



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie. Año V 2018 Núm. 9

ÍNDICE

Pág.

José Ramón López de la Osa Violencia y religión	1
José María Pérez-Soba Díez del Corral Violencia y religión. La elección de Lot	5
Alfonso Esponera Cerdán Las expulsiones de los judíos (1492) y moriscos (1609). ¿Expresiones de violencia y religión? Algunas precisiones conceptuales previas	29
Isidro Cicero Dioses, miedos y llantos. La mixtura de religión y violencia reflejada en la literatura	49
Jesús Herrero Marcos Violencia y religión. Un comentario desde el románico	75
Moisés Pérez Marcos ¿Es Tomás de Aquino un evolucionista? Filosofía Tomista y ciencia contemporánea	101
Juan José Garrido Zaragoza Zubiri y Aristóteles	125
Ángel Gerónimo Llopis y Miguel Navarro Sorní Dignidad e indisolubilidad del matrimonio en Clemente de Alejandría, desde una perspectiva antropológico-filosófica	143
Francisco Javier Aznar Sala El laicado en la iglesia actual	167
José Pérez Adán La función social de la paternidad responsable	185
Recensiones	203
Publicaciones recibidas	225

ESCRITOS
DEL VEDAT

VIOLENCIA Y RELIGIÓN. LA ELECCIÓN DE LOT

*José María Pérez-Soba Díez del Corral**

RESUMEN

Frente a una serie de autores actuales que defienden que la religión genera necesariamente violencia, el estudio científico del hecho religioso muestra que la violencia no reside en la estructura de la religión, sino en su historia. Las sociedades tradicionales, no diferenciadas, articulaban su violencia interna y externa desde su religión, que tenía el monopolio de sentido social. Las religiones universales, surgidas tras el siglo eje (VI a.C.), tenían en su misma entraña la posibilidad de cambiar esta estructura social, pero son integradas en ella. La modernidad, nacida de una de estas religiones universales, transforma la violencia religiosa. En esta nueva época, las religiones deben gestionar su presencia en un mundo plural: optar por la tentación fundamentalista, anhelando la situación monopolística previa y acercarse así de nuevo a la violencia, o descubrir que la pluralidad y el diálogo son parte de su propia identidad religiosa universalista.

PALABRAS CLAVE

Sentido de existencia, No violencia, Sociedad no diferencial, Violencia interior y exterior, “La salida de la Religión”, “Opción sectaria”, “Opción Reconquistadora”, Fundamentalismo, Diálogo interreligioso.

ABSTRACT

Several contemporary authors hold the conviction that religion necessarily generates violence. But the scientific study of religion shows that violence does

* Centro Universitario Cardenal Cisneros (UAH) e Instituto Superior de Pastoral (UPSA). (España).

not rest upon the structure of Religion but on its history. The traditional societies, the not differentiates ones, were managing and controlling their internal and external violence, from Religion, which was the unique fountain and origin of social meaning. The universal Religions, those that came up after the axial century (VI b.C.), had in its innermost part the possibility of changing that social structure, but are integrated in it. Modernity, coming up from one of those universal religions, transform the religious violence. In this new time, religions have to know how to manage their presence in a pluralistic world: they have the chance, following the fundamentalist temptation, of going back to a previous monopolistic stance and approaching again a violent position, or unveiling a new approach, discovering that pluralism and dialog are part of their own universal religious identity.

KEYWORDS

Meaning of Existence, Non-Violence, Non-Differential Society, Internal and External Violence, “The Exit of Religion”, “Sectarian Option”, “Reconquered Option”, Fundamentalism, Interreligious Dialogue.

1. ¿LA RELIGIÓN ES UN PELIGRO DE LA HUMANIDAD?

Es fácil constatar por los medios de comunicación que la relación entre violencia y religión sigue siendo un tema de máxima actualidad. De hecho, no cabe duda de que fue un acto de inusitada violencia religiosa, los atentados del 11-S de 2001, el que ha marcado el devenir de nuestra historia reciente. Por ello no es extraño que en los últimos años hayan surgido una serie de voces, no solo en el mundo especializado, sino incluso en el del *bestseller* de bolsillo, que señalan con dedo acusador a la religión –sin más matiz– como fuente segura de violencia, como un peligro evidente para nuestras sociedades democráticas.

Un ejemplo claro de esta acusación son los autores del llamado “nuevo ateísmo”.¹ Richard Dawkins, quizá el más significado de ellos, afirma con rotundidad que:

Mientras sigamos aceptando el principio de que la fe religiosa debe ser respetada simplemente porque es fe religiosa, será difícil negar el respeto a la fe de Osama bin Laden y los terroristas suicidas. La alternativa, tan

¹ Sobre estos autores, J.F. HAUGHT., *Dios y el nuevo ateísmo*.

evidente que no sería necesario preconizarla, consiste en abandonar el principio de respeto automático por la fe religiosa. Esta es una de las razones por las que hago todo lo que está en mi mano para advertir a la gente contra la fe misma, no solo contra la llamada fe “extremista”. Las enseñanzas de la religión “moderada”, si bien no extremistas en sí mismas, son una abierta invitación al extremismo.²

En la misma línea, Samuel Harris escribía, en una obra de título tan explícito como *El fin de la fe*, que la idea misma de que todo ser humano es libre de creer lo que quiera sobre Dios nos lleva directamente al abismo.³ Incluso un premio Nobel de Literatura como José Saramago escribía en el diario *El País* que

ya se ha dicho que las religiones, todas ellas, sin excepción, nunca han servido para aproximar y congregar a los hombres; que, por el contrario, han sido y siguen siendo causa de sufrimientos inenarrables, de matanzas, de monstruosas violencias físicas y espirituales que constituyen uno de los más tenebrosos capítulos de la miserable historia humana.⁴

Por todo ello, parece que hoy más que nunca debemos afrontar la pregunta que encabeza este apartado: ¿es la religión un peligro para la humanidad? No cabe duda de que estos autores tienen razón en que son incontables los actos violentos realizados en nombre de causas religiosas. Pero tampoco cabe duda de que, aunque parezcan ignorarlos, existen muchos ejemplos de lo contrario, de personas religiosas que no ceden, pese al ambiente social, a estos impulsos y viven y reivindican la paz desde su religión. No solo podemos recordar ejemplos modernos muy conocidos, como Martín Luther King, Nelson Mandela o, el símbolo universal de la acción no violenta, Mahatma Ghandi, sino que también se pueden aportar otros ejemplos premodernos, como el episodio de san Francisco ante el sultán⁵ o al emperador Ashoka colocando los pilares del primer imperio que quiso ser pacífico.⁶ El principio de *ahimsa* en el hinduismo y budismo,⁷ o el amor al enemigo cristiano son todos ellos principios religiosos de la edad antigua.⁸

² R. DAWKINS, *El espejismo de Dios*, 327.

³ S. HARRIS, *El fin de la fe: la religión...*, 15.

⁴ J. SARAGAMO, “El factor Dios”.

⁵ L. PIÑA, “Francisco de Asís...”, 287.

⁶ *Asoka. Edictos de la ley sagrada*.

⁷ S. SCHUHMACHER – G. WOERNER (comp.), *Diccionario de la sabiduría oriental*, 5.

