



Publicación mensual. Director: Emilio Galindo Aguilar

Nº 7

SERIE B:

SEPTIEMBRE 1972

ISLAM Y MUNDO ACTUAL

EL ISLAM Y LA SECULARIZACIÓN

por Robert Caspar

El tema de la secularización está a la orden del día, no sólo en el Cristianismo, sino también en las demás religiones. Con el fin de sensibilizarnos en este problema tan vital para la fe y, al mismo tiempo, dar pistas para el diálogo islamo-cristiano, presentamos el presente trabajo que plantea claramente cómo se presenta este problema en el Islam, las soluciones que éste ha dado o está buscando y la utilidad de la secularización para el diálogo y la colaboración entre musulmanes y cristianos.

El trabajo que presentamos se debe a la pluma del P. Robert Caspar, Padre Blanco, doctor en Teología, profesor de Árabe y de Teología Musulmana en el Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islamística (PISAI) de Roma. Autor de varias obras y numerosos artículos sobre la teología y la mística musulmanas. Es, además, consultor del Secretariado Romano para los no-cristianos.



La secularización es un fenómeno cada vez más general en nuestra época. Nacido en Occidente como una reacción contra las supervivencias del régimen de Cristiandad, se extiende con la difusión de la civilización occidental, de sus técnicas y de sus ideologías. Los países musulmanes, igual que los demás, no escapan a ello. Pero la secularización, que se entienda en su sentido preciso de autonomía de los valores temporales o en su sentido devaluado de “secularismo” que rechaza todo valor que no sea temporal, plantea a los países musulmanes unos problemas particulares que atañen a los principios mismos del Islam. Será bueno recordar rápidamente esos principios antes

de trazar el diseño de los grandes canales que toma la secularización, los conflictos que ella suscita y las consecuencias que se derivan de ello.

Los principios del Islam

Todo el mundo sabe que el Islam rehúsa la separación entre lo espiritual y lo temporal y se pretende la religión tanto de uno como de otro. El Islam se gloria de ser una religión total, para el cuerpo y para el alma, para este mundo y para el otro, para lo espiritual (*ḍin*) y lo temporal (*dunyā*). Sin embargo, hay que notar dos cosas.

Primero. Esta visión “total” es el fruto de una evolución progresiva en el interior mismo del Corán durante los veinte años que duró su predicación. En los diez primeros, durante los cuales la pequeña comunidad de los primeros creyentes permanece sumisa a las leyes de la tribu de origen (y aún a sus ritos preislámicos) y es más o menos perseguida, el mensaje coránico es esencialmente espiritual y hasta escatológico: esta vida pasará, no cuenta, no sirve para más que para obtener la salvación (el “éxito”) en el más allá, cuyas alegrías compensarán los sufrimientos soportados aquí abajo. Sin embargo, este ideal de despegue de los bienes terrestres no consiste en el desinterés de los asuntos de la ciudad. El Corán predica el cuidado por el pobre, reprocha violentamente a los ricos comerciantes y nobles sus exacciones y los condena al infierno.

Con la emigración de La Meca a Medina, en 622, una segunda fase comienza, que durará diez años, hasta la muerte del Profeta en 632. En Medina, la comunidad de los creyentes se convierte en un cuerpo social independiente, reunido por la misma fe y de la que el Profeta es el jefe natural. Éste se encuentra en la necesidad de organizar la vida interna y externa de esta nueva sociedad, según el espíritu de la nueva religión y las necesidades de su época y de sus circunstancias. La revelación, más o menos provocada, sirva a todo eso. Encontramos, pues, en las azoras de Medina, junto con textos de inspiración puramente religiosa, numerosísimos pasajes que conciernen a las leyes de la ciudad sobre el matrimonio, las sucesiones, los contratos, las reglas de urbanidad, igual que la conducta en la guerra contra los infieles, la estrategia, las alianzas...

