

3. Historia, sentido y método de la Declaración en pro de una ética mundial*

HANS KÜNG
Universidad de Tubinga

Expone el autor las cuestiones hermenéuticas y metodológicas que afrontó a la hora de redactar el proyecto de declaración hacia una ética mundial. Éste, tras un largo proceso que aquí se resume, fue suscrito por numerosos y destacados representantes religiosos. La determinación de una exigencia ética

primordial: «Todo hombre debe ser tratado humanamente» y la presencia de la regla de oro en todas las confesiones hacen posible este consenso ético de perentoria necesidad para el mundo y proclamado públicamente por primera vez en la Historia de las religiones.

Fue una semana grávida de Historia la del 28 de agosto al 4 de septiembre de 1993 en que los delegados del Parlamento de las Religiones Mundiales discutieron la Declaración en pro de una Ética Mundial y finalmente, en su gran mayoría, la suscribieron. Al comienzo de la semana se conoció la gran noticia de que Israel y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) habían acordado un plan de paz. En concreto significaba el reconocimiento mutuo de los enemigos jurados, así como autonomía limitada para algunas zonas de regiones palestinas ocupadas. La perspectiva de una paz duradera en Próximo Oriente se hacía de pronto visible. Una paz, a la que desde luego también las religiones y sus representantes—los del judaísmo, el Islam y el cristianismo—, en contra de los fanáticos fundamentalistas en sus respectivas filas, habían tenido que contribuir en mayor medida que antes. ¡Y es que no hay paz entre las naciones sin paz entre las religiones!

Pero en la misma semana se rompían de nuevo las negociaciones de paz entre los serbios ortodoxos, los croatas católicos y los bosnios musulmanes. Y no cabe duda de que las religiones aquí implicadas, y durante los más de cuarenta años desde la segunda guerra mundial, habían descuidado el arrepentimiento, el reconocimiento honesto de los crímenes cometidos por todas las partes en el curso de siglos, y la petición mutua de perdón. Tampoco hay duda de que, durante las últimas confrontaciones, en particular la Iglesia católica y la ortodoxa se han identificado en exceso

* Traducción de Agustín Serrano de Haro.

con su línea política propia, y no se han posicionado públicamente, a tiempo y con la energía suficiente, por la paz. *Ceterum censeo*: ¡sin paz entre las religiones no cabe paz mundial!

Por ello me resultó significativo que, según se me informó, el mediador de paz finés en Ginebra, el diplomático Martti Ahtisaari, tuviera en sus manos, junto al proyecto de paz para esta región, la Declaración del Parlamento de las Religiones Mundiales en pro de una Ética Mundial, y que él mismo la suscribiese sin demora como la palabra justa en el momento justo. Tampoco me cabe duda de que el Presidente del Comité Internacional de la Cruz Roja en Ginebra, Dr. Cornelio Sommaruga, hubiese suscrito asimismo la Declaración —que tantos principios de la Cruz Roja Internacional recoge—, de no ser por la neutralidad exigida a su alta dignidad y que por principio no le permite firmar ninguna declaración. ¡Y es que no cabe la supervivencia de la Humanidad sin una ética común a la Humanidad, sin una ética mundial!

La Cruz Roja, que nació de un pequeño «comité» en torno a Henri Dunant —y que por ello se sigue hoy llamando «Comité de la Cruz Roja»—, es quizá el ejemplo más esperanzador de que un grupo muy pequeño puede estar en el origen de una gran iniciativa, de apariencia poco prometedora al comienzo, pero que al cabo deja sentir su influencia en todo el mundo. También la Declaración en pro de una Ética Mundial procede de la osada iniciativa de un grupo muy pequeño. Contaré aquí brevemente su historia.

1. *La prehistoria*

Desde el año 1989 yo estaba en contacto con los grupos locales interesados en celebrar en Chicago, en septiembre de 1993, el centenario del Primer Parlamento de las Religiones Mundiales.

Del 7 al 10 de febrero de 1989 tuvo lugar en París, en el marco de la UNESCO, un coloquio cuyo programa redacté yo y a cuyos ponentes pude proponer: *Pas de paix entre les nations sans paix entre les religions*. Sobre esto tomaron postura los siguientes profesores: Masao Abe (Kyoto) por el budismo, Mohammed Arkoun (París) por el Islam, Eugene B. Borowitz (Nueva York) por el judaísmo, Claude Geffré (París) por el cristianismo, Liu Shuhsien (Hong Kong) por las religiones chinas, Bithika Mukerji (Benarés) por el hinduismo, así como Karl Josef Partsch (Bonn) desde el punto de vista del Derecho Internacional. Estas colaboraciones se han publicado en nuestro libro, aparecido simultáneamente en la colección Piper: *Paz mundial a través de la paz entre religiones. Respuestas de las religiones mundiales*.

Los días 9 y 10 de marzo pronuncié sendas conferencias: «No peace among the nations without peace among the religions», en las Universida-

des de Toronto y de Chicago. En la conferencia en la Capilla Rockefeller de la Universidad de Chicago, exhorté a los organizadores del centenario del Parlamento de las Religiones Mundiales de 1893, a proclamar, cien años después, un «nuevo consenso ético» entre las religiones. Por entonces, todo estaba confuso excepto dos cosas. En primer lugar, que no debía confiarse la organización del Segundo Parlamento a una determinada secta religiosa, financieramente poderosa, y que ya se había mostrado interesada en ello. Y en segundo lugar, que la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago —en la que yo había sido profesor invitado en el semestre de invierno de 1981, teniendo ricas experiencias interreligiosas en el plano científico— no quería tomar parte, como tal, en el proyecto. De vuelta en Tubinga, y con fecha 28 de abril de 1989, recibí del entonces Administrador del Consejo para el Parlamento de las Religiones Mundiales, Ron Kidd —con quien había hablado anteriormente—, la invitación a redactar en Chicago, y con un equipo del Parlamento, un primer borrador de declaración en pro de una ética común. Accedí en un primer momento, pero los planes del necesario viaje a Chicago y de un encuentro en Washington con ocasión de una conferencia posterior, no llegaron a realizarse.¹

En el año 1990 apareció mi libro *Proyecto de una ética mundial*. Todas las experiencias relativas a la problemática de la ética mundial —sobre todo las de la UNESCO y las tenidas en el Foro Económico Mundial de Davos, donde pude discutir en pormenor la necesidad de una ética mundial en el contexto de las religiones mundiales y de la economía mundial—, todas ellas confluyeron en ese libro. Al año siguiente aparecía una edición anglo-americana con el título *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic*. Escribió el prólogo a esta edición el Príncipe Felipe, Duque de Edimburgo —al que estoy agradecido de corazón—, y él hablaba de cómo el libro discute «lo que es, presumiblemente, la problemática más crítica y acuciante en el debate acerca del futuro de la civilización humana en el globo».