⁸ Sobre la idea de la violencia religiosa en las escrituras judías y cristianas, G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento?*

Por tanto, no parece justa una condena global. William Cavanaugh llamaba a esta tendencia a condenar sin más a todo el fenómeno religioso como “el mito de la violencia religiosa”. Cavanaugh señala que estas críticas a “la religión” (que sintetiza en tres grandes grupos: ser absolutista, ser disgregadora y ser insuficientemente racional) parten del presupuesto “mítico” de que existe “la religión”, una realidad claramente definida a la que acusar. Esta preconcepción no resiste el contraste con la realidad: las religiones son irreductiblemente diversas, no solo hoy sino, todavía más, en su historia.⁹ Las religiones no son iguales entre sí ni siempre permanecen iguales.

Esta constatación es verdad. Pero también es verdad que sí existe, en sus diferentes formas, un fenómeno humano al que podemos llamar, con todas las reservas necesarias, “religión”.¹⁰ Y ese fenómeno humano ha cedido a lo que Leo Lefebure llamaba “el hechizo de la violencia” con mucha facilidad:

la violencia, revestida de ropajes religiosos, ha lanzado repetidamente un hechizo sobre la religión y la cultura, atrayendo a incontables personas –desde campesinos iletrados a ilustrados sacerdotes, predicadores y profesores– a su destructiva danza.¹¹

¿Hay algo en la estructura misma del hecho religioso que le haga especialmente débil frente a este “hechizo”?

2. LA RELIGIÓN, PROYECTO DE SALVACIÓN, FUENTE DE SENTIDO

La Fenomenología de la Religión,¹² que otros llaman Morfología de lo sagrado,¹³ Antropología de lo sagrado¹⁴ o Antropología religiosa,¹⁵ es la ciencia que afronta este desafío de encontrar los elementos básicos de la estructura del hecho religioso. Es decir, toma en serio el hecho religioso en cuanto tal y quiere encontrar, mediante una metodología com-

⁹ W. CAVANAUGH, *The myth of religious...*

¹⁰ El más que encendido debate sobre el uso o no del concepto “religión” incluso en la Historia de las religiones se puede comprobar en las Actas del XVI congreso de la International Association of History of Religions dedicado a ese tema, en U. BIANCHI (ed.), *The Notion of Religion...*

¹¹ L.D. LEFEBURE, *Revelation, the Religions and Violence*, 13.

¹² J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la Fenomenología de la religión*.

¹³ M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*.

¹⁴ J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*.

¹⁵ M. MESLIN, *L'esperienza umana del divino...*

prensiva y no valorativa, los elementos propios del hecho religioso.¹⁶ No es lugar para poder presentar una síntesis completa de los resultados de esta ciencia, pero sí podemos escucharla para tomar de ella pistas para responder a la enmienda a la totalidad que hemos reseñado.

Desde la Fenomenología, las religiones son sistemas simbólicos que hacen presente al ser humano la experiencia de encuentro con un Misterio que es fuente de salvación y plenitud.¹⁷ Este último dato es, a mi juicio, fundamental. Como señalaba Joseph Kitagawa, la religión es “una total orientación y camino de vida, cuya meta es la iluminación, liberación o salvación. El contenido central de la religión es nada menos que la soteriología”.¹⁸ Raimon Panikkar lo expresaba señalando que, en el fondo, el ser humano se podía definir con la fórmula matemática de una función, puesto que es, en sí mismo, tendencia a plenitud. Por ello, para él la religión es un “camino de salvación”, una forma de alcanzar esa plenitud a la que, según él, todos tendemos.¹⁹ Lluís Duch prefiere matizar esa expresión y caracterizar la religión como “proyecto de salvación”.²⁰

De esta manera, si la clave de la experiencia religiosa es el encuentro con nada menos que la fuente de la plenitud, no es una experiencia más. La experiencia religiosa tiende a convertirse, por su mismo ser, en el centro de existencia del ser humano que la acoge. Desde ella el ser humano religioso construye su sentido de la existencia, lee la realidad, se sitúa en el mundo y se vincula a él. De esta manera, la experiencia religiosa se convierte en una inagotable fuente de sentido y energía. Si ese Misterio es la fuente de mi plenitud, y dota de sentido mi existencia, se convierte en la fuente de lo sagrado, “de los valores esenciales e ideales

¹⁶ J. MARTÍN VELASCO, “Fenomenología de la Religión”, 67-88.

¹⁷ No hay espacio ni tiempo para justificar esta definición, pero se puede consultar J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la Fenomenología...* Martín Velasco definía “Religión” como: “Un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un ámbito de realidad original que designa el término “lo sagrado”; constar de un sistema de expresiones organizadas: creencias, prácticas, símbolos, lugares, espacios, objetos, sujetos, etc... en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que immanente al hombre y al mundo, y que interviene en él para darle sentido y salvarle”. J. MARTÍN VELASCO, “Religión, religiones”, 1239.

¹⁸ J. KITAGAWA, “Primitive, classical and modern religions...”, 40-41.

¹⁹ R. PANIKKAR, “La religión del futuro”, 45-46. De ahí la propuesta de Panikkar de que la fe es una dimensión constitutiva del ser humano. cf. R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, 197ss.

²⁰ LI. DUCH, *Religión y mundo moderno*, 174ss.

de los que él se encuentra beneficiario”,²¹ o, como señalaba Paul Tillich, “aquello que en última instancia me concierne”.²²

Quizá radica aquí la clave que estamos buscando. La experiencia religiosa, en cuanto religiosa, moviliza al ser humano desde lo más profundo de su ser y lo orienta con enorme energía en un sentido de la existencia. Esto no implica nada necesario respecto a la violencia: esa tremenda energía puede dirigirse hacia la destrucción o hacia la construcción de la paz. Impulsó a Ghandi a dedicar su vida a la no violencia activa, buscando reconciliar a musulmanes e hinduistas aún a riesgo de su vida, y animó a Mohammed Atta a estrellar un avión contra las Torres Gemelas y desencadenar un infierno de violencia que dura (y durará) décadas. Si lo expuesto es correcto, no es la estructura del hecho religioso la clave de la violencia, aunque tampoco la impide. Es una experiencia humana, dotadora de sentido, muy poderosa. ¿Por qué entonces, multitud de seres humanos religiosos la han dirigido hacia la violencia?

3. DOS MOMENTOS DE LA HISTORIA DE LAS SOCIEDADES Y DE RELIGIONES, DOS FORMAS DE CONFIGURAR LA RELACIÓN RELIGIÓN-SOCIEDAD

3.1. *Sociedades premodernas, no diferenciadas*

Parece claro que la clave está en dirigirse a la historia concreta de las religiones. Ahí es donde se encuentran las claves de ese hechizo. Como señalaba A. Rouselle, “el estudio de la violencia es inseparable de la Historia de las religiones”.²³ En efecto, cuando analizamos históricamente las formas en que la humanidad ha respondido a su necesidad de sentido encontramos cierta luz.

E. Durkheim²⁴ y, más recientemente, P. Berger,²⁵ explicaban que hay dos formas en las que las sociedades respondían a esa necesidad universal.

²¹ A. VERGOTE, “Équivoques et articulations du sacré”, 475.

²² P. TILlich, *Dynamics of Faith*, 5.

²³ A. ROUSSELLE, “Religión”, 607.