El Corán, considerado como la Palabra directa de Dios en todos sus detalles, no es solamente un mensaje religioso, sino también un **código**, en principio eterno e inmutable, de organización de la ciudad musulmana ideal. Esto no es el fruto de un principio determinado de antemano, desde las primeras revelaciones, sino el resultado inevitable de una evolución histórica que lleva el mensaje religioso primitivo a dar forma a una sociedad modelada según su ideal. Pero esta evolución se sitúa en el interior de la predicación coránica, de tal modo que el Corán, en su estado terminal y definitivo, “sacraliza” la sociedad salida de su mensaje y la hace inmutable... a menos que nos atrevamos a operar una distinción en el mensaje coránico. Todo esfuerzo, en país musulmán, por distinguir lo espiritual y lo temporal planteará, pues, un problema de crítica escriturística.

Un segundo detalle concierne a las relaciones entre la fe personal y la sociedad musulmana. Durante la predicación en La Meca, el Corán invita a la fe monoteísta como a un compromiso personal, en ruptura con la sociedad de La Meca, que es politeísta. Hay que reflexionar personalmente y no contentarse con seguir lo que dicen los “antepasados” o los “padres”. Hay que saber romper los lazos sociales, y aún familiares, como Abraham abandonando a su padre, si esos lazos son un obstáculo a la fe. En Medina, al contrario, la nueva sociedad está basada en la fe monoteísta y no en los lazos de la sangre. Ella constituye una envoltura social que protege la fe y le permite informar

la vida del creyente en todos los aspectos, tanto los más íntimos como los más públicos. Pero esta envoltura social de la fe corre el riesgo también de aprisionarlo: el Corán tolera la **supervivencia** de comunidades no musulmanas (judíos y cristianos) en el seno de la sociedad musulmana, pero condena a muerte al musulmán que abandona el Islam. Ella corre el riesgo también de reducir la fe a su aspecto social: pertenencia a una comunidad de hecho musulmana, cualquiera que sea la fe personal. El Corán mismo reconoce la calidad de “musulmanes” a ciertos beduinos que no tienen la fe (49,14).

Así el Islam salido de la etapa final de la predicación coránica se definirá “religión” (*dīn*) y “mundo temporal” (*dunyā*), o “religión” y “estado” (*dawla*) y, lógicamente, en casi todos los estados musulmanes modernos el Islam será reconocido constitucionalmente “religión del Estado” (*dīn al-dawla*).

Las solas excepciones conciernen a la constitución de la R.A.E. de 1957 y la reciente constitución de Siria (1970).

Una consecuencia muy importante de esta identificación espiritual-temporal, religión-estado, para la psicología musulmana es que el Islam debe reinar o perecer. El éxito temporal, incluso el éxito militar, es, desde el tiempo del Corán, un “signo” necesario de la verdad de la revelación coránica. La derrota, o la situación de inferioridad en que pudiera encontrarse un grupo de musulmanes, es una “tentación” (*fitna*) para la fe musulmana; y todos los medios son legítimos y necesarios para suprimir esta situación, incluso el asesinato (Cor. 2,191,193,217). Esto explica que el hecho de la colonización o el del Estado de Israel sean experimentados como un “escándalo” en el sentido teológico de la palabra, y que las guerras para oponerse a ello se conviertan necesariamente en “guerras santas” que obligan a todo musulmán.

Se puede ya esbozar un paralelo entre el Islam y el Cristianismo sobre este problema de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal, religión y estado. En los dos casos, es predicado un mensaje propiamente religioso, que pone en causa un estado social injusto, privilegia a los pobres y a los oprimidos y fustiga a los ricos. En los dos casos, este mensaje espiritual que tiende también a reformar la sociedad, es conducido, por el éxito mismo de su predicación, a informar con su espíritu una sociedad nueva y a convertirse en religión del Estado. Pero, en el caso del Cristianismo, esta evolución de lo puramente espiritual-temporal se produce bastante después de Cristo y el Evangelio, con la Cristiandad será puesta en cuestión a partir del Renacimiento hasta los siglos XIII y XX, la fe cristiana podrá siempre volver a su fuente, el Evangelio y su rechazo del poder temporal mucho menos en el famoso texto sobre Dios y el César que en el rechazo del triunfo del Domingo de Ramos y, sobre todo, en la salvación por medio de la Cruz. Por el contrario, en el Islam, ya lo hemos dicho, la evolución se inscribe en alcorán mismo y la unión de lo espiritual y de lo temporal se convierte en un artículo de fe, al menos que una exégesis audaz anteponga el período de La Meca al período de Medina.

