religiosa, y no el ámbito en el que se pueden experimentar el "misterio"<sup>10</sup>. El "misterio" mismo trasciende todas las "sacralidades" de cualquier religión. Lo "sagrado" es también el término fundamental para M. Eliade<sup>11</sup> y la raíz de toda esta terminología parece estar en el célebre libro de Ro. Otto, **Lo Santo** (Das Heilige) de 1917.

### Un sociólogo: P. Berger

Con un método diferente de los fenomenólogos, pero con parecida intención, se acerca P. Berger al tema religioso desde la sociología. El libro más reciente que conozco de él sobre sociología religiosa lleva el provocativo título de: "El imperativo herético"<sup>12</sup>. El mismo autor aclara que utiliza el nombre de herético en su sentido

---

(8) Citados por G. WIDENGREN, que también utiliza el término en: **Fenomenología de la religión** Madrid 1976, p. 27.

(9) **Fenomenología de la religión**, México-Buenos Aires, 1964, p. 13 ss.

(10) **Introducción a la fenomenología de la religión**, Madrid 1978, p. 109 ss.

(11) **Lo sagrado y lo profano**, Madrid 1967.

(12) **The Heretical Imperative**, N. Y. 1979. La edición alemana lleva por título: **Der Zwang zur Häresie**, Frankfurt a. M. 1980. Es la que yo he utilizado a falta de la americana. No conozco edición española.

etimológico, a partir del griego (hairesis = elección), porque dada la pluralidad de ofertas religiosas a todos los niveles en el mundo actual (él piensa sobre todo en los Estados Unidos) el hombre está obligado a escoger. El cree que fundamentalmente se dan tres métodos distintos para acercarse al tema religioso desde la sociología: el deductivo, el reductivo y el inductivo. Rechaza el deductivo, representado para él en el tiempo reciente sobre todo por K. Barth. Rechaza también el reductivo (Feuerbach) que reduce lo religioso a lo no religioso, y se queda con el inductivo. Este lo encuentra representado sobre todo por Schleiermacher, que a su vez estaría a la base de toda la fenomenología de la religión como reconoce R. Otto.

Schleiermacher encuentra un principio común a toda religión en el sentimiento de dependencia absoluta. P. Berger cree que hoy traduciríamos mejor lo que quiso decir si hablamos de "experiencia" en vez de hablar de "sentimiento". Yo creo que la razón de esta preferencia está en el carácter intencional de la experiencia. Precisamente este carácter intencional es el que puede librar al método inductivo de caer en el reduccionismo de la teología en antropología y de un subjetivismo sin fin<sup>13</sup>. El mejor medio para evitar esos peligros es una clara conciencia de la intencionalidad de la conciencia religiosa. La experiencia religiosa es ciertamente experiencia humana, pero según su esencia tiende a lo supra-humano. Un método inductivo correcto tiene que tener en cuenta tanto la realidad humana como la intencionalidad meta-humana del fenómeno religioso<sup>14</sup>. La razón de la utilización de este método es precisamente la de justificar la elección religiosa en una época de pluralismo: descubrir las experiencias incorporadas en una determinada tradición y manifestarlas<sup>15</sup>. Para la teología cristiana el principio inductivo trae consigo muchas empresas. Entre ellas ve el autor como fundamental, además de la discusión con el judaísmo y el Islam, un importante puente hacia el mundo de las religiones de la India. P. Berger hace al final una interesante consideración sobre los peligros del método inductivo para la teología, pero nota que hay que tener en cuenta la provisionalidad y los condicionamientos históricos de la teología. No todo en la Iglesia es teología, ni la historia de la Iglesia es la historia de la teología, ni el futuro de la cristiandad depende de la teología. La intención de P. Berger no es precisamente la de destruir el cristianismo o reducirlo a las otras religiones, sino lograr que reviva volviendo a su experiencia original<sup>16</sup>. Pero para volver a esa experiencia original tiene que plantearse el problema de la experiencia religiosa en general y con ella el de la coincidencia con otras experiencias religiosas y el de la relativa validez de esas otras experiencias religiosas<sup>17</sup>.