²⁴ E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 650ss.

²⁵ Sobre este paradigma de lectura de la religión en la historia de las sociedades, P. BERGER, *Los numerosos altares...*

Por una parte, las sociedades pre-modernas cubrían la necesidad como “sociedades no diferenciadas”. Existía una institución social que tenía el monopolio de la oferta de sentido. Las personas que nacían en un grupo cultural, recibían, en cuanto parte del grupo, una identidad clara, una cosmovisión completa del destino del mundo y de su vida personal. Este sistema monopolístico ayudaba, claro, a la coherencia del grupo social. En cuanto homogenizaba las lecturas de la realidad, el grupo cobraba fuerza interna frente a la amenaza, siempre presente, de la disgregación y el caos social. Así construía su identidad frente a otros y frente al paso del tiempo, construyendo su propia tradición. Y, por supuesto, dado que la experiencia humana que dotaba con más fuerza de sentido era, sin duda la religiosa, esa institución fue, casi universalmente, religiosa.²⁶ Dicho de otra forma, mucho más sencilla, para los antiguos egipcios sus dioses eran evidentes y marcaban toda su forma de comprender la realidad.²⁷ O, todavía más claro, en palabras de Cicerón: “Toda *civitas* tiene su religión... nosotros tenemos la nuestra”.²⁸

La otra forma de cubrir esa necesidad es la propia de la modernidad, de las “sociedades diferenciadas”: se acaba el monopolio y, a la vez que espacios sociales se secularizan, la oferta social se pluraliza. Ahora es cada persona la que debe descubrir su propio sentido existencial, construir su propia identidad que, por supuesto, podrá nacer de su experiencia religiosa, o de cualquier otro tipo de experiencia humana que el individuo considere.²⁹

Estas dos formas de construir el propio sentido significan, necesariamente, dos formas muy diferentes de violencia religiosa.

En las sociedades premodernas todo se vive, entonces, desde el monopolio religioso, lo que incluye las situaciones de violencia. Como señala K. Armstrong:

²⁶ Sobre una historia del ateísmo G. MINOIS, *Storia dell'ateismo*, aunque no recoge las tradiciones orientales materialistas, como los chárvakas.

²⁷ E. HORNING, *El Uno y los Múltiples*, 231: “El contacto con el mundo de los egipcios, desde la perspectiva que sea, hace callar una pregunta: aquella por la existencia y la realidad de estos dioses. La religión egipcia vive del hecho de que los dioses *existen* y esta seguridad penetra todos los ámbitos de la vida egipcia”.

²⁸ Pro Flacco 28, 29. Citado en J. SCHEID, *La religione a Roma*, 13.

²⁹ Que esa es la clave de lectura del cambio socio-religioso, frente a la teoría de la secularización se generaliza cada vez más: el autor que, a mi juicio con más claridad ha mostrado el cambio de paradigma es P. Berger, ya desde P. BERGER, *Para una teoría...*, original *The sacred Canopy* de 1967, propuesta sintetizada recientemente en la ya citada P. BERGER., *Los numerosos altares...* U. Beck habla de “el Dios personal”, en U. BECK, *El Dios personal*; Ch. Taylor también en Ch. TAYLOR, *Las variedades de la religión hoy*.

hasta el período moderno, la religión atravesaba todos los aspectos de la vida, incluyendo la guerra y la política, no porque clérigos ambiciosos “mezclaran” dos actividades esencialmente distintas, sino porque la gente quería dotar de significación todo cuanto hacían. Toda ideología estatal era religiosa.³⁰

Y no solo la estatal, sino en la tribu y la banda. Así, “la violencia, abierta como una posibilidad al ser humano”, era “asumida y desarrollada a través de los procesos de socialización, (que encontraban) su formalización última en su justificación”.³¹

Esta justificación funcionaba tanto para la violencia interior como para la exterior. En el ámbito interior, de dos formas, siempre vinculadas a la necesidad de unir el grupo social: la simbólica y la homogeneizadora.

La primera haría referencia a la violencia sacrificial. En una dinámica propia de lo religioso, se ofrecen víctimas a las divinidades para congraciarse con ellas y lograr que den su salvación al grupo social (en forma de paz, cosechas, victorias, etc...). René Girard causó hace años una cierta controversia cuando convirtió esta dinámica sacrificial en la clave interpretativa de toda la violencia religiosa, llegando a afirmar que “la violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”³² y que, al animar la dinámica sacrificial, “lo religioso siempre tiende a apaciguar la violencia, a impedir su desencadenamiento”.³³ Lo que sí podemos afirmar, como es lógico, es que la dinámica sacrificial, como toda dinámica ritual, ayuda a cohesionar al grupo social frente a la dispersión, por lo que es leída, en algunas sociedades premodernas, como bálsamo (violento) contra la violencia más temida... la ruptura del grupo social.³⁴ Sin embargo, es evidente que no todas las religiones se basan en el sacrificio (y menos cruento)³⁵ y que la violencia religiosa, en las sociedades premodernas, tenía otras formas de expresión además de la sacrificial.

³⁰ K. ARMSTRONG, *Campos de sangre*, 423-24.

³¹ I. MARTÍN-BARÓ, *Acción e ideología*, 414.

³² R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, 59.

³³ A eso se refiere Girard en *La violencia...* 269, aunque de forma excesiva.

³⁴ La cultura donde más claramente se observa esa dinámica, es, sin duda, la del imperio azteca y el sacrificio humano para evitar el fin de la humanidad misma. C. DUVERGER, *La flor letal*, o E. MATOS MOCTEZUMA, *Muerte a filo de obsidiana*.

³⁵ Por ejemplo, el budismo se separa identitariamente del hinduismo de su época por la negación de todo efecto salvífico de los sacrificios. El judaísmo posterior al Segundo Templo se configuran superando el sacrificio, no solo el cristianismo, como insiste Girard.

Por ejemplo, es evidente y constantemente señalada, la violencia interna homogeneizadora. Ésta surge cuando aparece en el grupo cultural un disentimiento público del monopolio de sentido. Este disentimiento público no se comprende como una opción personal, sino que se lee como un atentado contra el grupo mismo, por cuanto la ruptura del monopolio se entiende que pone en riesgo el orden y empuja al caos y a la extinción social. El *Lammennais* ultramontano –es decir, partidario de mantener este sistema no diferenciado– señalaba que “todo ataque contra el poder del Soberano Pontífice [...] es un crimen de lesa-civilización, de lesa-sociedad”.³⁶ De igual manera, los *baka* un grupo tribal etíope, consideraban romper con las normas religiosas un crimen de “lesa-civilización”. Así, Jensen nos transmitía que

Un hombre de dicho clan (*baka*) había reunido en una ocasión a su familia para sacrificar una oveja, lo que en la vida religiosa de los *baka* constituye una ceremonia importante que requiere bastante tiempo. Uno de los hijos se impacientó. Designó a la acción sagrada como un aspaviento innecesario y pidió ya su parte de la carne de la oveja. El anciano padre se encolerizó. Señaló con su bastón al hijo y le ordenó que abandonara el lugar de sacrificio y se fuera al bosque, que es adonde pertenecía. En esto se transformó el hijo en mono y se fue al bosque. Este relato revela que en el pensamiento de los pueblos primitivos no son sino el sentimiento religioso y la ejecución piadosa de las ceremonias lo que distingue al hombre de los animales salvajes.³⁷