Fue el profesor Leonard Swidler del Departamento de Religión de la Temple University (Filadelfia), fundador y editor del *Journal of Ecumenical Studies*, quien, como pensador pragmatista americano, hizo entonces un llamamiento que, entre otros asuntos, requería la pronta redacción de una declaración en pro de una ética mundial. Por mi parte, y tras las experiencias, más bien escépticas, con innumerables acciones y llamamientos de este tipo, reaccioné con reticencia, pero al cabo me decidió en sentido afirmativo el llamamiento de Swidler, después de algunas correcciones, a comparecer como primer firmante y a solicitar en Europa distintas firmas. Algunas proposiciones nucleares de esta Declaración rezan así:

Estos esfuerzos han de concitar investigación y reflexión sobre la ética mundial y cuestiones afines para desembocar en una declaración general de ética mundial. Debe-

rá entonces presentarse ante los distintos foros de las religiones y colectivos éticos del mundo, a fin de que puedan formular propuestas de revisión. El objetivo sería que todas las religiones y colectivos éticos del mundo la aceptasen. A semejante declaración general de una ética mundial podría atribuirse función semejante a la *Declaración General de Derechos Humanos* de las Naciones Unidas en 1948: una suerte de norma a que todos se obligan... La declaración general de una ética mundial movilizaría de forma más amplia los recursos morales y espirituales de todas las religiones y colectivos éticos, con vistas a la solución de los problemas éticos fundamentales del mundo; los cuales muy difícilmente pueden afrontarse desde el poder político.

Se llegó así, finalmente, a la publicación de este llamamiento, suscrito por destacados teólogos y científicos de la religión.² Yo mismo tuve ocasión, el 15 de noviembre de 1991, de exponer esta Declaración en el marco de una Conferencia más amplia bajo responsabilidad de la UNESCO en París, y de discutirla con un representante del judaísmo, el rabino René Samuel Sirat, Presidente del *Conseil Permanent de la Conférence des Rabbins Européens*, así como con uno del Islam, Tadjini Haddam, Rector del *Institut Musulman de la Grande Mosquée*, de París.

Entretanto también en Chicago se leyó el *Proyecto de una Ética Mundial*, y el *Council* para la preparación del Parlamento Mundial envió finalmente a Tubinga, el 27 de febrero de 1992, a su Director ejecutivo, Dr. Daniel Gómez Ibáñez. Traía el encargo de ganarme definitivamente para el proyecto de declaración de ética mundial del Parlamento, que yo tendría que redactar en Tubinga. En Chicago pensaban en un documento de dos o tres páginas; mas, desde el primer momento, tuve claro que así nada se conseguiría si se aspiraba a algo más que un «anuncio» no vinculante. Una declaración fundada no podía redactarse en un par de días o de semanas. Cuando acepté elaborar, pese a otras cargas, una «Declaración» para una *Global Ethic* —y no ya vagamente *Global Values* como Chicago propuso en un principio—, lo hice sabedor de que el Parlamento de las Religiones Mundiales ofrecía una oportunidad enteramente única para el objetivo de una ética mundial. Había que aprovecharla.

2. Los preparativos del texto

Modifiqué entonces por entero mi programa docente para el semestre de verano de 1992. En lugar de un seminario sobre posmodernidad, ofrecí un *coloquio* interdisciplinar e interreligioso: «Derechos humanos, religiones mundiales, ética mundial». También en esta ocasión pude confiar en mis colegas y amigos de Tubinga, el indólogo Heinrich von Stietencron y el islamista Josef von Ess —con quienes ya había sostenido diálogos sobre *Cristianismo y religiones mundiales*, publicados en 1984—. Ellos —junto con el sinólogo Prof. Karl-Heinz Pohl— me ayudaron a encontrar para

este coloquio interlocutores válidos de otras religiones. Y sus contribuciones científicas en el coloquio coadyuvaron también a la clarificación de las cuestiones decisivas.

De especial importancia me resultaron las ponencias de destacados representantes de otras religiones: la contribución del filósofo chino en el exilio, Prof. Li Zehou, y la del líder de los budistas tailandeses y reformador social, Sulak Sivaraksa; también la del rabino Dr. Daniel Krochmalnik, la del hindú Dr. Vasudha Dalmia, la de la musulmana Dra. Roswitha Badry, y la del budista austríaco Alois Payer M.A. Un especialista en derechos humanos, Dr. Heiner Bielefeldt, nos ayudó a investigar el potencial ético de las Declaraciones de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948 y de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania de 1949; así como a contar con criterios para precisar la diferencia entre ley y *ethos*, Derecho y Ética.

Con todo, casi hasta el final del semestre de verano de 1992 no tuve claro cómo debía articularse una declaración semejante y cómo conformarla lingüísticamente. Y de la estructura y del estilo depende todo. La estructura tenía que ser clara —no hipercompleja—; el estilo, comprensible —nada de lenguaje especializado—. Mas ¿qué había de orientar una declaración semejante? ¿Las virtudes clásicas? Un tanto aburrido, pensé desde el principio. ¿Acaso debía orientarse conforme a determinadas problemáticas, como deseaban los estudiantes de nuestro Instituto —que en este Coloquio representaron a la generación más joven, y muy implicada en él—? Demasiado difícil, a la vista de las complejas problemáticas de la moral sexual, la moral familiar, la ética de la economía, la ética de los medios de comunicación, la ética del Estado.

En una primera fase, sólo había esbozado un *Preámbulo*, que remití para que tomasen postura, no sólo a nuestro Coloquio, sino también, a primeros de junio de 1992, a numerosos y acreditados científicos de distintas zonas del mundo. Me había hecho con una *pequeña red de consultores*, que abarcaba corresponsales desde Europa hasta América, de África Central a Bangla Desh. En conferencias por todo el orbe —de especial importancia, las pronunciadas en la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz (Maguncia), en el Congreso Mundial de Confesiones (Londres), en la Asociación Internacional para la Libertad Religiosa (Hamburgo), en el Instituto Shalom-Hartmann (Jerusalén), en el Foro Económico Mundial (Davos), en el Temple of Understanding y en las Naciones Unidas (Nueva York)— hice campaña en favor de la idea y sostuve incontables discusiones con creyentes de las religiones más dispares —obviamente, también con «no creyentes»—. Agradezco de manera especial los estímulos recibidos del anterior Vicesecretario General de Naciones Unidas y Canciller de la Universidad de la Paz de las Naciones Unidas en Costa Rica, Dr. Robert Muller, del físico y filósofo Carl-Friederich von Weizsäcker (Starnberg) y

del científico de la religión Prof. Reijo E. Heinonen (Turku, Finlandia), así como las respuestas de científicos de la religión, como los profesores Julia Ching (Toronto), Ursula King (Bristol) y Peter Antes (Hannover), sin olvidar al pedagogo de la religión Prof. Johannes Lähnemann (Erlangen) —que en el otoño de 1994 organiza un Congreso sobre Ética Mundial y Educación en Nuremberg—.

El 14 de julio de 1992 estaba lista la *primera versión* de la declaración íntegra, y al punto se envió a los expertos para que tomasen postura y remitiesen correcciones. Sin excepciones, tuvo una gran aceptación, quedando inmodificada en su estructura básica, aunque notablemente mejorada gracias a numerosas propuestas de detalle. El 12 de octubre de 1992 estaba lista la *segunda versión mejorada*. Y para alivio mío, el 23 de octubre pude remitir a Chicago la traducción inglesa preparada por el Prof. Leonard Swidler, con la esperanza de tener en mis manos a principios de 1993 las correcciones de Chicago y poder fijar el texto definitivo.