(13) Id. p. 155.

(14) Id. p. 156.

(15) Id. p. 9.

(16) Id. p. 202.

(17) El tema de la experiencia en general y de la experiencia religiosa en particular es muy complejo. En castellano se pueden consultar: L. DUCH, *La experiencia religiosa*, Madrid-Barcelona 1979 y X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981. Entre las posibilidades de interpretación de la experiencia religiosa hay que contar también con el posible rechazo total. Véase L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder*, Bogotá 1982, p. 144.

Esa experiencia última puede resultar oscura, pero es quizá esa oscuridad la que une. Como dijo R. Pettazzoni, "el gran misterio cuando está oculto atrae y revelado divide", es decir, son las expresiones culturales de esa profunda experiencia religiosa las que dividen, pero no podemos prescindir de esas expresiones. Sentir la profunda unidad, a pesar de las diferencias, puede ser reconfortante. Y esa experiencia profunda es la que se podía tener en la tarde de 27 de octubre, delante de la basílica de S. Francisco de Asís.

Lo que está detrás de todos estos intentos es el deseo de reducir las diferencias para comprender el complejo fenómeno religioso en una experiencia última. Como la palabra "Dios" tiene ya una carga cultural, que impide su universalización a toda experiencia religiosa, se proponen los términos de "sacro, santo, poder, misterio, etc.", pero, si no me equivoco, todos están de acuerdo en pensar que lo que está detrás de la compleja experiencia religiosa, su objeto o su referente o como lo queramos llamar, es siempre la misma realidad. Esa misma realidad puede de hecho ser experimentada y, por supuesto, expresada de formas muy diversas, que van desde el animismo hasta el teísmo más refinado. Pero el intento de encontrar en ellas un principio de unidad no creo que se pueda llamar de ninguna manera "sincretismo".

La identidad de esa realidad última, que motiva experiencias tan diversas y sin embargo semejantes, sería la que justificaría no sólo la posibilidad de estar juntos para orar, sino incluso la de orar juntos, es decir, levantar juntos el corazón hacia esa realidad única, aunque sea en silencio, para no interponer las mediaciones culturales que condicionan la experiencia y, sobre todo, la expresión de esa experiencia.

A esta realidad, que hemos llamado con los nombres que le dan los fenomenólogos de la religión, la ha designado Juan Pablo II con el nombre abstracto de "divinidad" en un intento de buscar un término más amplio que el de la palabra "Dios"<sup>18</sup>. En una situación semejante el apóstol Pablo, según los Hechos de los Apóstoles (17, 29), utilizó, por única vez en el Nuevo Testamento, el ambiguo neutro "lo divino"; y en su carta a los Romanos refiriéndose a los gentiles (1, 20) utiliza también el abstracto "divinidad".

### **Pluralismo y reducción del pluralismo**

El moderno pluralismo, del que tanto se habla, no consiste, según creo, en tener conciencia de las diferencias (siempre se ha tenido), sino en tener conciencia de la relatividad de las diferencias. Con este principio se explica la alarma en el Vaticano y, sobre todo, en Lefebvre, ante el peligro de encontrar la unidad bajo la pluralidad de las religiones. El peligro está en que este principio parece terminar con el monopolio de la religión católica de ser el único camino hacia Dios y, consiguientemente, de la puesta en cuestión de todo el movimiento misionero en el mundo.

(18) L'OssRom 23 octubre 1986, "La actitud de los otros ante la divinidad".

Hay que notar que el que el "objeto" de la adoración sea el mismo de hecho en toda auténtica experiencia religiosa, no suprime la peculiaridad del cristianismo, que no estaría en ese término último (Dios), sino en la mediación exclusiva e insustituible que tiene para llegar a El. Al revelarse Dios en el Hijo (Heb 1,2) nos hace caer en la cuenta de que Dios no necesita mediaciones exteriores a El, sino que El mismo, como Hijo, es revelación de sí (y como Espíritu es comunicación de sí). Pero el acceso a Dios, sin esta mediación privilegiada y única, solamente por las ambiguas mediaciones de la realidad mundana o de la experiencia mística, no se ve por qué va a quedar cerrado en el futuro<sup>19</sup>.

