

me pregunto, las patentes diferencias entre el movimiento social católico actual y el catolicismo social del pasado: ¿no suponen una verdadera transformación de la naturaleza de este movimiento más que, tal y como mantiene el autor, una discontinuidad aguda?

El lector de *Un siglo de catolicismo social en Europa* advertirá, sin duda, estas y otras muchas sugerencias y aportaciones contenidas en una obra densa y amena, breve y profunda, y que ofrece simultáneamente una perspectiva general y especializada. Este libro y el coloquio que le dio origen eran necesarios para superar tanto los silencios de ciertas escuelas historiográficas acerca del movimiento social católico —silencios originados por diferentes razones o sinrazones—, como las consiguientes ignorancias generalizadas entre los estudiantes preuniversitarios y universitarios, los postuniversitarios (transmisores, de múltiples maneras, de cultura y ciencia) y buena parte de los ámbitos culturales y del gran público de nuestros días. Los abundantes estudios sobre la cuestión social católica, impulsados en 1991, han roto el hielo del silencio, e incluso el silencio del ostracismo, y han abierto nuevas perspectivas no sólo historiográficas sino también humanísticas en cuanto conocimiento y formación para la vida.

JOSÉ FERMÍN GARRALDA ARIZCUN.

G. Kepel: LA REVANCHA DE DIOS (*)

Con este sugestivo título, el autor —investigador de CNRS y profesor del Instituto de Estudios políticos de París, especializado en sociología del Oriente Medio—, aborda un problema capital hoy en el mundo, la situación del hombre moderno ante el hecho religioso que no sólo afecta a lo cultural sino más aún a lo existencial.

Antes de seguir, y para el lector católico, conviene recordar lo que dice la *Redemptor hominis* al respecto: «La Iglesia, como sociedad humana, puede sin duda también ser examinada según las categorías de las que se sirven las ciencias en sus relaciones hacia cualquier tipo de sociedad. Pero esas categorías no son suficientes... No se trata solo de una específica *pertenencia social*, sino que es más bien esencial, para cada uno y para todos, una concreta *vocación*» (IV, 21). Es decir, un llamamiento divino que

(*) GILES KEPEL: «La revancha de Dios (Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo)», Anaya & Mario Muchnik, 1991, 283 páginas más índice y bibliografía.

excede cualquier formalización intelectual meramente sociológica. Hay que recordar esto porque así como el Papa justifica en la primera frase la licitud del método sociológico aplicado a la Iglesia Católica, a la vez marca un límite a tal licitud, evitando que se convierta en algo absoluto como lo es cuando se aplica a otras realidades humanas, incluidas las *religiones* de los hombres que no pueden parificarse con la Religión de Dios.

Esto aquí es importante porque esta obra, bajo el estupendo título «La Revancha de Dios» es un estudio sociológico —y no pretende ser más que eso— del actual momento religioso en el mundo, describiendo la acción de los cuatro grupos religiosos más significativos en la actual civilización: El «mundo islámico» (Capítulo I); la Iglesia Católica (Capítulo 2); el «revival» protestante norteamericano (Capítulo 3) y, finalmente, el momento actual del mundo judío, no sólo en Israel (Capítulo 4). Termina estudiando lo que considera un objetivo compartido por todos: «Reconquistar el Mundo» (Conclusión).

La lectura de tan interesante temática —especialmente instructiva en nuestro entorno español donde se suele ignorar lo ocurrido en otros entornos que indudablemente nos afectan y de los que se habla sin conocerlos— muestra la utilización de unas categorías analíticas *únicas* que aplica a tan variado panorama. Sin establecer aquí un orden de prioridad, hemos entresacado las siguientes:

— En esta «reconquista» religiosa del mundo, tras el agotamiento del modelo laicista desarrollado por la civilización moderna —cf. A. Bloom, «El cierre de la mente moderna»; J. J. Sebrelí, «Asedio a la modernidad»; Ross Poole, «Moralidad y Modernidad»; Fukuyama, «El fin de la historia y el último hombre»—, es analizada por el Autor desde una doble óptica, por lo demás de evidencia inmediata:

- A) Se da una doble estrategia en todos los casos, que el Autor define como una acción «desde abajo» y otra «desde arriba», aquella operante en el tejido orgánico de la sociedad, en lo que F. Tönnies llama «comunidad» —«*gemeinschaft*»—, mientras que la reconquista «desde arriba» lo intenta por el control de la «sociedad» —«*gesellschaft*»— mediante la toma del poder político. Describe las peculiaridades de cada caso, identificando por su nombre cada grupo y personas más significativas del mismo, todo dentro de una mis-

ma legalidad sociológica con las categorías de «arriba» y «abajo» del tejido social en que operan, en las concretas circunstancias históricas de cada comunidad y de cada grupo religioso, aunque «entre 1975 y 1990 los movimientos de reafirmación de la identidad religiosa han sufrido una mutación considerable» (página 265).