Pero se produjo entonces una inesperada, larga pausa. En Chicago mi versión se discutió en el *Council* y se dio a conocer a todos los miembros del Patronato (*Board of Trustees*). Se convocó a más expertos y se amplió el círculo de discusión.³ Distintos cardenales y obispos estudiaron el documento con tanto interés como los eruditos y los monjes de religiones no cristianas. Con fecha 13 de junio de 1993 —en medio de un semestre de verano sobrecargado con una problemática enteramente distinta— recibí por fin respuesta del Dr. Daniel Gómez-Ibáñez a la versión enviada en octubre de 1992. Era muy positiva; deseaba mejoras en la traducción inglesa, contenía distintas propuestas de corrección del contenido y del estilo, y contenía también la deseada versión abreviada de declaración.

Con el apoyo, como siempre, de mi colega, el Dr. Karl-Josef Kuschel (*Privatdozent*), que habría de acompañarme al Parlamento de las Religiones Mundiales, reelaboré todas las correcciones según mi mejor saber y entender —amén de otras que habían llegado entre tanto—. El 17 de julio de 1993 pude enviar a Chicago —en la nueva traducción del Prof. Swidler— el *texto inglés definitivo*, que todavía sufrió alguna leve corrección y que fue aprobado por el Patronato. Resultado: la estructura básica inicial y el estilo del lenguaje se conservaron durante todas las fases, pero el texto quedó notablemente mejorado en el detalle. Más de cien personas de todas las grandes religiones participaron en el proceso de consultas.

Por desgracia, lo que ya no resultaba posible, tal como originariamente se planeó, era presentar la declaración a algunos representantes internacionalmente conocidos de las grandes religiones, para su examen y asunción. Y sin duda esta asunción previa por parte de personalidades religiosas y morales habría facilitado la asunción de la Declaración en el Parlamento de las Religiones Mundiales y en la esfera pública. Tampoco se

puso el texto de la Declaración a disposición directa de todos los miembros del Parlamento, como en un principio se convino, sino sólo a la de los aproximadamente 200 «delegados» de las distintas religiones, y finalmente de la prensa —burlado pronto el embargo—. Finalmente, la «Asamblea» de delegados discutió el texto, pero de esto habrá que dar más noticias.

Atendamos primero a las cuestiones hermenéuticas y metodológicas que había que repensar en relación con una declaración de ética mundial.

3. *Lo que tenía que evitar una Declaración de Ética Mundial*

Confieso abiertamente que durante largo tiempo estuve muy indeciso en punto a cómo había que concebir, tanto en contenido como en estilo, una declaración semejante. Faltaban, de una parte, modelos históricos: por vez primera en la Historia de las religiones había que elaborar una declaración ética que resultase aceptable para los fieles de todas las religiones. Y por otra parte, me faltó durante largo tiempo la necesaria intuición del todo: ¿desde qué punto de vista y en qué estilo había que conformar semejante declaración? Pues la declaración prevista tenía que salir de una pieza: no como una descarnada composición a párrafos, no un centón colorista; nada de un tratado académico, nada de un comunicado diplomático, nada de esos textos de compromiso que suelen salir de un trabajo de comité: «El mundo nunca se ha salvado por un comité», me dijo en una ocasión, durante el Concilio Vaticano II, John Courtney Murray S.J., precursor entre los católicos norteamericanos de un nuevo concepto democrático sobre Iglesia y Estado y autor del proyecto para la famosa declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa y la libertad de conciencia. Desde entonces he llevado esta frase escrita en la memoria. Para mí estaba claro: por más que una Declaración de Ética Mundial requiriese de suyo e irrenunciablemente el «input» de muchísimas cabezas, la elaboración del material lo que requería es una concepción y un programa.

De hecho, las múltiples discusiones interdisciplinarias, con sus innumerables estímulos de detalle, tampoco llegaron a «producir» una concepción global. Sí me proporcionaron, con todo, y sucesivamente, tres puntos de vista esenciales:

1. Que era imprescindible, en el horizonte actual del mundo, una clara delimitación del plano ético respecto del jurídico o del político, como también lo era una determinación exacta del concepto «ética mundial» (Parte I).

2. Que la elemental exigencia ética primordial, dirigida a todo hombre y a toda comunidad humana o institución, tenía que ser una proto-proposición, de la cual se encuentren bases en todas las grandes tradiciones religiosas o éticas: «¡Todo hombre debe ser tratado humanamente!». Y

sobre ella, la «regla de oro», acreditada en todas las grandes tradiciones: «No hagas a nadie lo que no quieres que te hagan a ti» (Parte II).⁴

3. Que estas exigencias éticas primordiales se dejan concretar en cuatro máximas ancestrales y que se hallan en todas las grandes religiones: «No matar. No robar. No mentir. No prostituir ni prostituirse» (Parte III).⁵

En un encuentro privado con amigos —entre ellos, los colegas Li Zehou, Sulak Sivaraska, Heinrich von Stietencron y Karl Heinz Pohl—, tras la penúltima sesión del Coloquio el 2 de julio de 1992, caí en la cuenta de qué había que hacer en la Parte Tercera, y más difícil de concretar: podía dársele forma de acuerdo con esas cuatro máximas ancestrales. Con ello, naturalmente no tenía aún respuesta a *cómo* plasmarla. Había que atender a diversos criterios, negativos y positivos, que el curso de la discusión me fue suscitando.

Primero, y en negativo: ¿qué *no* debía ser la Declaración de Ética Mundial? Expresado esquemáticamente:

a) No una duplicación de la Declaración de Derechos Humanos

Si las religiones se limitasen a repetir en esencia afirmaciones de la Declaración de la ONU de Derechos Humanos, bien podía renunciarse a la empresa. La ética es, con todo, más que derecho. Y sin duda una declaración de ética mundial de ese orden no podría escapar al reproche de las religiones de la India de tratarse de un típico documento «occidental».

Mas en todo caso: una declaración de ética mundial sí tendría que sustentar la Declaración de Derechos Humanos de la ONU, tantas veces ignorada, violada, eludida. Sólo se observan los tratados, las leyes y los acuerdos, cuando los sostiene una voluntad ética de observarlos de manera efectiva.

b) No una declaración política

Si las religiones se manifestaran de forma concreta acerca de cuestiones que son directamente de política mundial o de economía política —por ejemplo, sobre el conflicto de Próximo Oriente, o sobre la solución a la crisis de la deuda externa—, se desatendería entonces la diferencia entre el plano político y el ético, y de inmediato la Declaración de Ética Mundial se vería arrastrada al torbellino de discusiones y confrontaciones de la política mundial. Profundizaría, antes que allanaría, el disenso político. Por lo mismo, ninguna determinada teoría moderna, occidental, del Estado o de la sociedad puede construir semejante declaración.