Por supuesto, podríamos citar infinitos ejemplos de todo tipo de inquisiciones y persecuciones internas religiosas. Incluso en sistemas donde el margen es de pluralidad es muy amplio, como el del Imperio romano, existe un límite identitario, como bien sabían cristianos y judíos: el culto público al orden Imperial. Como decía el filósofo neoplatónico Celso, lo mínimo que puede hacer una persona agradecida es dar culto al orden político:

Desde ahora sólo tienen dos caminos (los cristianos): o rehusar seguir las ceremonias públicas y rendir homenaje a los que las presiden; visto que renuncian a la toga viril, a casarse, a ser padres, a cumplir las funciones de la vida, que se marchen todos juntos para bien lejos de aquí dejar el menor descendiente y que la tierra sea expurgada de esta canalla. Y el otro camino es, que si quieren casarse, tener hijos, comer los frutos de la

³⁶ F. LAMMENNAIS, *De la religión considerada...*, 91.

³⁷ A.E. JENSEN, *Mito y cultura entre los pueblos primitivos*, 96.

tierra, participar de las cosas de la vida, tanto de sus bienes como de sus males, es necesario que presten las debidas honras a los que están encargados de administrarlo todo.³⁸

Cuando entra en crisis el Imperio en ese siglo III de angustia,³⁹ una de las medidas uniformadoras será... reducir esa amplitud de creencias y crear un culto unificador único. Cuando este intento, encabezado por la tetrarquía de Diocleciano fracase, la solución será de hecho la misma, como es bien sabido. En lugar de impulsar un culto de nuevo/antiguo cuño, usar uno que ya se ha instalado de forma muy eficaz en la sociedad romana: el cristianismo. El sistema constantiniano-teodosiano resiste bastante más de mil años.⁴⁰

La segunda forma de violencia social, legitimada por la institución monopolística, es la violencia contra el enemigo externo. Por supuesto, en cuanto el enemigo es otro pueblo, que tiene otra religión monopolística, toda guerra externa tiene el respaldo de los propios dioses contra los del otro pueblo. Toda violencia política es violencia religiosa. El vencido, claro, entregará sus dioses o los verá convertidos en demonios por el pueblo vencedor. Las mismas guerras que acompañan el período de la Reforma, de marcado carácter religioso, acaban con el compromiso político de la paz de Augsburgo (*cuius regio, eius religio*), es decir, que el sistema de sociedad no diferenciada siguiera vigente. Lo único que cambia es qué poder respalda a la institución monopolística religiosa, si el Imperio o los príncipes alemanes. El triste destino de Miguel Servet en Ginebra muestra como la violencia interna también iba a seguir vigente.⁴¹

Pero, eso sí, las controversias que esta violencia suscita empezarán a dar impulso a una serie de ideas y movimientos que llevarán al fin del sistema mismo: ¿por qué no aceptar, en nombre de la misma paz que dicen buscar las iglesias cristianas, la pluralidad de creencias, por el bien social?⁴²

Junto a esta constatación de las sociedades no diferenciadas, cabe añadir dos matices:

³⁸ CELSO, *El discurso verdadero...*, 154.

³⁹ L.R. DODDS, *Paganos y cristianos...*

⁴⁰ Para colocar este proyecto en su contexto histórico de fortalecer la unión imperial en torno al poder imperial y a la fuerza institucional del cristianismo, M. GUIDETTI, *Constantino e il suo secolo*.

⁴¹ R.H. BAITON, *Servet, el hereje perseguido*.

⁴² H. LUTZ, *Reforma y contrarreforma*, 280-285.

1º También es verdad que los sistemas religiosos impulsan la moderación de esos impulsos agresivos de sus sociedades: las mismas cruzadas nacen del intento de controlar la violencia propia de la sociedad feudal;⁴³ el Islam quiere controlar la agresión de los grupos clánicos árabes previos...⁴⁴ Y no sólo en la violencia. En cuanto todas las sociedades se mueven en la dinámica de identidad y cambio, las religiones no siempre funcionan como justificadoras del sistema social, sino que pueden impulsar el cambio. En ocasiones dinamizan incluso los movimientos contrarios al sistema imperante, poniéndolo en crisis y justificando la resistencia.⁴⁵ Como señalaba Fernández del Riesgo, el papel social de lo religioso es, necesariamente, ambiguo (como en el caso de la violencia): puede justificar el sistema o proporcionar la fuerza para oponerse a él.⁴⁶

2º Esta función social de monopolio de sentido no solo ha sido ocupada por las instituciones religiosas, sino también por ideologías políticas. En el proceso de secularización, de pérdida del monopolio, distintas ideologías ocuparon el lugar monopolístico antes ocupado por la religión, creando proyectos totalitarios. Estos proyectos justificaban, a su vez, la violencia, tanto interior, reprimiendo toda disidencia, como exterior, contra los “otros”, peligrosos en su diferencia. Sin entrar en el debate de si estas ideologías fueron “religiones seculares” o si, como Kelsen, pensamos que esta es una metáfora exagerada, el nacionalsocialismo o el marxismo bolchevique o maoísta, e incluso el nacionalismo, han ocupado ese espacio de “teologías políticas” monopolísticas, convirtiéndose en fuente de violencia.⁴⁷ Así, pues, la violencia que proviene del monopolio de sentido no es una exclusiva religiosa, sino que proviene del sistema mismo.

⁴³ S. RUNCIMAN, *Historia de las cruzadas*.

⁴⁴ S.K. SAMIR, “Violencia e Islam”, 71-96.

⁴⁵ El autor, de escuela historicista, que escribe una obra famosa en ese campo, señalando la fuerza religiosa de la resistencia a la opresión es V. LANTERNARI, *Movimientos religiosos...* Sobre cómo son religiosas también las bases de los movimientos de resistencia al sistema feudal, M. MOLLAT – P.H. WOLFF, *Uñas azules, Jacques y Ciompi*. Como bien decía John Ball: “Cuando Adán araba y Eva hilaba, ¿quién era entonces caballero?”.

⁴⁶ M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO., *La ambigüedad social...*

⁴⁷ El mismo Kelsen, que se opuso a ese uso de “religiones seculares”, reconocía que “la política de los regímenes nazi y bolchevique, ciertamente sí pueden caracterizarse por ese elemento propio de la teología civil que Voegelin expresa como “imposición de un tabú sobre los instrumentos de crítica””. H. KELSEN, *Religión secular*, 324.

Junto a estas reflexiones se eleva la voz de los autores que reivindican que la llegada del monoteísmo impone una variante definitiva en este modelo. Jan Assmann es un ejemplo claro de ello. Desde el estudio de las religiones abrahámicas (de hecho, sobre todo, si no únicamente, desde la religión de Israel) defiende que la llegada del monoteísmo plantea una nueva dinámica: “verdadero-falso”. El monoteísmo exclusivo rompe con las tradiciones del entorno, rompe con una violencia religiosa de origen político-religioso para entrar en una violencia primariamente religiosa.⁴⁸

Esta idea de señalar al monoteísmo toma cuerpo también al comparar a Occidente con Oriente, considerado no monoteísta y, por tanto, no violento. U. Beck, se refería al filósofo japonés Nakamura, para señalar que:

Occidente es responsable de dos errores fundamentales. Uno, el monoteísmo y el otro el principio aristotélico de contradicción. En Asia cualquier persona inteligente sabe que hay muchos dioses y que las cosas pueden ser tanto A como no-A.⁴⁹

Tal afirmación no solo es falsa en cuanto generalización extrema (el mismo budismo no sabe, en absoluto, que hay muchos dioses) sino que no ha evitado la violencia religiosa (como la persecución al cristianismo en el Japón feudal,⁵⁰ o el sintoísmo de Estado que sostiene el imperialismo japonés).