La promulgación de la ley en el Antiguo Testamento había sido ya una mediación privilegiada, pero eso no significaba que Dios abandonara a los otros pueblos. Como dice el apóstol Pablo, según los Hechos de los Apóstoles, a los habitantes de Listra "el Dios que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos, en las pasadas generaciones permitió que cada pueblo siguiera su propio camino. Sin embargo no se quedó sin testimonio en su favor haciendo el bien, enviándonos desde el cielo las lluvias y las estaciones fructíferas, colmando de sustento y de alegría vuestros corazones" (Hech 14, 15-17). Es clara la ambigüedad de las lluvias y de las estaciones fructíferas como epifanías de lo divino y es posible que sea ese don de la alegría del corazón el que permite interpretar esos fenómenos naturales como epifanías de dios. Lo que sí queda claro del texto de los Hechos: este camino, abierto a todos los que no eran judíos, a diferencia de la Ley, era un camino dado por el mismo Dios y que por consiguiente llevaba a El. Cuando vino Cristo, el camino de la Ley quedó abolido como camino privilegiado (Cf. Gálatas cap. 3 y 4), pero eso no significa que fuera inválido en el tiempo anterior. Era inválido para los que conscientemente habían rechazado la nueva oferta de salvación en Cristo.

El defender la singularidad del cristianismo por el procedimiento de enviar al infierno a todos los no cristianos (e incluso a todos los no católicos) es una defensa equivocada, aunque haya sido defendida por la Iglesia durante siglos. Creo que tiene razón G. Zizola cuando dice que "la presencia del Papa Wojtyla en el círculo de la oración, entre paganos y herejes, parecía un grito de liberación capaz de vaciar de golpe el infierno de millones de condenados de todos los tiempos"<sup>20</sup>.

Es cierto que esta nueva mentalidad obliga a la Iglesia en general y a los teólogos en particular, a repensar el tema de la identidad del cristianismo en el campo de las religiones, y no solamente el del catolicismo en el campo de las con-

(19) De Buda se cuenta que utilizaba para estas mediaciones la parábola de la balsa y el río: "Un hombre llega en su camino a un río turbulento. Esta orilla está llena de peligros. En la otra le espera la libertad y la felicidad. No hay puente ni barco. Construye una balsa con los materiales disponibles y atraviesa el río. ¿Llevará la balsa consigo? No. Agradecido la abandonará. Los monjes habían utilizado su doctrina como balsa, útil para escapar, no para retenerla". La diferencia con Jesucristo es clara. Buda propone una doctrina que es un camino. Jesús no es solamente el camino, es también la verdad y la vida. Es la mediación que se identifica con la realidad misma: El que me ve a mí ve al Padre. Citado por P. W. SCHEELE, *Mit Andersgläubigen zusammen beten?*, Una Sancta 1986, p. 213.

(20) Rocca 15 noviembre 1986, p. 16.



fesiones cristianas, y como consecuencia el tema de las misiones. Lo que no se puede negar es que esta mentalidad, representada por el Vaticano II, es realmente nueva. Nada tiene de particular que la tradición eclesial anterior fuera otra porque lo que se veía entonces era precisamente lo diferente, y la unidad se pretendía lograr no por la búsqueda de lo común a través de las diferencias, sino por la eliminación de las diferencias. El documento de la Congregación de Propaganda Fide de 1659 había iniciado otro camino, que se podía llamar de reconocimiento de la relatividad de las diferencias culturales, cuando decía: "¿Qué cosa podría ser más absurda que trasplantar a China Francia, España, Italia o cualquier otra nación europea?" Esto estaba dicho contra el intento de muchos de prohibir los célebres ritos chinos, pero esta mentalidad no estaba llamada a imponerse hasta el año 1940, cuando habían perdido todo sentido religioso y solamente tenían sentido civil. Como comenta amargamente W. Bühlmann, no se está en situación de tratar con la religión viva, sino que se reconcilia uno solamente con sus restos muertos y secularizados<sup>21</sup>. Mateo Ricci en la China y Roberto Nobili en la India fueron las grandes excepciones, pero habían llegado demasiado pronto y su obra fue exterminada. No sabemos lo que hubiera sido la China de hoy si la idea de Ricci llega a prosperar, pero tal vez no solamente China hubiera sido diferente, sino la misma Iglesia Católica no habría tenido tanto miedo al cambio de los tiempos y de las situaciones.