Mas en todo caso: una declaración de ética mundial también debe tener relevancia en el plano económico y en el político, y debe alentar, en la medida de sus posibilidades, esfuerzos hacia un orden económico y social justos.

c) No una prédica casuística

Si las religiones se limitasen a amonestar con dedo levantado o puño amenazante, perdiéndose en el bosque de los mandatos y las prohibiciones, de los cánones y artículos, y queriendo manifestarse de forma vinculante acerca de todos los posibles «supuestos» de difícil juicio —*casus*— (incluido su ámbito predilecto de la ética sexual), entonces pondrían a la defensiva, ya de entrada, a muchos hombres de hoy, y no facilitarían un consenso. Dar entrada en una declaración de ética mundial a las cuestiones morales en discusión en todas las religiones y naciones, como el aborto o la eutanasia, significaría torpedear de principio semejante declaración.

Mas en todo caso: una declaración de ética mundial no debe temer el proclamar claramente verdades o exigencias incómodas, como el respeto ante toda vida; tampoco ha de sortear, pues, el ámbito de la sexualidad.

d) No un tratado filosófico

Si las religiones diesen entrada a una ética filosófica renovada, ya se inspirase más en la filosofía analítica del lenguaje, en la teoría crítica francfortiana o en una teoría de la Historia, entonces no se iría más allá, presumiblemente, de las generalizaciones problemáticas y de los modelos pragmáticos (sobre fundamento trascendental, utilitario, o incluso sólo regionalista). En una declaración de ética mundial no debieran tomar la palabra únicamente intelectuales o entendidos.

Mas en todo caso: una declaración de ética mundial debiera aceptar de buen grado todos los estímulos provenientes de la filosofía, y debiera formularse de modo que también los filósofos, incluidos los agnósticos y ateos, pudieran hacerla suya, aun sin compartir la fundamentación trascendente de tal declaración.

e) No una proclama de ensoñación religiosa

Si las religiones se limitan a invocar la conciencia cósmica, la armonía global, la creatividad del alma, la unidad universal, el amor omniabarcante y la visión espiritual de un mundo mejor; o bien, a cantar himnos de alabanza a la «Madre Tierra», sin tomar por tanto suficientemente en serio la realidad económica, política y social de la sociedad industrial del presente, altamente compleja; si tal ocurre, las religiones dan la espalda a la realidad, a la realidad del mundo y a la suya propia. Y además no cabe esperar un consenso de las religiones en punto a una determinada antropología —p. ej., de la relación de cuerpo y alma—, o a una determinada metafísica —p. ej., de la relación entre espacio, tiempo y ser o yo supremos—. Por ende, no hay que dar cabida a todo esto dentro de una declaración de ética mundial.

Mas en todo caso: una declaración de ética mundial de las religiones debe manifestar claramente que se trata de una declaración de hombres

movidos religiosamente, los cuales están convencidos de que el mundo empírico dado no es la realidad y la verdad últimas, supremas, «absolutamente» espirituales.

4. *Lo que tenta que contener una Declaración de Ética Mundial*

Vinculadas a las delimitaciones negativas, iban ciertas indicaciones positivas que ahora es preciso formular y desarrollar: ¿qué tenía, en positivo, que contener una declaración en pro de una ética mundial? Expresado a la manera de un programa, semejante declaración:

— debe discurrir sobre el *plano ético* más profundo: el plano de *los valores vinculantes, de las pautas inalterables y de las actitudes internas fundamentales*; no debe, pues, depender ni del plano jurídico de las leyes, los derechos codificados y los artículos que uno puede reclamar, ni tampoco del plano político de las propuestas concretas, políticas, de solución. Para la ética se trata primariamente del interior de los hombres, con todas las consecuencias que tenga en los distintos ámbitos concretos; del *forum internum*, de la esfera de la conciencia moral; del «corazón», que no está expuesto directamente a las sanciones del poder político —poder estatal, tribunales, policía—;

— debe ser *apta para el consenso*: no ya aspirar a la unanimidad numérica, pero sí a una concordia moral. De aquí que convenga evitar afirmaciones que alguna de las grandes religiones recuse por principio. Y las condenas que se sienten como ofensa a sentimientos religiosos, son contraproducentes;

— debe ser *autocrítica*: la declaración no ha de dirigirse únicamente al «mundo», sino también, y primariamente, a las propias religiones. Las múltiples dejaciones de éstas, incluidas las que tienen que ver con la consecución de la paz, no deben silenciarse, sino proclamarse inequívocamente. Tal declaración no ha de tener sólo el carácter de suave constatación, sino también el de provocación constructiva;

— debe *tener sentido de la realidad*: en todo momento tiene que mirar al mundo tal como es en realidad, no solamente como debiera ser. De aquí que sea preciso partir siempre de situaciones de hecho y avanzar hasta situaciones de deber ser. El reconocimiento del verdadero significado de normas que parecen generales, debe apoyarse en determinadas experiencias negativas. No siempre es fácil definir lo verdaderamente humano, pero siempre hay a disposición múltiples ejemplos de lo inhumano;

— debe ser *en términos generales comprensible*: hay que evitar las argumentaciones técnicas y la jerga científica de cualquier procedencia. Todo formulado en un lenguaje que pueda entender al menos el lector normal de periódicos, y que sea traducible a otras lenguas. No se incurre en racionalismo si uno evita frases irracionales; ni en irracionalismo si

uno sigue abierto a lo soberracional («más allá de los límites de la razón pura»);

— debe *fundarse religiosamente*: aunque se interpele a todos los hombres, incluidos los no creyentes, debe quedar claro que, para las religiones, la ética se funda religiosamente. Para un hombre con motivación religiosa, la ética tiene que ver con la confianza (por entero razonable) en una realidad última y suprema, comoquiera que se la denomine y comoquiera que luego discrepen sobre su naturaleza las distintas religiones.

La declaración debe tener el nombre de *Declaración en pro de una Ética Mundial*, no el de *Moral Mundial*. Ética alude a la primordial actitud ética de los hombres, mientras Moral mienta la doctrina filosófica o teológica de las actitudes, valores y normas éticos. Por desgracia, no todas las lenguas hacen esta distinción con la misma fluidez que el alemán, tal como pude comprobar con motivo de las traducciones del libro *Proyecto de una ética mundial*. En la mayoría de las lenguas, la palabra griega *ethos* no es tan habitual, y el término *mundo* tampoco se deja componer con *ethos* en un solo vocablo tan fácilmente como en alemán, que dice sin problemas *Weltgeschichte* («historia mundial»), *Weltpolitik* («política mundial»), *Weltwirtschaft* («economía mundial»), *Weltgesellschaft* («sociedad mundial»). El resultado de la discusión con traductores y editoriales, fue el siguiente. *Weltethos* se vertió:

— en inglés, por *world ethic* o *global ethic* —no *ethics*, que denota la enseñanza o el sistema, como la alemana *Ethik*—;

— en francés, por *éthique planétaire*;

— en español, por *ética mundial*;

— en italiano, por *ética mondiale*;

— en checo, por *světový étos...*

No es la elección del término, con todo, lo últimamente decisivo. Importa el asunto, no el nombre. A quien prefiera decir, por las razones que sean, ética «global», «universal» o «planetaria», naturalmente no se le ha de impedir; también así queda dicho el asunto en cuestión. *Weltethos*, como también *Global Ethic*, tienen ya carta de naturaleza.