- B) Obviamente esta «reafirmación» no es igual en los movimientos cristianos que en los no cristianos, ni en los que se dan en sociedades desarrolladas en el área católica —«Comunión y Liberación» en Italia; el «modelo polaco» o el «contramodelo checo» (Cap. 2, págs. 117 y sigs.)— y los revivalismos norteamericanos protestantes de los fundamentalistas políticos evangélicos o los telepredicadores del «rearme moral» —Billiy Graham, Oral Roberts (págs. 157 y sigs.)— hasta su «entrada en la política» (págs. 165 y sigs.) por «el despertar de la movilización electoral evangélica» (págs. 170 y sigs.) a favor de los republicanos. Lo mismo pasa en las religiones no cristianas, según la diferente situación de sus adeptos en los países islámicos o Israel que no es igual que la de los emigrantes en Europa o E.E.U.U.

No deja de señalar cómo, aunque aparezca paradójico, los más activos promotores de estos movimientos radicales religiosos, suelen tener formación técnica y científica. Así, hablando de la versión judía e islámica, dice: «En ambos casos los artífices de la operación son intelectuales, ese estatuto híbrido que tuvieron una primera formación secular, a menudo técnica, y más tarde se volcaron al saber religioso, si bien conservando las herramientas conceptuales anteriormente adquiridas» (pág. 336). Y no lo dice a humo de pajas, pues su conocimiento del tema viene avalado por la impresionante citación bibliográfica —231 citas— que aparecen al final del libro, muy de agradecer ahora que escriben tantos ensayos «de omni re scibile» sin haber leído nada sobre los temas tratados.

En este aspecto es particularmente interesante el estudio que hace de las diferencias entre el «sionismo laico» —el Estado de Israel— y la ortodoxia religiosa del *Fretz Israel* (tierra de Israel) en el Capítulo 4, titulado «La redención de Israel», objetivo del *Gush Emunin*, «movimiento político religioso nacido al fin de la guerra árabe-israelí de octubre 1973» (pág. 197), que se erigió «en

heredero de la re-judización de Israel frente a un Estado y una sociedad culturalmente dominados hasta entonces por una concepción laica y socializante del sionismo» (ibid.).

Señalamos este caso —que «pari passu» se repite en otros movimientos cristianos e islámicos— por la especial situación de Israel, por un lado socioeconómica y culturalmente instalado en la cultura moderna, pero, por otro lado, históricamente anclado en el mismo origen de la Revelación sinaítica compartida, aunque de diverso modo, por cristianos y árabes. Como se ve en la descripción pormenorizada del estado actual del hecho religioso, objeto de la obra, explícitamente expuesta en la «Conclusión» final —«Respuestas al mundo» (págs. 265 y sigs.)—, el problema de fondo de estos movimientos de las tres religiones monoteístas, compartido en los diversos grupos de sus fieles, consiste en el choque entre una visión religiosa del hombre y la cultura moderna, atea o agnóstica, surgida tras la Ilustración del siglo XVIII.

Estos grupos, «en quince años —1975/1990— han logrado transformar la confusión de su adeptos ante la crisis de la modernidad en proyectos de reconstrucción del mundo que encuentran en los textos sagrados los fundamentos de la sociedad del futuro» (pág. 265). Y añade el Autor: «Los movimientos cristianos, judíos o musulmanes que hemos observado, se enmarcan en esta doble perspectiva. Primero se abocan a definir la confusión y el desorden que sus adeptos perciben en el mundo ... Luego elaboran proyectos de transformación que amolden el orden social a los preceptos o valores de la Biblia, el Corán o los Evangelios, únicos garantes —en su interpretación— del advenimiento de un mundo de Justicia y de Verdad» (págs. 265-266). Señala también cómo «aparte de la simultaneidad histórica, estos movimientos exhiben numerosos rasgos comunes. En primer lugar, los une la descalificación de un laicismo cuyo origen señalan en la filosofía de la Ilustración. En la orgullosa emancipación de la razón respecto a la fe ven la causa fundamental de los males de siglo XX ... Para el conjunto de estos movimientos, lo que se ha descalabrado es la propia legitimidad de la ciudad secular» (pág. 266).