Además, se puede añadir, esa dialéctica “verdad-falsedad” no se plantea en la nada, en una neutralidad cultural, sino desde una identificación total de lo religioso, sino con lo político, sí con lo cultural. Las religiones monoteístas, en efecto, han tendido a identificar sus mediaciones religiosas, que considera universales, con su cultura, en un etnocentrismo evidente (y probablemente inevitable), que hace que su forma de concebir el mundo se proyecte (como casi siempre sucedía) como paradigma de lo humano. De esta manera, se asimilaba la identidad *nosotros/verdad/bien* con *ellos/falsedad/mal*.

Pero, también es verdad, esa identidad no siempre implica violencia: la historia del cristianismo misionero⁵¹ o del mismo Francisco de

⁴⁸ J. ASSMANN, *Violencia y monoteísmo*.

⁴⁹ U. BECK, *El Dios personal*, 72.

⁵⁰ C. LISÓN TOLOSANA, *La fascinación de la diferencia*.

⁵¹ Otro ejemplo, en J.D. SPENCE, *El palacio de la memoria*.

Así muestra cómo, convencidos de esa identidad, no recurren en absoluto a la violencia para proponer su experiencia religiosa. Como el mismo Assmann señala, las religiones monoteístas tienen en sí otra opción, además de imponer su forma de vida a los demás:

el impulso original del monoteísmo [es] liberar a los hombres de la omnipotencia del cosmos, del Estado, de la sociedad o de cualquier otro sistema con pretensiones totalizantes.⁵²

Y eso nos lleva a otra idea fundamental: el cambio decisivo en la Historia de las religiones no es tanto el monoteísmo, si no la aparición de un tipo de religiones que, en torno al siglo VI a.C., monoteístas o no, tienen en sí el impulso de superar la fusión entre política/cultura y sistema religioso. Son las llamadas “religiones universales”.

3.2. *Las religiones universales*

Porque el sistema de “sociedad no diferenciada” se empieza a fracturar mucho antes de la modernidad. De hecho, en época tan anterior como el siglo VI a.C. En efecto, como señaló Karl Jaspers,⁵³ es en torno a esa época cuando nace el budismo, el taoísmo filosófico, los profetas universalistas de Israel, las Upanishades del hinduismo... Estas religiones, y las que nacerán de ellas, como el cristianismo y el Islam, tenían en común que ya no estaban unidas a un pueblo, ni siquiera a una cultura, sino que su mensaje se quería universal. Estas religiones quieren proponer la conversión de cada persona individual, no el sometimiento del grupo cultural al nuevo culto.

Por ello, su impulso superaba fronteras y las hacía capaces de integrarse en las diferentes culturas, porque su alcance era mayor al de un solo pueblo. De ahí que, por ejemplo, el budismo sea hoy muy minoritario en su país de origen, la India, mientras que es mayoritario en otros espacios culturales, muy diferentes entre sí: desde Tíbet a Japón. Esto hace que haya que hablar de distintos budismos, nacidos de la inmersión en tradiciones culturales (y religiosas) previas, con características muy diferentes: solo hay que pensar en la tradición zen, de origen en la escuela meditativa Ch’an China, que apuesta por el minimalismo meditativo,

⁵² J. ASSMANN, *Violencia y monoteísmo*, 123.

⁵³ K. JASPERS, *Origen y meta de la Historia*, 20-43.

frente al enorme despliegue ritual, literario e institucional del budismo vajrayana tibetano.⁵⁴

Por poner otro ejemplo, muy poco conocido: el cristianismo, de matriz judía, no sólo se incultura en el mundo grecorromano del Imperio, sino que, a través de Asia, llega hasta China en épocas tan tempranas como el siglo VI-VII a través de misiones nestorianas y genera un primer cristianismo chino, inculturado en el taoísmo ambiental.⁵⁵

Estas nuevas formas de religión tenían en sí la potencia de superar el marco anterior de relación entre sociedad y religión, en cuanto su carácter universal no estaba ligado a un sistema político concreto, de hecho, ni siquiera a la defensa de una cultura única. Sin embargo, el sistema previo de sociedad no diferenciada pronto va asimilando esos mensajes universalistas para integrarlos en diferentes sistemas tradicionales. Así, pese a su matriz original, se van convirtiendo en religiones de Estado. Ya hemos hecho referencia al caso del cristianismo como religión imperial. Pero no es el único. También las religiones orientales viven esos procesos, como describe K. Armstrong.⁵⁶ Sólo un ejemplo muy conocido: el budismo zen se convierte con toda naturalidad en la fuente ideológica del “camino del guerrero” de Bushido en el Japón feudal.⁵⁷ De esta manera, la violencia religiosa sigue presente tanto en las religiones universales como en las anteriores, puesto que es sistema político-religioso sigue siendo el mismo.

Hasta que, como ya hemos apuntado, el escándalo mismo de la justificación religiosa de la violencia, despierte la sometida entraña universalista de las religiones. Marcel Gauchet insistía en ese punto, con otro lenguaje: el paso del papel de la religión como legitimador social a una sociedad plural (lo que él llama, exageradamente, “la salida de la religión”) tiene una matriz religiosa. De hecho, no duda en señalar que el cristianismo es “la religión de la salida de la religión”.⁵⁸ De esta manera, se da lugar, con sufrimiento y tensiones sin cuento, a un nuevo sistema de “sociedad diferenciada”, en el que el sentido de la existencia se individualiza. Ya no existe un monopolio de sentido, sino una pluralización

⁵⁴ E. CONZE, *El budismo*.

⁵⁵ M. PALMER, *Los sutras de Jesús*.

⁵⁶ K. ARMSTRONG, *Campos de sangre*, cap. 2 y 3.

⁵⁷ W. SCHWENTKER, *Los samuráis*.

⁵⁸ M. GAUCHET, *El desencantamiento del mundo*, 145ss.

de esas fuentes de sentido. Ahora el contexto es distinto y, por tanto, distinto el desafío de las religiones frente a la violencia.

4. LAS RELIGIONES EN LA ENCRUCIJADA DE LA PLURALIDAD. EL DIÁLOGO INTRARRELIGIOSO COMO CAMINO A LA PAZ

Evidentemente este proceso de cambio y pluralización del que hablamos no se ha generalizado en el planeta. Por tanto, en aquellos casos en los que no se ha producido, o con muy poca intensidad, la causa de violencia religiosa sigue siendo el modelo descrito anteriormente. Un ejemplo claro es la persecución rohinyá en Birmania, donde los componentes políticos y nacionalista-etnocéntricos (el afianzamiento de un Estado autoritario birmano, apoyado en el budismo tradicional) son clave, como lo fueron en las guerras de los Balcanes de los años 90 del siglo pasado.⁵⁹ En estos casos, las religiones instituidas se encuentran en la encrucijada de la ambigüedad antes reseñada: ceder al caliente abrazo del sistema monopolístico, que les arroja y apoya frente a una pluralidad desafiante; o implicarse en la superación del sistema, apostando por su entraña universalista, lo más identitario de sus sistema religioso, pero que viene acompañado del fin de los privilegios y el frío de la competencia cultural.