En relación precisamente con el carácter religioso de la declaración, se planteó desde el primer momento una pregunta difícil: semejante declaración ¿tenía que hacerse, por así decirlo, en nombre de Dios? A los cristianos como a los judíos o musulmanes les parece evidente, pero no lo es.

5. ¿En el nombre de Dios? La objeción de los budistas

Yo lo tuve claro desde un principio, muy a mi pesar como teólogo cristiano: si se quería incluir en una declaración de ética mundial a *todas* las religiones, o cuando menos se quería no excluir a ninguna de las importantes, había que renunciar a la invocación de Dios. «En el nombre de

Dios, del todopoderoso, del creador del cielo y de la Tierra», sí, así se habría argumentado más fácilmente en relación con normas de validez incondicional. Pero habríamos tenido que renunciar al *budismo*, una entre las grandes religiones mundiales. Vi claro que los representantes del budismo no habrían aceptado la apelación al nombre de Dios en semejante declaración. Y pronto se produjo, ya durante el Parlamento, una controversia a este respecto. Quiero referir este punto con mayor detalle.

Budismo, *¿una religión sin Dios?* Naturalmente que los conocedores del budismo pueden señalar cómo el budismo que *realmente* se vive reconoce a Dios, es más, reconoce multitud de dioses heredados de la religión popular de la India, o de otras: lo es cada fuerza personalizada de la Naturaleza, cada rey o santo divinizado del que se implora amparo y ayuda (igual que en el catolicismo popular se dan fenómenos de adoración de santos y ángeles que corresponden a un politeísmo práctico). El propio Gautama Buda tuvo a los dioses (*devas*) por reales, reales en un primer examen, ya que ellos estaban sometidos a nacimiento y renacimiento.

Por otra parte, los seres divinos poseen para los budistas un modo de existencia muy superior al humano. De aquí que para el Buda, que se tuvo a sí mismo por un hombre, no por un dios, era enteramente coherente impetrar la ayuda de los dioses en los sucesos intramundanos (la lluvia, la bendición de niños, etc.), aunque ya no en lo relativo a la salvación. Como también en el cristianismo se invoca con frecuencia la ayuda de los servidores celestes de Dios, los ángeles y arcángeles. En suma, en el budismo hay dioses, y se los debe adorar, tal como aconsejan innumerables lugares del canon pali. No nos las habemos, pues, en el budismo con un ateísmo estricto, sino con un politeísmo, a menudo masivo y mágico. Ahora bien, la «realidad última», «origen» y «meta» absolutos, no son los dioses. Y era esto lo que movía a la cautela a la hora de invocar en común el nombre de Dios.

Ya que, sin lugar a dudas, *Dios* no significa para los cristianos, y con ellos para judíos y musulmanes —las tres religiones de origen semítico del Próximo Oriente y de carácter profético—, un dios entre tantos, ni siquiera el mayor, sino el uno y único Dios, creador y consumación del mundo y del hombre. Sin lugar a dudas *Dios* es, en esta comprensión, la «realidad primera y última». En cambio, el budismo ve a Dios en perspectiva hindú, semejante, pues, al dios hindú Brahma, que corona orgulloso la pirámide de los dioses y que sufre asimismo el devenir y la extinción. En punto a un dios personal creador, Gautama el Buda manifestó su ignorancia e indiferencia: centrado en la salvación del hombre del dolor, declina toda respuesta a cuestiones especulativas como la de Dios o la del origen del mundo. En este sentido, en este plano superior, el budismo es, si no ateo, sí decididamente agnóstico.

Es *posible*, por otra parte, un *diálogo* racional entre las religiones mo-

noteístas proféticas y las distintas ramas del budismo (theravada, mahayana, vajrayana) sobre esta diferencia fundamental acerca de Dios; un diálogo que se centre en la comparación del concepto de Dios con los conceptos fundamentales budistas del Nirvana, el Shunyata y el Dharmakaya. Todos ellos son conceptos que la inmensa mayoría de los budistas en absoluto entiende en sentido nihilista, antes bien como realidades positivas, y que los cristianos pueden considerar conceptos enteramente paralelos del Absoluto. Cumplen funciones análogas a las del concepto de Dios. Yo mismo —que como teólogo no sólo me he ocupado, por cierto, de cuestiones éticas, sino también, y antes, de cuestiones «dogmáticas» (de cuestiones de fe)—, he tratado de exponer cómo en una comprensión judeo-cristiano-islámica de Dios profundizada —como la realidad última y primera, la suprema y más honda— *Dios* es todo esto a una:

— «Nirvana», como fin del camino de salvación;

— «Shunyata» (vacío), en tanto escapa a todas las determinaciones afirmativas;

— «Dharmakaya» (cuerpo de la enseñanza), como ley del cosmos y del hombre;

— «Adi-Buda» (Protobuda), en tanto origen de todo.⁶

Bastan estas sucintas indicaciones para mostrar que nos encontramos aquí ante una problemática sumamente difícil y ardua, y que hicimos bien en evitar en nuestra Declaración de Ética Mundial la invocación del nombre de Dios. Así lo confirmó la reacción de los budistas durante el Parlamento. Al recurrir diversos líderes religiosos de los distintos comités invitados al nombre de «Dios todopoderoso» o al de «Dios creador» y al hablar de «la unidad buscada de las religiones bajo Dios» —en sus alocuciones, oraciones y bendiciones, tanto durante la sesión inaugural como en otras oportunidades, y con la mejor, aunque ingenua, intención—, distintos líderes budistas se vieron *obligados a elevar su protesta durante el Parlamento*.

Al inicio de la primera sesión de la Asamblea de Líderes Religiosos, el Ven. Samu Sunim del Templo de Budismo Zen de Chicago dio lectura a un manifiesto que lamentaba la falta de conocimientos y de sensibilidad de determinados líderes religiosos:⁷ «Con enorme sorpresa observamos a líderes de distintas tradiciones religiosas referirse a todas las religiones como religiones con Dios, y equiparar sin asomo de duda al Buda con Dios». Y siendo esto efectivamente así, los budistas quisieron aclarar: «Queremos hacer saber a todos que Gautama el Buda (Shakyamuni) fue el fundador del budismo, no Dios o un dios. Fue un ser humano que alcanzó la plena iluminación por la meditación y que nos mostró el camino del crecimiento espiritual y de la libertad. Por tanto, el budismo no es una religión con Dios. El budismo es una religión de la sabiduría, de la iluminación y de la compasión. Así como los creyentes en Dios creen en la posibilidad de la salvación por la confesión de los pecados y la vida de

oración, así nosotros los budistas creemos en la posibilidad de la salvación y de la iluminación para todos los hombres por la eliminación de la mancha y la ilusión y por una vida de meditación. Pero a diferencia de los que creen en un Dios que está separado de nosotros, nosotros budistas creemos que Buda, es decir, "el que ha crecido y alcanzado la iluminación", habita en todos nosotros como naturaleza de Buda o espíritu de Buda».