Esta visión del problema comporta inevitablemente dos consecuencias: una, socio-política; otra, socio-religiosa. La primera afecta a la relación entre la religión y la democracia; la segunda al ecumenismo, es decir, a la relación entre las diversas religiones. El Autor quiere distinguir, respecto al tema socio-político, entre la actitud cristiana y la judía e islámica: «Esta distinción fundamental traduce una relación de otro tipo con el tema de la democracia. Los islamistas impugnan la noción misma y aspiran a fun-

dar una sociedad regida por la *sharia* —la ley de Dios (pág. 41)—; y los *emunistas* consideran que la democracia es una situación temporaria que puede aprovecharse para impulsar el advenimiento de un reino mesiánico en que el *halajá* —*vid.* la "ley judía o halajá" (pág. 199)— tenga fuerza de ley. En ambos casos nos encontramos ante un modelo monista para el cual la ley revelada por Dios es principio exclusivo de la organización social» (pág. 273). Por el contrario, sigue diciendo, «los movimientos de recristianización desde arriba —incluso los más virulentos como la Mayoría Moral de Jerry Falwell— nunca han cuestionado el dualismo que se resume en las enseñanzas de Cristo: 'Dad a Dios lo que es de Dios y al Cesar lo que es del Cesar'. No existe equivalente cristiano de la *sharia* o la *halajá*, y es en el marco del cristianismo donde se construye el proceso democrático moderno, a través de la Reforma primero, de la Ilustración más tarde ... Dicho de otro modo: los diversos movimientos de re-cristianización desde arriba no pueden rechazar el concepto democracia como si fuera una patraña» (*ibid.*).

La descripción del modelo social judío o islámico sólo refleja la rigidez de sus doctrinas, de un tosco unitarismo, frente a la flexibilidad viva del paradigma cristiano medieval de las «dos espadas» del Poder —la religiosa y la civil— aunque es innegable que históricamente tuvieron enfrentamientos, estos debidos a la condición pecadora de los hombres, clérigos o laicos, y se daban más en la *administración* del poder social que en la justificación y fundamentación del poder religioso o civil. Todo ello está detalladamente descrito por el Autor, aunque en una línea argumental discutible. En efecto: la indudable génesis cristiana de la democracia moderna no tiene parigual en los ámbitos islámicos o judíos, si bien puede calificarse el fenómeno democrático como una «caída» que primero aparece en la ruptura religiosa de la Reforma con el «libre examen»; después, en la ruptura filosófica de la Ilustración. Ambas rupturas desgarraron el tejido sociocultural del cristianismo occidental, justamente en la línea maestra que es el concepto de «libertad», de modo que en los movimientos cristianos «la limitación democrática no sólo les impide utilizar la violencia: influye además en el contenido del mensaje de estos movimientos» (pág. 274), que ahora habrá de cuestionarse si pueden seguir llamándose «cristianos».

En efecto, la «libertad», según la entiende la Iglesia Católica es «libertad para», no «libertad de...», que es pura indeterminación y es, justamente, la «libertad liberal» la que elimina del hombre toda heteronomía y relativiza la verdad, rebajándola a mera

«opinión». Por esta puerta entramos en la otra consecuencia, la socio-religiosa. Hay que notar que en la Religión Revelada los contenidos de ella no son pactables, son verdades y no opiniones, lo cual afecta directamente al ecumenismo en las sociedades democráticas pluralistas. En otras palabras: como la religión constituye el núcleo del «bien común» social que define el ser mismo del pueblo, la coexistencia de diferentes comunidades religiosas dentro de una misma unidad política, excluye radicalmente una interpretación inorgánica —como es la de la democracia liberal— de «un hombre, un voto», para la constitución jurídica de la ortodoxia pública, pues el «corpus legal» tiene que reflejar la diversidad religiosa, la tiempo que jerarquizar las respectivas importancias sociales de las diversas creencias, en las leyes generales que ha de regir toda la sociedad. Y aquí surgen conflictos insolubles cuando en la interpretación de la ley natural, fundamento de la legislación positiva, unos la niegan y otros la interpretan torcidamente: en esto no cabe *pacto ni consenso*.