Los canales de la secularización en países musulmanes

El primer golpe asestado al ideal tradicional de la Ciudad musulmana es la invasión del Occidente “infidel”, que, desde el desembarco de Napoleón en Egipto (1798) hasta la última guerra mundial, va a ocupar militarmente casi todos los países musulmanes. Pero esta invasión y esta ocupación no serán solamente militares. Occidente trae consigo unos ideales y una cultura nuevos, que serán una “tentación” mucho más peligrosa que la preponderancia política..

De hecho, ésta ha cesado en el espacio de veinte años. Pero la independencia política no ha bastado para eliminar el escándalo de la preponderancia de Occidente. Actualmente la medida de la influencia en el mundo se sitúa en el terreno del desarrollo económico. Y éste depende de un cierto número de medios científicos y técnicos, igual que de una mentalidad moderna, de los que Occidente conserva siempre la clave. De nada sirve recordar con nostalgia la edad de oro del siglo X, en el que los países musulmanes iban ventajosamente a la cabeza en los terrenos económico, científico y cultural. Es necesario seguir la escuela de Occidente, sea yendo a su casa para aprender sus técnicas, sea invitándole a la nuestra para la “cooperación” cultural y técnica.

El musulmán moderno, al comprobar la distancia existente entre la civilización occidental y el mundo musulmán, tendrá la tentación de encontrar la causa de ello en la resistencia que opone el Islam, a través de sus representantes oficiales (los jeques), a la adopción de un estilo de vida moderno. Así, las cinco oraciones coránicas, siempre obligatorias, se adaptaban bien a un ritmo de vida rural o artesanal; pero ¿cómo realizarlas en una vida de trabajo a pleno rendimiento, en el despacho o la fábrica? El ayuno del Ramadán es relativamente fácil cuando se puede trasnochar y dormir durante el día; pero ¿no se traduce por un mes perdido para el trabajo o los estudios, en países que no tienen un momento que perder para salir del subdesarrollo? ¿Parece más útil estudiar las técnicas modernas que el Corán; la filosofía contemporánea más que las ciencias religiosas, etc...?

En lo más profundo, toda la visión tradicional del mundo está puesta en cuestión. La civilización moderna no es solamente una colección de recetas eficaces. Ella está sostenida por una visión del hombre, dueño de su obrar y de su destino; apunta al desarrollo, no sólo económico, sino “global”, al servicio de la promoción del hombre. Todos los discursos de los responsables de los países musulmanes, los programas de los partidos, los planes de desarrollo, los programas escolares, repiten continuamente ese *leit motiv* de la promoción humana de las personas y de las sociedades. ¿Cómo conciliar esos nuevos ideales con la alta visión de la Trascendencia de Dios, único existente y único agente, que vacía la “densidad ontológica” de la criatura y reduce al hombre a su dimensión religiosa: “creado para adorar”?

Mucho más si se considera que la cultura occidental, enseñada en el extranjero o aprendida en casa, arrastra venenos más mortales. Está la atracción del marxismo, percibido como la vía más eficaz para el desarrollo, pero también como crítica radical de la religión “opio del pueblo”. Más perniciosa quizás porque resulta menos antirreligiosa aparentemente, es una filosofía de la vida “existencialista” que “pone entre paréntesis” la hipótesis de lo sobrenatural y del más allá para centrarse enteramente en los problemas del hombre en esta tierra. Más simple, pero igualmente profunda, es la apertura a otra civilización, al bilingüismo, el cual acarrea un biculturalismo que enseña a estimar unos valores humanos y religiosos que no deben nada al Islam; mientras que para el musulmán tradicional no hay más valores que los musulmanes.