La iniciativa de los budistas no se limitó a la crítica. Abstracción hecha de la exhortación a tomarse seriamente los caminos, plurales, de las religiones hacia la espiritualidad y la salvación, como el presupuesto de un Parlamento de las Religiones Mundiales, me parecieron particularmente felices dos de sus requisitorias:

— la *afirmación de los esfuerzos en pro de una ética mundial*: «Sentimos que nosotros, líderes religiosos del mundo congregados en este histórico Parlamento de las Religiones Mundiales, debemos fijar criterios firmes de tolerancia religiosa y de cooperación, que puedan inspirar a las distintas confesiones religiosas del mundo».

— el *esfuerzo en favor de la comunicación y el lenguaje*: «Todos nosotros debemos ejercitarnos en ser sensibles hacia los otros y en aprender un lenguaje que sea comprensivo (inclusivo) y abarcador. Nosotros proponemos hablar de "Gran Ser" (*Great Being*), de "fuerza de la trascendencia" (*power of the transcendent*), de "Máxima Autoridad Espiritual" (*Higher Spiritual Authority*), en lugar de hablar de "Dios", para referirnos a la realidad espiritual última. A este respecto estamos abiertos a otras propuestas y discusiones». Corroboraba esto lo que yo mismo he dicho acerca de una comprensión profundizada de Dios a la luz de la tradición budista.

6. Cuestiones discutidas

El respeto y el silencio con que los delegados recibieron los reparos de los budistas al empleo del nombre de Dios fueron prueba de que en el asunto de la ética mundial sólo se puede alcanzar el consenso si se hace abstracción —como proponía *Proyecto de una Ética Mundial*— de todas las diferencias de fe y «dogma», de símbolos y ritos, centrándose en criterios comunes de conducta humana. Esto vale, no sólo en relación con las exigencias dogmáticas de los cristianos, sino también en relación con las exigencias —frecuentemente no menos dogmáticas— del ámbito de las religiones de la India cuando presuponen una comunidad de ideas, pongo por caso, acerca de la conciencia y el ser supremo, comunidad que fácticamente no existe; o cuando afirman la unidad de la experiencia espiritual, y con ella la de todas las religiones. Subestiman así las diferencias que separan a las religiones, lo cual a su vez sólo es posible sobre la base de una aprehensión de la unidad de orden panteísta o místico (Brahman = Atman), que, por su parte, no es apta para generar consenso.

En el marco de la «Assembly» de líderes religiosos, hubo ciertamente otras discusiones. Éstas tenían sobre todo que referirse al futuro del Parlamento de las Religiones y a cuestiones de cooperación. Lo concerniente a la Declaración de Ética Mundial había pasado ya, en cambio, por un amplio proceso de consultas interreligiosas y había quedado aceptado. La complejidad de los problemas y la limitación de tiempo dificultaban la discusión efectiva, y por ello no estaba prevista, en principio, ninguna discusión en el Parlamento —¡el Encuentro de Iglesias en Seúl, en 1990, nos sirvió de aviso!—. Se quería únicamente un libre testimonio de aceptación, mediante la firma de cuantos participantes lo desearan —no sólo de los delegados—, sobre la base de su comprensión del texto, de las consultas que ya habían tenido lugar y de la autoridad de los primeros firmantes previstos, internacionalmente conocidos.

Ocurrió algo bien distinto. En contra de lo convenido, el «Council» había retenido la Declaración de Ética Mundial a fin de presentarla en la conclusión como un impresionante punto final —con la vista puesta, además, en los medios de comunicación—. Estaba previsto su conocimiento sólo para la «Assembly», y ello con la salvedad de discutirla sin poder alterarla de nuevo. Esto suscitó las objeciones de los que rechazaban incluso tal procedimiento, que no se había explicado a los delegados —objeciones comprensibles en algunos aspectos, no en todos—; y fortaleció a los que planteaban problemas a algunos contenidos. La mayoría de los críticos no tenía la más leve sospecha del amplio proceso interreligioso de consultas en la fase de redacción.

Es más, en esta situación se produjeron en la Asamblea no sólo discusiones sobre la Declaración de Ética Mundial, sino también sobre problemas prácticos y políticos. En particular, representantes de los indios aborígenes de América, como también de los negros americanos, utilizaron la reunión para incluir resoluciones orales, presentadas en este momento, y favorables a sus demandas —bien legítimas—, pero sin tiempo de discutir las seriamente. La falta de un reglamento hizo difícil al Presidente de la «Assembly», Dr. David Ramage, poner orden en los debates con frecuencia apasionados. Finalmente, de entre las distintas propuestas, tomó la decisión de que la «Assembly», que carecía de atribuciones legislativas, tenía que abstenerse de votar cualesquiera resoluciones.

En lo que toca a la Declaración de Ética Mundial, la moción de una musulmana de rebajar la Declaración a borrador de trabajo no obtuvo mayoría. Dado que la discusión sobre la Declaración tuvo lugar el primer día de sesiones de la Asamblea, en distintas mesas redondas, no fue fácil seleccionar cuáles eran los obstáculos. Pero fueron sobre todo tres los puntos que estuvieron en juego:

A) En el apartado de la cultura de la *no-violencia* —y en vista de la situación desesperada de los musulmanes en Bosnia—, parecía a algunos

que el *derecho de autodefensa*, reconocido también en la Carta de las Naciones Unidas, quedaba muy difuminado. Cabía responder que la Declaración había seguido, a conciencia, un camino intermedio apto para el consenso: entre una «*Realpolitik*» de la violencia en la solución de conflictos y un pacifismo incondicionado y nada realista que —incluso confrontado a agravios, expulsiones, violaciones, muertes, asesinatos masivos— rechaza incondicionalmente el uso de la violencia. La Declaración fija, en primer lugar, a modo de principio: «Tales conflictos debieran resolverse, básicamente sin violencia, en el marco de un orden jurídico. Esto vale tanto para los individuos como para los Estados». Para en seguida añadir: «A los que ejercen el poder político se les exhorta de manera directa a que se atengan al orden jurídico y a que procuren en todo lo posible soluciones pacíficas, no violentas. Ellos debieran obligarse con un orden internacional pacífico, que a su vez precisa de protección y de defensa frente a los agresores» (Sección III, 1B). Asimismo, en la consideración del orden jurídico y económico se establece: «Cuando los gobernantes sojuzguen a los gobernados, las instituciones a las personas y el Poder al Derecho, lo que procede es resistir —sin violencia siempre que sea posible—» (Sección III, 2D).

En suma, el derecho de autodefensa está claramente reconocido tanto a los individuos como a los colectivos, pero en el marco de una cultura de la no-violencia; rige sólo *in extremis*, en el caso límite de que sea absurda la resistencia no violenta. Frente a la brutalidad, la barbarie y el genocidio, debe permitirse la autodefensa. Ningún nuevo holocausto de ningún otro pueblo puede aceptarse en aras del simple pacifismo. Como tampoco tiene que brindarse una simple fórmula de legitimación de cualquier intervención militar; ninguna «guerra justa» tiene justificación al servicio de evidentes intereses económicos, políticos y militares.

B) Naturalmente, también hubo que tomar en consideración los reparos que se presentaron —más reservada que públicamente— a la igualdad de derechos y a la colaboración entre hombre y mujer. Se dijo que el texto de la Declaración hablaba demasiado poco de la familia, cosa fácilmente refutable a la vista de las afirmaciones sobre la pareja, la familia y la educación, los padres y los hijos, pero que en todo caso vino provocado por la traducción inglesa que en varios lugares traducía el alemán *in der Familie* («en la familia») por *at home* («en casa»).