Con esta tradición, que no es la fe sino una determinada inculturación de la fe, el Vaticano II afortunadamente ha roto. Cuando Lefebvre echa en cara al Papa que ha roto con la "tradición" se refiere a esto, pero esto no es precisamente la "Tradición", sino otra cosa.

### **La oración: tipología y patología**

Como definición general de oración se podría aceptar la del catecismo de Ripalda que muchos aprendimos de niños: "Levantar a Dios el alma a perderle mercedes"<sup>22</sup>. Pero esta definición la reduce exclusivamente a la oración de petición. Una definición más comprensiva la podemos encontrar en el libro clásico sobre la oración de F. Heiler: "Un trato vivo del hombre religioso con Dios, concebido como personal y vivido como presente, que refleja las formas de las relaciones sociales humanas"<sup>23</sup>. De esta definición de la esencia de la oración excluye positivamente la adoración y la devoción que designa como vivencias y estados religiosos cuya estructura se separa claramente de la estructura de la oración. Excluiría también la meditación oriental si se insiste en el carácter personal del Dios al que se ora. En un libro posterior ordena el material de otra forma. Bajo el título general de "la palabra sagrada", además de la palabra de Dios hay un apartado sobre "la palabra a Dios" y otro sobre

(21) *Wenn Gott zu allen Menschen geht*, Freiburg, etc. 1981, p. 96.

(22) *Doctrina Cristiana del P. Jerónimo Ripalda*, Burgos 1591 - Madrid 1909, p. 12.

(23) *Das Gebet* 1920 p. 491. En castellano sobre el tema de la oración se puede consultar: J. M. CASTILLO, *Oración y existencia cristiana*, Salamanca 1986; J. A. ESTRADA, *Oración, liberación y compromiso de fe*, Salamanca 1986.

"el silencio sacro", y dentro de éste se habla del "silencio orante"<sup>24</sup>. Este "silencio orante" comprendería una profunda actitud religiosa que no estaba comprendida en las definiciones anteriores y que es muy importante para el tema de la oración en común que estamos tratando.

Una tipología elemental de la oración en el Nuevo Testamento la tenemos en la primera carta a Timoteo cuando se le ordena hacer "súplicas, oraciones, peticiones y acciones de gracias" (1 Tim 2,1). A estos tipos de oración habría aún que añadir el "rogar", que utiliza preferentemente Juan cuando habla de la oración de Jesús al Padre (erôtân) y el pedir (aiteîn) que usan con preferencia los sinópticos. Según A. Hamman el término usado por Juan de la oración de Jesús al Padre indicaría un paso casi imperceptible de la oración de petición a la oración de unión<sup>25</sup>.

Es curioso que en el Nuevo Testamento no se hable de ese tipo de oración que es el "silencio orante", pero es que, tal vez, para el Nuevo Testamento es la presencia del Espíritu en el corazón de los creyentes la que realiza personalmente este modo de oración: "El Espíritu en persona intercede por nosotros con gemidos silenciosos" (Rom 8, 26). La correlación entre la presencia del Espíritu en el corazón de los fieles y el "silencio orante" es desarrollada por los Santos Padres y los primeros escritores cristianos, como Cipriano, Orígenes, etc. "La subida hacia Dios es una subida hacia la oscuridad y el silencio" dirá el Pseudo-Dionisio<sup>26</sup>.