En fin, es sencillamente la vida misma la que separa al musulmán de su fe al mismo tiempo que le mantiene como miembro de la sociedad musulmana. Se vive a un ritmo incompatible con las prácticas obligatorias; se nutren de lecturas y de diversiones (cine, teatro, televisión en parte...) Que no tiene ya ninguna relación con el Islam. Se copian del Occidente los modos de vida, desde la “moda” hasta el ideal del hogar conyugal, conocidos por el turismo, los cooperadores o los “mass media”... El Islam y la fe musulmana no son rechazados por sí mismos, pero progresivamente están infra-

alimentados y dejados de lado, reducidos a su dimensión sociológica. Ahora bien, ese cuadro social mismo se hace menos rígido a medida que la sociedad accede a un cierto estadio de desarrollo que le hace participar de los ideales de la civilización contemporánea, al sentido de la libertad ideológica y del pluralismo religioso. ¿Qué queda, entonces, de musulmán en la “ciudad musulmana”? ¿Qué queda, sobre todo, de la fe musulmana?

La respuesta no es simple, porque los países musulmanes no están todos en el mismo grado de evolución, y sobre todo porque varias actitudes son posibles y, de hecho, existe, ante el conflicto entre la religión y el mundo moderno que trae consigo el fenómeno de la secularización.

Las actitudes de los musulmanes contemporáneos

La gran diversidad de reacciones de los musulmanes ante el hecho y el problema de la secularización se pueden esquematizar en tres actitudes típicas: **el conservadurismo integrista, el reformista y el modernismo**. Pero hay que hacer notar enseguida que, si estas tres actitudes están representadas en estado puro por ciertas corrientes de pensamiento y ciertos ambientes bien determinados, ellas constituyen, sobre todo, ciertos componentes que entran, en grado diverso, en la mentalidad de cada musulmán. Un “modernista” en su trabajo profesional podrá revelarse “muy conservador” en su vida privada y familiar. Un “laicizaste” podrá reaccionar como sus antepasados ante un hecho brutal que toca dolorosamente su sensibilidad (por ejemplo, la Guerra de los Seis Días en 1967).

Dicho esto, la actitud conservadora e integrista es muy simple, y hasta simplista. Todo el mal, la inferioridad de los países musulmanes, viene del hecho de que se ha abandonado la pura doctrina del Corán y de los tres primeros siglos del Islam. Basta con restaurar esta edad de oro eliminando radicalmente todas las “innovaciones” introducidas desde entonces, y especialmente toda traza de influencia del Occidente infiel y corrompido. En particular hay que restaurar la “ciudad musulmana” en su pureza, con la estricta unión del estado y de la religión. Ése es el ideal de los wahabíes de Arabia Saudí, de los “Hermanos Musulmanes”, de varios movimientos del Pakistán y de Indonesia. Pero también es un pliegue secreto desalma de muchos musulmanes, aún “modernistas”, que piensan también en la edad de oro de los primeros siglos. Evidentemente, esa tendencia, por viva que sea en ciertos países, no tiene posibilidad de oponerse a la evolución irresistible e irreversible del mundo musulmán. ¡Los mismos wahabíes terminan echando bastante... whisky en su agua!, desde que hubo el descubrimiento del petróleo y la llegada de los royalistas y de los americanos. En cuanto a los Hermanos Musulmanes y otras corrientes integristas, nunca han tenido la ocasión de poner en práctica sus teorías y se puede suponer que tampoco obrarían de modo diferente.

La segunda actitud, la de los reformistas, es más interesante. Es la corriente lanzada por Mohamed ‘Abdu al final del siglo XIX, continuada por Rašīd Ridhā bajo el nombre de **Salafismo**, o vuelta a los antiguos piadosos (*salaf*) y viva aún a través de la Asociación de los Ulemas de Argelia y varios líderes como ‘Alī al-Fassi en Marruecos, o en las Grandes Mezquitas. La idea es excelente: para dar a los países musulmanes su rango y su capacidad competitiva frente a los países europeos es ciertamente necesario volver a las fuentes puras del Islam: el Corán, las Tradiciones y las tres primeras generaciones. Pero no para encontrar ahí las soluciones completamente hechas. Al contrario, hay que inspirarse en su espíritu de descubrimiento, de “reflexión