Hay que reconocer, con todo, que lo dicho en la sección sobre la *igualdad de derechos de la mujer* encierra un reto, no sólo para muchos musulmanes e hindúes, también para cristianos muy conservadores europeos y americanos. Con buen criterio la Declaración no se pronuncia sobre la situación de la mujer en el culto; el sacerdocio femenino es ahora mismo, en la mayoría de las iglesias cristianas, una cuestión fuertemente discutida, que no tiene cabida en un texto de consenso. Aun sin tal pronunciamiento, hay en esta sección diversas afirmaciones sobre la mujer

que debieran dar motivo de reflexión a las posiciones de determinados cristianos, musulmanes e hindúes. Piénsese que no se trata de repetir estérilmente, y también sobre la mujer, máximas ancestrales de nuestros libros sagrados, sino de traducirlas a nuestro presente. Los cristianos se han acostumbrado —y no en último término, gracias a la penetrante leyenda de Dostoievski sobre el Gran Inquisidor— a preguntarse: «¿Qué diría él, Jesús el Mesías, si volviese?». ¿Y acaso no cabría una pregunta análoga de los musulmanes?: «¿Qué diría él, el profeta Mahoma, si volviese?». Justo sobre esta cuestión de la mujer, hoy en día tendrían —es de suponer— tanto Jesús como Mahoma mucho que decir.

C) Determinada parte hizo el reparo de que toda la Declaración era «demasiado occidental». No se especificó en qué, pero se apuntaba a que ella no empleaba todos los términos clave, como: «conciencia cósmica», «armonía espiritual global», «vinculación con el Universo», «unidad de alma y cosmos». Y hay que reconocerlo, en efecto. El aspecto de tales declaraciones variaría mucho si quien la proyecta es un monje tailandés, un swami hindú, un maestro japonés de zen, un rabino judío, un ayatollah musulmán o un teólogo cristiano. Cada uno tiene su punto de partida propio, su propio estilo, y cada uno lleva consigo el tono esencial que dan la cultura y la religión propias. Esta relatividad a la religión y cultura propias siempre la tuve presente; de hecho el proceso previo de consultas interreligiosas e internacionales debía hacerla tan soportable como fuese posible. En la Declaración me esforcé en orden a dos cosas:

— No aceptar nada de lo que no cupiese esperar consenso. Y una «conciencia cósmica de unidad» suscita notables problemas, ya en la propia India entre hindúes, sikhs, musulmanes. Ciertamente que el cosmos y la responsabilidad hacia él está por doquier presente en nuestra Declaración, pero «conciencia cósmica», «unidad de alma y Universo» no pueden ser denominador común en una Declaración a la que también han de dar su asentimiento religiones de origen no índico.

— Repensar en esta Declaración qué cosas de las grandes tradiciones religiosas podían decirse en común y para la situación actual. Había que evitar lo enteramente no apto para el consenso, pero a la vez debían proclamarse con claridad y concretarse las consecuencias de determinadas máximas éticas, incluso si ello resultaba incómodo a determinadas confesiones religiosas.

El surgir de críticas en la «Asamblea» y fuera de ella fue importante: se vio a las distintas confesiones empezar una intensa discusión del texto. También hay que decir, sin embargo, que lo central no fue la controversia. En la discusión yo observé tres elementos sumamente gratificantes:

— Ninguna de las partes cuestionó la necesidad y utilidad de una declaración de ética mundial.

— Se aceptó la exigencia ética primordial, «¡Todo hombre debe ser

tratado humanamente!», como enteramente evidente de suyo. (Se había abierto paso, por lo demás, en Estambul, en abril de 1993, dentro del Proyecto de Expertos para la declaración de la UNESCO sobre tolerancia.)

— La segunda y complementaria exigencia primordial, la regla de oro, se recibió igualmente como evidente de suyo.

En el proyecto de Declaración evité, desde su comienzo hasta su final, toda cita de textos sagrados. Las citas habrían sido inacabables, y siempre este o aquel grupo habría exigido justificar este o aquel punto con una cita ulterior de la propia tradición. Ahora bien, precisamente la *regla de oro*, tan fundamental, muestra de modo impresionante hasta qué punto *la ética mundial común* a las religiones no es ninguna *nueva invención*, sino sólo un *nuevo descubrimiento*. Sí se me permitirá citar aquí algunas formulaciones de la regla de oro:

— Confucio (ca. 551-489 a.C.): «Lo que tú mismo no desees para ti, tampoco se lo hagas a otros hombres» (*Diálogos*, 15, 23).

— Rabino Hillel (60 a.C. - 10 d.C.): «No hagas a otro lo que no quieras que a ti te hagan» (*Sabbat*, 31a).

— Jesús de Nazaret: «Todo lo que queráis que os hagan los hombres a vosotros, eso mismo hacédselo vosotros a ellos» (Mt 7,12; Lc 6,31).

— Islam: «Ninguno de vosotros es un fiel si no desea a su hermano lo que desea para sí mismo» (*40 Hadices de an-Nawawi*, 13).

— Jainismo: «No importa ante qué cosas del mundo se encuentre el hombre, él debe actuar y tratar a todas las criaturas del mundo como él quisiera ser tratado» (*Sutrakritanga* I.11.33).

— Budismo: «Un estado que no es adecuado para mí o que no me es grato, tampoco ha de serlo para él; y un estado que no es adecuado para mí o que no me es grato, ¿cómo puedo exigirselo a otro?» (*Samyutta Nikaya* V, 353.35-354.2).

— Hinduismo: «Uno no debe comportarse con otros en una forma que hacia uno mismo es inadecuada: ésta es la esencia de la moral» (*Mahabharata* XIII.114.8).

Y con esto hemos llegado ya a las perspectivas para el futuro.

7. Un signo de esperanza

Que finalmente suscribieran tal declaración —repárese en la categoría de los firmantes— personalidades tan destacadas como el Dalai Lama y el Cardenal de Chicago, como el representante del Consejo Universal de las Iglesias y un Presidente de la Federación Mundial luterana, como el Secretario General de la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz y el Administrador General de la Comunidad Internacional Bahai, como el superior espiritual de los sikhs en Amritsar y el patriarca del budismo camboyano, como un destacado rabino y una líder feminista musulmana; esto

sin duda comporta, para el futuro de las religiones y para la paz en el mundo, un signo palmario de esperanza, difícilmente concebible poco tiempo ha.

Una tarea grata a los entendidos de las distintas religiones es ahora el desarrollo del *Proyecto de una Ética Mundial* desde sus respectivas religiones, poniendo de manifiesto tres cuestiones:

- hasta qué punto la Declaración hacia una Ética Mundial se funda en sus respectivas tradiciones;
- en qué medida la propia tradición coincide con otras tradiciones éticas;
- qué de peculiar, de específico, de especial, puede aportar la propia tradición a esta ética.