Precisamente porque en este modo de oración auténtica, la más auténtica según Taulero, falta la interpretación de las palabras, es más factible el acercamiento entre las religiones, sin peligro de sincretismo. Creo que cualquier cristiano puede repetir sin miedo las palabras del himno egipcio al dios Thot: "Tú, dulce fuente para los sedientos en el desierto, cerrada para aquel que habla, abierta para el que calla"<sup>27</sup>. San Juan de la Cruz, que había llegado al "divinum silentium"<sup>28</sup>, podía por eso decir: "Qué bien sé yo la fuente que mana y corre, aunque es de noche".

### Patología: magia y venganza

Hay un tipo patológico de oración en la que no es posible ni orar juntos ni estar juntos para orar, pero esta patología no es ni propia ni mucho menos exclusiva de las religiones politeístas o de las religiones primitivas, sino que puede estar presente en todo tipo de oración, sin excluir la oración de los católicos. Se puede decir que es una oración que falla esencialmente a Dios porque lo busca únicamente como poder sobrehumano al que pretende manipular para ponerlo al servicio de los intereses particulares. Es la magia.

(24) *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, p. 336 ss.

(25) *Ausstieg und Niedergang der römischen Welt (Principat)* 23.2 (Religión) Berlin und N. Y. 1980, p. 1195 ss. Una tipología distinta se puede ver en el amplio estudio sobre el tema en la antigüedad pagana y cristiana de E. VON SEVERUS, en RAC vol. 8, col. 1.134-1.258.

(26) A. HAMMAN, (o. c. nota 25) p. 1.227.

(27) Citado por F. HEILER, *Das Gebet*, p. 336.

(28) *Vida y obras*, BAC Madrid, p. 502.

J. A. Estrada pone en guardia contra la cercanía en la que se hayan la oración de petición y la magia<sup>29</sup>. G. Widengren pone de manifiesto no ya la diferencia sino la oposición entre religión y magia. "En la religión el hombre percibe su dependencia del poder determinante del destino en la existencia. En la magia piensa ser él mismo ese poder o, al menos, poderlo controlar"<sup>30</sup>. Pero esta diferencia estructural de la que habla Widengren no excluye la proximidad psicológica a la que se refiere J. A. Estrada y que es la que convierte a la magia en una gran tentación dentro de cualquier religión. Este es ciertamente un tipo de oración en el que no se puede participar, pero eso quiere decir únicamente que hay determinadas oraciones de los mismos cristianos en las que no podemos participar. La época en la que la magia se consideraba exclusiva de los paganos o de los herejes ha pasado ya.

Hay otro tipo de oración que al cristiano actual, o al menos a muchos cristianos actuales, le resulta al menos chocante, pero que es frecuente en el judaísmo y en el paganismo: son las oraciones de maldición y de venganza. Hay sin duda cristianos que todavía disfrutaban rezando estas oraciones en los salmos, pero es discutible que se puedan considerar simplemente cristianas. Jesús pide la renuncia a la venganza y la razón que da no es que Dios se va a encargar de ella, sino que el mismo Dios renuncia a ella y hace salir su sol sobre justos y pecadores (Mt 5, 45). Pablo es en esto más veterotestamentario y, aunque pide a los cristianos que renuncien a la venganza, reserva la venganza (escatológica) para Dios (citando a Deut 32,25 en Rom 12,19). La intención es la misma: conseguir que los cristianos renuncien totalmente a la violencia y a la venganza, pero no se puede dudar de que la fundamentación de Jesús es más profunda, tal vez la que únicamente el Hijo podía hacer, que sabe todo lo que hace su Padre (Mt 11,27).

Mientras no se acepte sinceramente la renuncia a la violencia que pide Jesús a los cristianos, difícilmente podrán orar éstos sinceramente por la paz. No es casual que una revista tan ultraconservadora como es "Iglesia-Mundo", en el número que coincidía con la celebración de la asamblea de oración en Asís, dedicara su editorial, no a comentar el acontecimiento, sino a pretender demostrar que Jesús es pacífico, pero no pacifista. Su cita preferida es: "No he venido a traer la paz sino la espada"<sup>31</sup>. El que la espada que de hecho trajo Cristo no fue en favor de los cristianos, sino contra ellos, no lo menciona el autor de la editorial.