personal” (*iʔtih×d*) para encontrar las soluciones adaptadas a nuestro tiempo. No hay que dudar en coger a Occidente sus propias armas (la dialéctica, las técnicas de la propaganda...) Para volverías contra él. En cuanto a la ciudad musulmana, el salafismo desearía el antiguo califato que reuniría en una sola comunidad a todos los musulmanes de la tierra. Pero este califato no tendría más que una autoridad espiritual, dejando a los jefes de los estados independientes el cuidado de los negocios temporales. Un discípulo de Sr. ‘Abdu se atreverá hasta a proponer una tesis que causó escándalo: el Profeta Mahoma no tenía más que una misión espiritual, como aparece en la predicación de La Meca. En Medina, él debió tomar la responsabilidad de la organización de un estado temporal, pero eso no era más que lo que podríamos llamar hoy un papel de “suplencia”. Después de la muerte del Profeta, los califas le han sucedido sólo en este papel temporal, estando, como está, asegurando el magisterio espiritual por el consenso de la comunidad de los creyentes representada por sus sabios cualificados (1).

Desgraciadamente, el Reformismo liberal del Sr. ‘Abdu, más conservador ya en su sucesor, Raš÷d Ridha y los Ulemas argelinos, ha perdido desde entonces su inspiración original y se ha convertido, actualmente, en un nuevo conservadurismo cultivado por los ambientes tradicionalistas (Grandes Mezquitas) y abandonado por las nuevas generaciones (2). Se le reprocha el haberse quedado a medio camino de su esfuerzo de purificación y de crítica; de estar demasiado vuelto hacia el pasado, la edad de oro de las primeras generaciones; y de limitar su esfuerzo de adaptación al mundo moderno a una apologética pseudo-científica (concordismo...) Pasada de moda.

La actitud más frecuente hoy, sobre todo en los jóvenes y en los ambientes universitarios o técnicos, es el “modernismo”. Consiste en adoptar sin complejos la cultura, las técnicas, los modos de vida y de pensamiento de Occidente, primero, está claro, como medio necesario para alinear a los países musulmanes con los países desarrollados, pero también porque se ha sabido apreciar los valores auténticos de esta civilización: el papel del esfuerzo humano, de la iniciativa, la libertad, el sentido crítico... en una palabra, su humanismo. Obrando así, con frecuencia apenas se preocupan de saber si esos nuevos ideales son compatibles con el Islam como religión y visión del mundo. El Islam queda reducido a su dimensión sociológica y, cosa nueva, a su dimensión **nacional**. El efecto, los países musulmanes modernos, en su voluntad de desarrollo, de apertura, de alineamiento y de participación en la civilización universal, se muestran preocupados por guardar su identidad nacional, y son tanto más susceptibles en la medida que la independencia es reciente. Ahora bien, la religión musulmana, que ha informado profundamente la historia y la cultura de sus pueblos, aparece como un elemento esencial de la identidad y de la personalidad nacional de esos países. Es conocida la ocurrencia de ese primer ministro copto egipcio: “Respecto a la religión, yo soy cristiano, pero como egipcio, me siento musulmán”. Y conozco a un ministro magrebí que se dice incrédulo, pero observa rigurosamente el ayuno del Ramadán a título de deber nacional. Renegar de la pertenencia a la comunidad musulmana estaría considerado como una traición a la patria.

Sin embargo, puede suceder que las intenciones modernistas se encuentren en contradicción con el Islam definido por los jefes religiosos. Es el caso, como hemos visto, del ritmo de la vida moderna en contradicción con la obligación de las cinco oraciones o del Ramadán; la monogamia opuesta a ciertas técnicas del desarrollo, el laicismo y, más generalmente, el humanismo que imponen las ideologías modernas. Algunos suprimirán la alternativa Islam-Mundo moderno, suprimiendo uno de los términos, el Islam, y entonces tendremos las declaraciones de ateísmo, cada día menos raras. Otros intentarán rodear el obstáculo, situando al Islam en el dominio de la vida