En otros lugares, al cambiar el sistema, ha cambiado la fuente de la violencia religiosa. Las religiones, por lo menos en muchas partes del mundo, ya no tienen la obligación de sostener el sistema político-cultural, que se ha pluralizado. Las guerras son guerras ideológicas, económicas, sociales, pero no religiosas. Nadie debe ser reprimido por su forma de pensar. Se podría esperar que, en esta nueva situación, la violencia religiosa desapareciera. Y, sin embargo, siguen apareciendo jóvenes, incluidos occidentales, que rechazan esa pluralidad y prefieren, en nombre de su experiencia religiosa, morir matando.

En efecto, como señalaba Peter Berger, no todas las instituciones y personas religiosas han reaccionado igual al cambio del espacio social de la religión, es decir, a la pérdida del monopolio cosmovisional.⁶⁰ Como señala A. Giddens, la pérdida de la fiabilidad localizada que era característica de la premodernidad es un riesgo duro de asumir.⁶¹

⁵⁹ E. DIEGO GARCÍA, *La desintegración de Yugoslavia*.

⁶⁰ P. BERGER, *Una gloria lejana*, 39ss.

⁶¹ A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, 100.

Por ello, cabe la opción de rechazar la pluralidad. Puedo optar por considerar la pluralización como una amenaza a mi sistema religioso, a mi posibilidad, no lo olvidemos, de plenitud y salvación, a mi espacio de confianza en la realidad. Así que, para algunas personas e instituciones religiosas, hay que dedicar los máximos esfuerzos a evitar el contagio y reforzar la propia identidad, sea creando potentes muros que me aislen del mundo de alrededor, entendido como fuente de todo mal (la opción sectaria), o lanzándose al contraataque, buscando recuperar el territorio perdido (la opción reconquistadora). En esta actitud reconquistadora nace el fenómeno del fundamentalismo religioso y, de su mano, la nueva violencia religiosa.

En efecto, como decía Th. Meyer “el fundamentalismo es un movimiento de exclusión arbitrario, una tendencia opuesta, aunque inherente, al proceso de apertura general del pensamiento”.⁶² Porque, si vivo en un sistema donde puedo elegir, una de mis posibles elecciones es... querer acabar con el mismo sistema plural de elección, preferir volver al sistema previo no diferenciado. En efecto, ante las evidentes contradicciones del sistema pluralizado y sus flagrantes injusticias, se busca la solución en el pasado religioso, que se mitifica como una “edad de oro”. Allí espera la solución a todos los problemas del actual sistema y las personas pueden recuperar, sin incertidumbre, la tranquilidad de un orden compacto, justo y equilibrado, marcado por la experiencia religiosa donde encuentro mi identidad. Dicho de otra manera, “el Islam es la solución”, como proclama el lema fundacional de la organización de los Hermanos Musulmanes.⁶³

Así, paradójicamente el fundamentalismo es hijo de la modernidad, porque es la reacción, fiera, guerrera, beligerante, contra ella. El mismo texto en el que nació el término “fundamentalismo” lo proclama:

Proponemos aquí y ahora que se adopte un nuevo nombre para designar a las personas que entre nosotros insisten en que no sean cambiados los puntos de referencia [...] Sugerimos, pues, que aquellos que *siguen todavía* firmemente apegados a los grandes fundamentos (*Fundamentals*) y que están decididos a *emprender una batalla en regla* a favor de esos fundamentos sean llamados *fundamentalists*.⁶⁴

⁶² Citado en K. KIENZLER, *El fundamentalismo religioso*, 11.

⁶³ J. MARTÍN MARTÍN, *Los hermanos musulmanes*.

⁶⁴ J. MARTÍN VELASCO, “El fundamentalismo religioso...”, 273, citando al artículo del *The Watchman-Examiner* de 1920 donde se usa por primera vez el término “fundamentalista”. La cursiva es mía.

El fundamentalismo, nacido de la modernidad, es, de hecho y pese a él mismo, moderno, en su nacimiento e incluso en las formas que toma. Los fundamentalismos son “modernos, innovadores y modernizadores” en palabras de Karen Armstrong,⁶⁵ incluso “un vector extraordinario de modernización y hasta de occidentalización” según J.M. Mardones.⁶⁶ De hecho, es un fenómeno que trasciende sus propias fronteras sociológicas y se convierte en un clima, puesto que nace desde esa misma apuesta inicial por el miedo y el atrincheramiento.⁶⁷

Por supuesto, esta “edad de oro” impulsora del fundamentalista no es real. Nunca existió tal y cómo se imagina, pero como todo buen mito de origen,⁶⁸ da fuerza y seguridad, protege del “miedo a la libertad”⁶⁹ propio de una sociedad pluralizada, que, justo por ello, es una “sociedad del riesgo”.⁷⁰ No olvidemos que, como hemos señalado, la experiencia religiosa es una poderosa fuente de sentido, que me permite recuperar la confianza perdida en la realidad.

Así, sintiéndose agredidos por la pluralidad, perdedores de una nueva época, los fundamentalistas descubren en la experiencia religiosa la fuerza para la reconquista del futuro desde el pasado, salvando así a la misma humanidad.⁷¹ Su caldo de cultivo es,

las tensiones sociales de este momento de la historia que exigen soluciones totales, y la sensación de humillación personal experimentada por hombres que desean restaurar una integridad que perciben como perdida tras los cambios prácticamente globales sociales y políticos.⁷²

Es verdad que esa lucha característica del fundamentalismo encuentra su campo de batalla, muchas veces, en el mundo cultural y solo en él, aún cuando, cada vez más se introduzca en la política partidista.⁷³ De hecho, como señala Olivier Roy, esa batalla cultural es posible, paradóji-

⁶⁵ K. ARMSTRONG, *Los orígenes del fundamentalismo*, 451.

⁶⁶ J.M. MARDONES, *La transformación de la religión*, 94.

⁶⁷ J.M. MARDONES, “Modernidad”, 36ss.

⁶⁸ Michel de Certeau habló de él y de la necesidad de liberarnos de su influjo, releyendo nuestra propia tradición en M. CERTEAU, *La debilidad de creer*, 71ss.

⁶⁹ Citando al clásico de 1941, referido a la misma dinámica con la teología política que fue el nazismo. E. FROMM, *El miedo a la libertad*.

⁷⁰ U. BECK, *La sociedad del riesgo*.

⁷¹ Es lo que sostenía, de forma casi profética, Gilles Kepel en 1991, diez años antes del desastre. G. KEPEL, *La revancha de Dios*.

⁷² M. JUERGENSMEYER, *Terrorismo religioso*, 284.