(29) O. c. (Nota 23) p. 78. En alguna ocasión el mismo Jesús parece excluirla (cf. Mt 6, 8.32 s), pero véase el comentario de J. CABA, *La oración de petición*, Roma 1974, p. 305-340. La Iglesia ha favorecido este modo de orar. Véase la definición del P. Ripalda que solamente incluye este modo, pero en la historia de la Iglesia ha sido considerada a veces como secundaria con relación a otros tipos de oración más espirituales. Véase M. SIMON, *Prière des philosophes et prière chrétienne*, en: *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-la-Neuve 1980, p. 216.

(30) *Fenomenología de la religión*, Madrid 1976, p. 7.

(31) *Iglesia-Mundo* 30 octubre 1986, Editorial. Sobre el tema se puede consultar M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973.

## ¿Quién teme al sincretismo?

"El término sincretismo es usado con frecuencia sin una definición clara o no ambigua". Así opina H. Ringgren en su artículo: **The Problems of Syncretism**<sup>32</sup>. Habría que añadir que algunas veces se usa sin ninguna definición en absoluto. Este es el caso de la conferencia de prensa del Card. Etchegaray, del artículo de Msr. Mejía y del mismo Papa. Seguramente lo ha usado también de esta forma Msr. Lefebvre en sus acusaciones contra el Papa. Así en realidad no sabemos qué es lo que tenemos que temer y evitar, y por qué. En el caso del término "sincretismo" hasta la etimología es ambigua. Originariamente se deriva de la ciudad de Creta que unía sus fuerzas divididas contra un enemigo común. En las discusiones religiosas del protestantismo se usó como si se derivara del verbo "mezclar" para conseguir la unión entre luteranos y calvinistas. El uso histórico de la palabra también es ambiguo y se puede uno preguntar si el fenómeno designado es tan homogéneo que sea capaz de una definición. Una definición elemental la da el mismo H. Ringgren: "la mezcla de dos o más religiones"<sup>33</sup>, Pettazoni y G. van der Leeuw dan una definición parecida: "acercamiento y mezcla de religiones diferentes"<sup>34</sup>. Este sincretismo lo considera G. van der Leeuw como una fase temprana (prehistoria) de todas las grandes religiones. Posteriormente viene un momento en que a base de una suma se convierte en un todo y obedece a una ley propia, pero para él ninguna religión está terminada nunca. Lo único firme de una religión viva es un movimiento continuo.

Con una tendencia totalmente distinta H. Pinard de la Boullaye en su largo artículo sobre sincretismo de la **Enciclopedia Cattolica**<sup>35</sup> da cinco posibles definiciones de la palabra sincretismo y se queda con la última: "un sistema religioso constituido con elementos tomados de diferentes cultos o de diferentes filosofías". La finalidad del artículo es hacer ver que el cristianismo (católico) de ninguna forma es un sincretismo en este sentido. Para conseguir este objetivo tanto la interpretación de la historia de la religión israelita como el problema de la aceptación de la filosofía, o filosofías griegas (platonismo medio, neoplatonismo, aristotelismo) por el cristianismo tiene que ser forzada al máximo.

En el extremo opuesto de P. de la Boullaye podemos colocar la postura de L. Boff en la tipología y apología que hace del sincretismo en el capítulo VII de su obra **Iglesia: Carisma y poder** (Bogotá 1982)<sup>36</sup>. El artículo es largo y no puede ser resumido en pocas líneas. El problema con el que él se enfrenta es naturalmente el

(32) **Syncretism**, edit. por S.S. HARTMANN, Stockholm 1969, p. 7 ss. Sobre la definición del sincretismo se puede ver también, además de las enciclopedias teológicas y de ciencias de las religiones, C. COLPE, **Die Vereinbarkeit historischen und strukturellen Bestimmungen des Synkretismus**, en: **Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet** edit. por A. DIETRICH, Göttingen 1975, p. 15-37. Y también: P. LEVEQUE, **Essai de typologie des syncrétismes**, en: **Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine**. Paris 1973, p. 179-187.