privada, con riesgo de reducir lo a un vago sentimiento religioso: son las tendencias laicas. Otros, en fin, y es sin duda la tendencia del porvenir, intentarán pensar de nuevo el Islam por medio de una crítica radical de sus fuentes, incluyendo el Corán, para hacer de él una religión adaptada a las exigencias de nuestro tiempo. Esto apenas si ha comenzado; pero la necesidad se deja sentir por todas partes de una especie de “nuevo reformismo”, más profundizado y más radical que el del salafismo, que incluye una crítica científica del Corán y de las tradiciones; una distinción honrada de lo espiritual y de lo temporal, de la religión y del Estado; una adaptación de las prácticas culturales (mirando a la Iglesia y al Concilio) y una reforma de la enseñanza religiosa.

Perspectivas del porvenir

El proceso de secularización está, pues, en marcha en los países musulmanes, y se puede pensar que habrá de ampliarse. ¿Cuáles pueden ser sus efectos sobre la fe musulmana, por una parte, y, por otra parte, sobre las posibilidades de diálogo islamo-cristiano?

Antes de responder a esas preguntas, es bueno recordar una ley esencial de la reflexión cristiana sobre la evolución del mundo en general y sobre la de los países musulmanes en particular. Se la podría llamar ley del realismo. Por ello entiendo el cuidado constante por conocer la situación real y actual de esos países y seguir su evolución sin precederla ni quedarse atrás. Sería faltar doblemente a ese realismo, tanto si se sigue proyectando sobre la realidad musulmana de hoy los esquemas del pasado en el momento en que los musulmanes tienden a rebasarlos, como si se proyecta sobre el presente lo que sería quizás la realidad de mañana pero que aún está en germen. La secularización está en marcha, ciertamente, pero las sociedades musulmanas permanecen todavía sustancialmente apegadas al ideal de la Comunidad musulmana, y los espíritus más “liberados” no han admitido todavía todas las consecuencias de la evolución actual. Se podrían citar múltiples ejemplos. Yo apunto solamente el hecho casi constante de muchos líderes políticos que, antes de la independencia, se pronunciaban decididamente en favor de un Estado laico y que, llegados al poder, no sólo han cedido a la presión popular y admitido el Islam como religión de Estado, sino que apenas dan señales de desear ahora volver sobre este punto, conscientes como están de mantener las tendencias religiosas en el cuadro y las opciones de su política interior o internacional.

Las consecuencias de la secularización sobre la fe musulmana son considerables. En resumen, se trata de pasar de una fe protegida y sostenida por la sociedad musulmana, y hasta reducida a su dimensión sociológica, a una fe personal, basada en una convicción profunda y alimentada por una vida de fe. Muchos piensan y dicen que la fe musulmana no podrá resistir a esta prueba. No lo creo, y se puede ya comprobar lo contrario en casos privilegiados. En una palabra, se trata, para el musulmán moderno, de volver a lo que fue y permanece de la inspiración primera del coran: llamada a la fe monoteísta, no sólo sin la ayuda de las tradiciones y el ambiente social, sino a contracorriente de esa sociedad. Puede producirse en el Islam el fenómeno ya viejo en países cristianos: la secularización hace desafectos de la fe a aquellos en los que ella no era más que una tradición familiar, pero la hace más personal y activa en aquellos que han sabido “convertirse”. Pensamos en particular en el papel decisivo que ha desempeñado en la sociedad francesa del siglo XX la generalización de la enseñanza primaria laica, obligatoria y gratuita.

Yo no ignoro, sin embargo, los efectos negativos de este proceso, en el Islam como en la Cristiandad, para la masa de las gentes sencillas que eran llevadas por el medio social impregnado de religión y en el que los “hombres de religión” encontraban naturalmente su puesto y su razón social. Esas gentes simples, ¿serán capaces de esta fe personal? Esos “hombres de religión” tradicionales, si pierden su razón social, ¿serán reemplazados por unas “vocaciones” auténticas y desinteresadas? La crisis puede ser terrible, para ellos como para nosotros. Pero no es insuperable. Y una visión de fe cristiana no se contentaría con deplorar el descenso del nivel religioso (pero, ¿de qué calidad?) en los países musulmanes y, menos aún, (¿hay que precisarlo?) alegrarse de esta evolución pensando que el vacío así creado es una fase necesaria para abrirse a otra fe. Se verá más bien en ello el factor esencial para una profundización de la fe musulmana y una reforma del Islam. Porque toda fe y toda religión, en la medida en que se hacen más auténticas, están más cerca de la Verdad, que es Cristo. Igualmente la autonomía progresiva reconocida a los valores temporales y humanos es una promoción de la creación y una actuación del Verbo creador en esa creación.