El pluralismo religioso en su proyección social implica la institucionalización de «privilegios» o leyes privadas de cada creencia en los espacios dominados por ellas; el «gheto» o «judería», la «morería» si se trata de inclusiones hebreas o musulmanas en la república cristiana. No se crea que esta solución —que sólo significa la prioridad de la «comunidad» sobre la «sociedad» en un orden subsidiario— es algo coactivamente impuesto, sino que es lógicamente exigido por los propios creyentes como se ve en la constitución voluntaria de «ghetos» en el terreno dominado por los judíos ortodoxos (*jaredim*) dentro de Israel, «cerrados y exclusivos reinos de la Torá» (pág. 245) que les «lleva a romper en la vida cotidiana con el entorno social y vivir en ghetos comunitarios, tanto en Israel cuanto en la diáspora» (pág. 238), pues así se convierten en «garantes de la pervivencia de la identidad judía y generadores de signos de diferenciación en el medio social no judío o no practicante» (pág. 242). Estos son opuestos a «la *Haskalá* —versión judía de la Ilustración—, (por la que) numerosos judíos europeos abandonaron los ghetos durante el siglo XIX y se asimilaron a la sociedad no judía (ibíd.). En Israel hoy, incluso, para conseguir esto se da el caso de Bné-Brak, «donde la víspera del *shabbat* los habitantes de vecindarios ortodoxos alzan barreras para aislarse» (pág. 278): Es pues, «el retorno al ghetto» (pág. 276), asumido voluntariamente como necesidad social.

¿Por qué? Pues porque «en torno a este sistema se edificó una ética vital de carácter totalizante, que influyó no solamente en la sinagoga o el hogar» (pág. 221), sino que propicia «la ruptura

(que) exige una estricta separación entre judíos y *goyim* (no judíos, gentiles) cuyo objeto es impedir la asimilación, amenaza suprema para la perpetuación del pueblo judío (pág. 199), nos dijo antes el Autor. Esto, a su vez, viene exigido para el creyente ortodoxo, pues «como señaló la revista francesa del movimiento lubavich, desde el punto de vista del Creador existe la misma diferencia entre el judío y el no judío que entre este y el animal» (pág. 277).

Hemos señalado aquí este caso extremo porque en el mismo se ve claramente no sólo el enfrentamiento de este retorno a las fuentes religiosas con la antes señalada «limitación democrática» (pág. 274) de la cultura moderna, sino también cómo se marca un límite intraspasable a la «utopía ecuménica» porque «cada una de las culturas religiosas ha elaborado Verdades específicas que, al ser causa de fuertes reafirmaciones de identidad, son mutuamente excluyentes. El ecumenismo se limita a la exclusión de lo laico; más allá de esto, los proyectos sociales divergen hasta hacerse profundamente antagónicos, alentando pontencialmente despiadadas luchas en las cuales ninguna doctrina puede aceptar compromisos sin perder el crédito de sus adeptos» (pág. 276). Y este hecho sociológico es lo secundario: lo peor es que los compromisos sobre cuestiones fundadas en la fe religiosa, la traicionan.

En resumen: el estudio sociológico de Kepel desarrolla el tema del renacimiento religioso de la Humanidad llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Algunas no muy agradables, por cierto. Lo cual explica porqué en la presentación común de este tema más que a las «razones» o a los «hechos» muchos den importancia a los «sentimientos» y a los «deseos», quedándose así en la superficie del problema. Pero es tomar el mal camino dar preferencia en este tema a las «razones del corazón» (Pascal) que a las del entendimiento, pues así, por el ancho y agradable camino de la «utopía», dan finalmente en el desastre.

ANTONIO SEGURA FERNS.

Jean Dumont: EL NACIMIENTO DE LA ESPAÑA MODERNA (*)

Si una obra de Jean Dumont en el concierto hispano es siempre noticia jubilosa, indudablemente, la presente publicación lo es y en tono subido. Y esto por diversas razones. Por supuesto, la

(*) Cuadernos del Aula de Teología 1. Edita: Delegación de Pastoral Universitaria. Arzobispado de Madrid, Madrid, 1993, 108 págs.