(33) RINGGREN, *ibidem*, p. 7.

(34) G. VAN DER LEEUW, **Fenomenología de la religión**, México 1964, p. 578 y nota 1.

(35) Vol. IX, (1953). En el cristianismo primitivo no solamente se aceptó el vocabulario filosófico, sino también el religioso. Cf. P. STOCKMEIER, **Glaube und Religion in der frühen Kirche**, Freiburg, etc. 1973, p. 34 ss.

(36) P. 134-158.

encuentro del catolicismo en América Latina con las religiones afro-indígenas. Uno de los tipos de sincretismo que él admite es el que llama "sincretismo como refundición" y el principio del que parte es que toda religión nace ya de hecho encuadrada en una determinada cultura y tiene que ser interpretada en otra, como es el caso del cristianismo. Pero esto no es ni un defecto ni una evolución patológica y por eso puede hablar del cristianismo como de un "grandioso sincretismo". Dada la ambigüedad del término, de la que hemos hablado, no parece que se pueda prohibir su uso en este sentido, al que tal vez sería más correcto o más exacto llamar "sincretismo de interpretación". Si el resultado final de esta interpretación es algo que se pueda llamar una estructura diferente es un tema muy discutible y que depende de la comprensión que se tenga de la identidad y la continuidad de las estructuras. El problema sería: ¿Garantiza la interpretación la identidad y la continuidad del sistema?<sup>37</sup>

¿Cuál es la comprensión que la Iglesia Católica tiene de sí misma, de su identidad y de su continuidad? Se puede comprender a sí misma como sometida al flujo de la historia, en un proceso continuo de asimilación, rechazo y eliminación (pueblo de Dios en marcha). Y se puede comprender también como una estructura terminada hace veinte siglos, impermeable a toda influencia del exterior (societas perfecta).

La continuidad en el primer caso sería más problemática, un cierto sincretismo en el proceso de evolución no se puede descartar y es prácticamente imposible (y tal vez teóricamente irrelevante) decidir cuándo se puede decir que este proceso de interpretación ha dado lugar a estructuras diferentes (judeo-cristianismo, cristianismo helenista, etc.). En el segundo caso la continuidad es indiscutible y no hay lugar para ningún tipo de sincretismo. La Iglesia no asimila elementos exteriores, sino que flota en la corriente histórica como el arca de Noé, calafateada por dentro y por fuera contra toda filtración del mundo exterior. Su estructura permanece inmutable políticamente (jerarquía) y doctrinalmente (depósito de la fe). Aquí ninguna clase de sincretismo tiene cabida y por eso el sincretismo, cualquier clase de sincretismo, es una amenaza para la identidad y la continuidad, comprendidas de forma absolutamente estática. El único problema de esta comprensión es si realmente responde a la historia real del cristianismo.

El cristianismo a fines del siglo I tuvo que sacrificar su particularismo hebreo y pasarse a las categorías griegas, que eran entonces las categorías universales, o la racionalidad universal. La pregunta hoy sería: ¿Siguen siendo esas categorías, o esa estructura mental, universales? Tal vez hubiera incluso que preguntarse si hoy hay algún discurso universal de legitimación<sup>38</sup>. Lo universal hoy es tal vez la pluralidad de las culturas y la pérdida de la hegemonía cultural de Occidente. ¿Quiere el

(37) Sobre los problemas de la interpretación en teología se puede consultar la excelente obra de C. GEFRE, *El cristianismo ante el riesgo de la Interpretación*, Madrid 1984.