Es en esa línea como la secularización puede ser el eje privilegiado del diálogo islamo-cristiano. Y hasta estaría tentado de creerlo el eje esencial de ese diálogo. No, ciertamente, para instaurar una especie de “frente común” de las religiones contra los ateísmos (no es inútil recordarlo, porque frecuentemente recibimos invitaciones en ese sentido con segundas intenciones más o menos interesadas) sino en el sentido de la invitación del Concilio: “Proteger y promover juntos, para todos los hombres, etc...” (3). El diálogo no consiste en intercambiar consideraciones religiosas entre dos interlocutores cara a cara. Consiste en ayudarse mutuamente para hacer frente a los mismos problemas que se plantean a las dos religiones. No para mirarse recíprocamente, sino para marchar juntos en la misma dirección. Esto no es una bella imagen, sino la realidad de todos los días para los cristianos que viven en un país musulmán. Y es eso sobre todo lo que las élites musulmanas esperan de nosotros. Ellos saben que esos terribles problemas planteados a la fe por el mundo moderno han alcanzado duramente al mundo cristiano antes que al mundo musulmán. Ellos saben, grosso modo, cómo los hemos afrontado nosotros y cómo procuramos superarlos: crítica bíblica, flexibilidad en los ritos por medio de la interioridad, “desclerificación” (resonancia de la experiencia de los sacerdotes obreros), fe y ciencia moderna, fe y cultura, razones actuales de creer (las “pruebas” de la existencia de Dios). Saben, por ejemplo, que sus sabios religiosos tradicionales son incapaces de responder a las preguntas de los jóvenes. Esperan de nosotros, no las soluciones cristianas, sino los elementos de solución válidos para todo espíritu religioso, que ellos mismos utilizarían para encontrar soluciones musulmanas. El campo es inmenso en este sentido.

En fin, tenemos que ser conscientes de que la secularización y los problemas que ella plantea a la conciencia y a la sociedad musulmanas son una fase necesaria del porvenir de Cristo y de la Iglesia en esos países. Yo diría que son ya ellos mismos el Reino de Cristo en marcha. No sólo porque Cristo está misteriosamente presente cada vez que una conciencia de hombre se plantea problemas reales, sino, sobre todo, porque la experiencia secular enseña que la Iglesia de Cristo no puede nacer en un pueblo más que si reina en ella un mínimo de libertad personal y social, tanto en el plano ideológico como en el religioso. La secularización, que tiende a disociar la fe personal de las estructuras de la vida social, es una etapa sin duda necesaria, en todo caso provisional, para una libre elección de cada uno en el dominio religioso.

Traducido de *Comprendre*, nº 96

N O T A S

=====

- (1).- 'Alf 'Abderrâziq, Al- Islâm wa usûl al-Hukm, El Cairo 1925, traducido íntegramente en francés por L. BERCHER, L'Islam et les bases du pouvoir, dans Revue des Etudes Islamiques 57 (1933), p. 353-395 y 58 (1934) p. 163-222. Ver las reacciones suscitadas por esta tesis en Revue des Etudes Islamiques, 1925, - p. 302-305.
- (2).- Ver las severas críticas de M. TALBI sobre el fracaso del Reformismo salafi, en su célebre conferencia: L'Islam et le Monde Moderne, en Politique Etrangère, 1960/2; Confluent, junio-julio 1960; Comprendre, saumon n° 38, 15/11/1960, p.3.
- (3).- Vaticano II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no-cristianas, "Nostra Aetate" n° 3 in fine; cfr, n° 2 in fine.