⁷³ J. CASANOVA, *Religiones públicas...*

camente, por la separación de la modernidad entre cultura ambiental y religión. De esta manera, se reivindica una “religión pura”, evidentemente inexistente, separada de la cultura ambiental considerada peligrosa; es decir, una “santa ignorancia”.⁷⁴

Pero en otros casos este combate pasa del enfrentamiento dialéctico (no pocas veces ya violento) a la violencia directa: bombas a los contrarios ideológicos, asesinatos múltiples, atropellos, aviones contra edificios... La justificación es siempre la misma: esa violencia solo es respuesta a la violencia previa, a la amenaza sentida contra su identidad que viene de la pluralidad que sostiene un sistema profundamente injusto. La única solución es volver al pasado monopolístico de mi religión, presentada como la “religión pura”. Ese es el nuevo hechizo con el que la violencia quiere volver a adueñarse de las religiones y con el que, de hecho, se apropia de no pocas personas religiosas.

¿Hay, entonces, alguna vacuna contra la nueva violencia religiosa? Sí. Es posible otro tipo de reacción al cambio social, a la pluralización. Las religiones, liberadas de sus obligaciones anteriores, pueden por fin recuperar su propia entraña universal, su identidad cosmopolita.⁷⁵ De esta manera, pueden leer la pluralidad como una oportunidad, reconocer ese nuevo espacio como su “hábitat” natural, encontrarse a sí mismas en él y gestionar de forma positiva la pluralidad.

Es verdad, como señala Karen Armstrong, que la crítica despiadada y excesiva del laicismo más beligerante (del que ya hemos dado ejemplos) no ayuda a esta relectura.⁷⁶ El mismo Juergensmeyer señalaba que “de un modo curioso, la cura para la violencia religiosa podría encontrarse al final en una renovada apreciación de la misma religión”.⁷⁷ Pero la decisión es de las propias religiones. Es el momento en el que pueden redescubrir su capacidad de superar su identificación cerrada con un etnocentrismo exclusivista. Dicho en palabras de O. Roy, en su ser universal puede encontrar la clave para romper de forma positiva su “vínculo incestuoso”⁷⁸ con una sola forma cultural. Es decir, no ceder al presupuesto de S. Huntington: las religiones son el alma de las culturas, y éstas, bloques tectónicos dispuestos a chocar entre

⁷⁴ O. ROY, *La santa ignorancia*.

⁷⁵ U. BECK, *El Dios personal*, 173ss.

⁷⁶ K. ARMSTRONG, *Los orígenes del fundamentalismo*, 453.

⁷⁷ M. JUERGENSMEYER, *Terrorismo religioso*, 284.

⁷⁸ O. ROY, *La santa ignorancia*, 294.

sí.⁷⁹ Las religiones no pueden aislarse de la pluralidad sin inclinarse, lentas pero seguras, hacia el fundamentalismo violento. Necesitan decirse al “otro” en cuanto “otro” de forma positiva. Tienen la posibilidad, en este mundo fracturado e injusto, de impulsar la *sociedad-mundo* que pueda responder al *terror-mundo*.⁸⁰

La solución no pasa por negar la diversidad, en un irenismo en el que todas las religiones son iguales sin más. Primero, porque simplemente no es verdad. Segundo, porque esa uniformización, aún llena de buena voluntad, es otra forma de violencia, que deshace al “otro” en mi mismidad, impidiéndole ser, simplemente, el que es.⁸¹ La universalidad de mi experiencia puede, en lugar de enfrentarme al distinto o disolver su “otredad”, acogerle en mi propia narración.

De esta manera, mi propia identidad religiosa y toda su fuerza, no son ni negados ni obviados, sino que siguen aportando su potencia de sentido para reconciliar y no para dividir. El camino para sortear el hechizo no es “menos religión” o “religiones blandas”, lo que atenta contra la misma entraña de la experiencia religiosa, centrada en un Misterio salvífico, sino descubrir que el diálogo, la aceptación del “otro”, de la pluralidad, no es una estrategia obligada por el entorno, ni si quiera una obligación moral... es una obligación religiosa. Como defendía Raimon Panikkar, si queremos la paz, debemos encontrar el camino del “diálogo intrarreligioso”,⁸² es decir, que el diálogo forme parte de mi propia experiencia religiosa. Mi experiencia del Misterio salvífico me lleva a abrazar la diferencia, recupera su fuerza universal y me empuja a relativizar mis propias formas de expresión.

De esta manera, puedo evitar el gran riesgo de toda experiencia religiosa: la idolatría. Confundir mi lenguaje, imprescindible y necesariamente limitado, con el mismo Misterio. Como señalaba Ll. Duch, tomar conciencia de mi entraña universal es evitar que la necesidad de decirse a Dios se convierta en el intento de hacer a Dios “manejable y disponible, es decir, convertirlo en un ídolo, en un “dios con nosotros” que, automáticamente se cree, está “contra los demás””.⁸³

⁷⁹ S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones...* Crítica de esa posición J.M. MARDONES, *Neoliberalismo y religión*, 119ss.

⁸⁰ E. MORIN, *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*, 112.

⁸¹ B.-Ch. HAN, *La expulsión de lo distinto*, 9ss.

⁸² R. PANIKKAR, *The intra-religious dialogue*.

⁸³ Ll. DUCH, *El exilio de Dios*, 76.

Las religiones se encuentran ante una elección. Pueden elegir ser Orfeo o ser Lot. Pueden, presas de la inseguridad, mirar atrás y caer hechizadas por el mito de una edad de oro que ni existió ni volverá; o pueden seguir mirando hacia delante, confiados en la palabra del Dios, señor de la Historia, que nunca les abandonará. Orfeo cedió a su inseguridad, miró atrás y condenó a Eurídice al infierno. La mujer de Lot miró atrás y quedó convertida en estatua de sal, congelada para siempre en la mayor de las infecundidades. Pero pueden elegir la opción de Lot: no volver la vista atrás, sino mirar a un Dios que quiere que la historia futura de la humanidad, en su diversidad de creencias e increencias, sea “una ruta fraterna a través de la cual marchamos, acompañándonos los unos a los otros, hacia la meta trascendente que Él nos ha señalado”.⁸⁴

En resumen, como escribía Juan Martín Velasco respecto al fundamentalismo, la violencia religiosa actual

más que una consecuencia de la vida religiosa, es un peligro que la acecha, una tentación a la que está expuesta, capaz de pervertirla, acarreado consigo, por la importancia de la vida religiosa para la persona y la sociedad, [...] la puesta en peligro del conjunto de la vida humana.⁸⁵

Todos somos conscientes de los esfuerzos constantes que millones de personas religiosas han hecho y seguimos haciendo para construir nuestra identidad religiosa en la fuerza de la paz que nace de nuestra experiencia religiosa. Pero, en medio de este mundo conflictivo, roto, zarandeado por intereses económicos, sociales, políticos... ¿seguiremos resistiendo la tentación de mirar atrás?

BIBLIOGRAFÍA

- Asoka. Edictos de la ley sagrada*, F. Rodríguez Adrados (tr.), Ediciones Apóstrofe, Barcelona 2002.
- ARMSTRONG, K., *Campos de sangre. La religión y la historia de la violencia*, Paidós, Barcelona 2015.
- , *Los orígenes del fundamentalismo*, Tusquets, Barcelona 2004.
- ASSMANN, J., *Violencia y monoteísmo*, Fragmenta, Barcelona 2015.
- BAITON, R.H., *Servet, el hereje perseguido*, Taurus, Madrid 1973.