(38) Véase J. F. LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid 1984 y el denso libro de J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1986 y el excelente artículo de orientación de J. M. MARDONES, *Un debate sobre la sociedad actual: I. Modernidad y posmodernidad. II. Posmodernidad y cristianismo*, *Razón y Fe* 214 (1986) 204-217; 325-334.

catolicismo hundirse con el barco de Occidente para conservar de esa forma su universalidad? ¿Será posible un universalismo plural y no una universalidad uniforme? Son preguntas que la asamblea de oración en Asís plantea necesariamente si no se quiere que quede en un mero gesto olvidado en el pasado. Creo que esta magna asamblea de orantes por la paz ofrece perspectivas tan profundas que puede producir vértigo a muchos, si se acercan a ellas sin preparación, pero que invitan a la vez a la reflexión sobre temas tan centrales como son el carácter absoluto del cristianismo, su universalidad, su identidad y su continuidad<sup>39</sup>. Todos estos temas tienen que ser planteados y resueltos de forma nueva. En realidad los temas no los ha planteado por primera vez esta reunión de Asís, sino el Concilio Vaticano II que la ha hecho posible, como se ve por el recurso que ha habido que hacer a él para justificarla.

### Orar por la paz

Sobre la relación religión o religiones y paz se ha escrito mucho precisamente en esta misma revista<sup>40</sup>. Recientemente *L'actualité religieuse* publicó una encuesta, realizada en seis países, sobre la contribución de las religiones en general y de algunas en particular a la paz o a la guerra. Aún después de conocer la convocatoria para la reunión de oración por la paz en Asís, en Francia un 46% opinaba que las religiones son un factor de guerra y solamente el 31% que son un factor de paz. Israel da prácticamente los mismo resultados. En otros países (Alemania Federal, Suiza, Estados Unidos y Chile) la proporción se invierte, pero de todas maneras no se puede considerar que la opinión unánime sea la de considerar a las religiones en general como factores de paz. La verdad es que una mirada retrospectiva a la historia es desconsoladora e, incluso en la actualidad, el factor religioso sigue jugando un gran papel en las guerras.

De todas formas hay algo que ha cambiado y que ha hecho posible esta magna asamblea de tantas religiones para orar por la paz. Creo que lo que ha cambiado ha sido la actitud de unas con otras. Es claro que lo que ha llevado a las innumerables guerras religiosas ha sido el deseo de suprimir lo diferente, de aniquilarlo en aras de una verdad absoluta, poseída por cada una de las religiones. El fin del monopolio y el reconocimiento de que en las otras religiones hay también valores positivos y

---

(39) Sobre el problema del carácter absoluto del cristianismo desde el punto de vista histórico el tratado clásico es el E. TROELTSCH. Se puede decir que fracasó en su intento de superar el relativismo de la historia y que de alguna manera expresó simbólicamente este fracaso cambiando su cátedra de teología por una de filosofía de la cultura en Berlín. Véanse sobre el tema las interesantes correcciones y aportaciones de W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid 1981, p. 112 ss y el reciente artículo de C. L. BRAATEN, *The Problem of the Absoluteness of Christianity*, Interpretation 40 (1986) 341 ss. Sobre el tema de la catolicidad se puede ver recientemente SEGUNDO FOLGADO FLOREZ, *Religión e inculturación: un reto a la catolicidad de la Iglesia* Biblia y Fe 13 (1987) 5-20. Todo el número 37 está dedicado al problema de la inculturación.

(40) p. e. I. CAMACHO *La Iglesia ante el desafío de la paz*, Proyección 32 (1985) 275-288. J. J. SANCHEZ, *Religión y paz. Luz y sombras de una relación*, Proyección 33 (1986) 265-281.

reflejos de la única verdad coincide en la Iglesia Católica con la celebración del Vaticano II, pero parece ser que el movimiento se realiza también simultáneamente en otras religiones y la asamblea de Asís es un testimonio de ello.

En este sentido se puede decir que la asamblea de Asís ha sido un **grandioso sincretismo**, en el sentido más antiguo de la palabra: la unión de fuerzas religiosas contra un enemigo común: la violencia de la guerra.

**Ricardo Franco**