⁸⁴ La cita es del Documento *Diálogo y anuncio* del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso y de la Congregación para la evangelización de los pueblos, 79.

⁸⁵ J. MARTÍN VELASCO, “El fundamentalismo...”, 293.

- BARBAGLIO, G., *Dios ¿violento?*, Verbo Divino, Estella 1992.
- BECK, U., *El Dios personal. La individualización de la religión y el 'espíritu' del cosmopolitismo*, Paidós, Barcelona 2009.
- , *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona 2017.
- BERGER, P., *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016.
- , *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1981, (original: *The sacred Canopy*, 1967).
- , *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en una época de credulidad*, Herder, Barcelona 1994.
- BIANCHI, U. (ed.), *The Notion of Religion in Comparative Research*, Actas del XVI Congreso de la International Association of History of Religions, Brill, Roma 1994.
- CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos*, S. Bodalón (tr.), Alianza ed., Madrid 2009.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000.
- CAVANAUGH, W., *The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern conflict*, Oxford University Press, Nueva York 2009.
- CERTEAU, M., *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires 2006.
- CONZE, E., *El budismo. Su esencia y desarrollo*, Fondo de Cultura Económica de España, México 1997.
- DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid 2009.
- DIEGO GARCÍA, E., *La desintegración de Yugoslavia*, Editorial Complutense, Madrid 1993.
- DODDS, L.R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid 1975.
- DUCH, LL., *El exilio de Dios*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2017.
- , *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, PPC, Madrid 1995.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid 1993.
- DUVERGER, C., *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.
- ELIADE, M., *Tratado de Historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 2000¹³.
- FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., *La ambigüedad social de la religión*, Verbo Divino, Estella 1997.
- FROMM, E., *El miedo a la libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona 2009.

- GAUCHET, M., *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid-Granada 2005.
- GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid 2015.
- GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983.
- GUIDETTI, M., *Constantino e il suo secolo. L'“editto di Milano” e le religioni*, Jaca Book, Milán 2013.
- HAN, B.-CH., *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona 2018.
- HARRIS, S., *El fin de la fe: la religión, el terror y el futuro de la razón*, Paradigma, Madrid 2007.
- HAUGHT, J.F., *Dios y el nuevo ateísmo*, Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Santander-Madrid 2012.
- HORNUNG, E., *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Trotta, Madrid 1999.
- HUNTINGTON, S., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona 1996.
- JASPERS, K., *Origen y meta de la Historia*, Alianza, Madrid 1980.
- JENSEN, A.E., *Mito y cultura entre los pueblos primitivos*, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1998.
- JUERGENSMEYER, M., *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, Siglo XXI, Madrid 2001.
- KELSEN, H., *Religión secular*, Trotta, Madrid 2015.
- KEPEL, G., *La revanche de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya, Madrid 1991.
- KIENZLER, K., *El fundamentalismo religioso*, Alianza, Madrid 2000.
- KITAGAWA, J. “Primitive, classical and modern religions: a perspective on understanding the history of religions”, en *The History of Religions. Essays on the problem of Understading*, J. Kitagawa (ed.), University of Chicago Press, Chicago-Londres 1967.
- LAMMENNAIS, F., *De la religión considerada en sus relaciones con el poder político y civil*, Imprenta de Aparicio, Valladolid 1826.
- LANTERNARI, V., *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix-Barral, Barcelona 1961.
- LEFEBURE, L.D., *Revelation, the Religions and Violence*, Orbis Books, Nueva York 2000.
- LISÓN TOLOSANA, C., *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis*, Akal, Madrid 2005.
- LUTZ, H., *Reforma y contrarreforma. Europa entre 1520 y 1648*, Alianza, Madrid 2009.

- MARDONES, J.M., “Modernidad”, en *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, J.M. Mardones (dir.), Verbo Divino, Estella 1999.
- , *Neoliberalismo y religión*, Verbo Divino, Estella 1998.
- , *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, PPC, Madrid 2005.
- MARTÍN MARTÍN, J., *Los hermanos musulmanes*, La Catarata, Madrid 2011.
- MARTÍN VELASCO, J., “El fundamentalismo religioso desde la perspectiva de la Fenomenología de la Religión”, en *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán*, J.J. Tamayo (ed.), Madrid 1996.
- , “Fenomenología de la Religión”, en *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, M. Fraijó (ed.), Trotta, Madrid 1994.
- , “Religión, religiones”, en *Diccionario Teológico. El Dios cristiano*, X. Pikaza y N. Silanes (ed.), Secretariado Trinitario, Salamanca 1992.
- , *Introducción a la Fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006⁷.
- MARTÍN-BARÓ, I., *Acción e ideología*, UCA Editores, San Salvador 1985.
- MATOS MOCTEZUMA, E., *Muerte a filo de obsidiana*, Fondo de Cultura Económica, México 1996.
- MESLIN, M., *L’esperienza umana del divino. Fondamenti di un’antropologia religiosa*, Borla, Roma 1991.
- MINOIS, G., *Storia dell’ateismo*, Editori Riuniti, Roma 2003.
- MOLLAT, M. – WOLFF, P.H., *Uñas azules, Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid 1989.
- MORIN, E., *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*, Paidós, Madrid 2010.
- PALMER, M., *Los sutras de Jesús. El descubrimiento de los rollos perdidos del cristianismo taoísta*, Edaf, Madrid 2002.
- PANIKKAR, R., “La religión del futuro”, *Anthropos* 53-54 (1985) 45-46.
- , *Mito, fe y hermenéutica*, Herder, Barcelona 2007.
- , *The intra-religious dialogue*, Paulist Press, Nueva Jersey 1999.
- PIÑA, L., “Francisco de Asís y su encuentro con el Islam”, *Encuentro Islamo-Cristiano* 287 (1996).
- RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1989.
- ROUSELLE, A., “Religión”, en *Diccionario de Ciencias históricas*, A. Burguñere (ed.), Akal, Madrid 1991.
- ROY, O., *La santa ignorancia. El tiempo de la religión sin cultura*, Península, Barcelona 2010.
- RUNCIMAN, S., *Historia de las cruzadas*, Alianza, Madrid 2008.
- SAMIR, S.K., “Violencia e Islam”, en *Entre la violencia y la paz. La voz de las religiones*, J.-Y. Calve (ed.), PPC, Madrid 2006.

- SARAMAGO, J., “El factor Dios”, *El País* (19-IX-2001).
- SCHEID, J., *La religione a Roma*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- SCHUHMACHER, S. – WOERNER, G. (comp.), *Diccionario de la sabiduría oriental*, Paidós, Barcelona 1993.
- SCHWENTKER, W., *Los samuráis*, Alianza, Madrid 2015.
- SPENCE, J.D., *El palacio de la memoria. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Tusquets Editores, Barcelona 2002.
- TAYLOR, CH., *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003.
- TILlich, P., *Dynamics of Faith*, Harper and Brothers Publishers, Nueva York 1957.
- VERGOTE, A., “Équivoques et articulations du sacré”, en *Le sacré. Études et Recherches*, E. Castelli (ed.), Aubier-Montaigne, París 1974.