No es preciso repetir que la ética mundial no puede ni debe aspirar a ser una ideología mundial, o una religión mundial unitaria allende todas las religiones existentes, o una mezcla de todas ellas. Expresado todavía con mayor claridad: tampoco en un futuro la ética mundial sustituirá a la Torá judía, al Sermón del Monte de los cristianos, al Corán de los musulmanes, al Bhagavadgita de los hindúes, a los discursos de Buda o a las sentencias de Confucio. ¿Quién podría dar en la idea de desplazar a las distintas religiones de los fundamentos de su creer y de su vivir, de su pensar y actuar? Los textos sagrados brindan una ética máxima, por así decirlo; la Declaración de Ética Mundial sólo puede ofrecer una ética mínima. Lo cual no significa minimalismo ético. (¡Cuánto se habría ganado si una nueva generación de hombres llegase a realizar estos valores, pautas y actitudes primordiales, comunes!) Significa, antes bien, el mínimo ético que ya comparten las religiones del mundo y que es de esperar se amplíe y profundice en el curso del proceso de comunicación.

La cuestión de una ética mundial común no es sólo un problema de las religiones. *Es un desafío a la sociedad como un todo*, en una época en que el asesinato de un niño de dos años por otros dos de diez ha llevado a revistas como *Der Spiegel* a lamentar, en un titular, la crisis de orientación, más bien la «jungla de orientaciones» y la destabuización sin precedentes en la historia de la cultura. «La generación más joven tiene que convivir con una confusión axiológica cuyas dimensiones no deben subestimarse. Las pautas claras de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal, tal como las proporcionaban en los cincuenta y los sesenta los padres y la escuela, las iglesias y a veces los políticos, apenas son ya reconocibles para esta generación.»⁸

Y el editor del mayor semanario alemán, Theo Sommer, tras los múltiples escándalos en la política, la economía y los sindicatos, llama a la conciencia de los intelectuales: «También los intelectuales del país tienen sin duda que reflexionar. Muchos de ellos han predicado hasta el exceso la

autorrealización; han hecho burla de la virtud, del decoro, del buen estilo. Durante cierto tiempo han fomentado tanto la arbitrariedad posmoderna que, bajo la divisa "Todo vale", ya nada quedaba prohibido. La comunidad fue sacrificada en el altar de la sociedad, y en el baño ácido, corrosivo de la crítica, se disolvieron las pautas».⁹

Sin duda que esta crisis de orientación no es sólo problema de Europa, también lo es de América, y en especial del ámbito de la antigua Unión Soviética y de China. Es, pues, problema mundial.

¿Hay perspectivas de que esta declaración se haga realidad? Nadie lo sabe, obviamente. Sin embargo, ya es seguro tanto la conversión de *ética mundial* en un término programático como el hecho de que hay muchos hombres que profesan determinados principios comunes de una ética mundial. Es seguro también que la *declaración* en pro de una ética mundial no es todavía la *realización* de una ética mundial. Aquélla no puede ser fin, sino sólo medio para el fin. Y de cada uno dependerá lo que de ella se realice.

Pero un comienzo decidido sí ha tenido lugar. ¿Quién de nuestra generación confesará que hace 30 años pensaba como lo hace hoy acerca de la Naturaleza y de la conservación de las fuentes naturales de la vida, acerca de la paz y el desarme, acerca de la colaboración entre hombre y mujer? En estos tres ámbitos se ha producido un cambio completo en la mentalidad de la Humanidad, y este cambio se extiende cada vez más. ¿Por qué no ha de pasar algo semejante con una ética común a la Humanidad? ¿Acaso en 30 años no se pensará de modo enteramente distinto también acerca de la necesidad de una ética común a la Humanidad? ¡Ojalá pueda gozarlo la nueva generación de todas las religiones de la Tierra, que se sentirá con ello mejor orientada, con más coraje vital y, desde luego, con alegría más auténtica por la vida!

NOTAS

1. En colaboración con el teólogo protestante Jürgen Moltmann, yo preparaba para abril de 1990 un número de la revista internacional de Teología *Concilium*, dedicado a la temática: «Ética de las religiones mundiales y derechos humanos». El número debía contribuir a clarificar la problemática teórica.

2. Mohammed Arkoun (musulmán), Julia Ching (católica/confuciana), John Cobb (metodista), Khalid Duran (musulmán), Heinrich Fries (católico), Claude Geffré (católico), Irving Greenberg (judío), Norbert Greinacher (católico), Riffat Hassan (musulmán), Rivka Horwitz (judía), John Hick (presbiteriano), Gerfried Hunold (católico), Adel Houry (católico), Paul Knitter (católico), Karl-Josef Kuschel (católico), Pinchas Lapide (judío), Johannes Lähnemann (evangélico), Dietmar Mieth (católico), Paul Mojzes (metodista), Jürgen Moltmann (evangélico), Fathi Osman (musulmana), Raimon Panikkar (católico/hinduista/budista), Daniel Polish (judío), Rodolfo Stavenhagen (sociólogo), Theo Sundermeier (evangélico), Tu-Wei-Ming (confuciano). Cf. *Journal of Ecumenical Studies*, 28, 1 (1991); así como *Süddeutsche Zeitung*, 16-17 de noviembre, 1991.

3. Tomaron parte activa en las discusiones de Chicago: Jeffrey Carlson (De Paul University), Manfred Vogel (Northwestern University), Robert Marshall (Lutheran School of Theology at Chicago —LSTC—), Yoshiro Ishida (LSTC), Ilona Klemens (LSTC), James A. Sherer (LSTC), Ron Kidd (Institute for World Spirituality), David Breed (CPWR), Kyaw Than (LSTC), Tanveer Azmat (Islamic Research Foundation), Infan Ahmad Khan (American Islamic College), John Kaserow (Catholic Theological Union), William Schweiker (University of Chicago, Divinity School), Charles Strain (De Paul University), Mary R. Garrison (De Paul University). Se consultó, entre otros, a: Prof. David Tracy (University of Chicago, Divinity School), Prof. Robert Schreiter (Catholic Theological Union), Rabbi Herman Schaalman, Dr. Ghulam Haider Aasi, Dr. Chuen Phangcham, Dr. Richard Luecke; a Thomas Baima, delegado ecuménico de la archidiócesis de Chicago, y a muchos otros.

4. Hace tiempo que vengo reflexionando sobre los fundamentos de una ética humana. Vid. en especial: H. Küng, *Ser cristiano*, cap. D II, 1: «Normas de lo humano»; *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, cap. E II, 3: «La confianza radical, base de la ética»; cap. F IV, 4: «Consecuencias para la ética: autonomía de base teológica». En este libro se expone detalladamente cómo este punto de partida tiene poco que ver con la «teología natural», a la que temen, más que nadie, los teólogos protestantes de ascendencia barthiana.

5. Aquí pude recoger los puntos de partida de *Proyecto de una Ética Mundial* (cap. A V, 1: «Perspectivas éticas de las religiones mundiales»).

6. Cf. para esta difícil problemática, H. Küng (J. von Ess, H. von Stietencron y H. Bechert), *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el Islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid, 1987, cap. C III, 2: «El budismo, ¿ateo?».

7. Suscribían también el manifiesto el patriarca máximo del budismo camboyano Ven. Maha Ghosananda, el maestro zen Seung Sahn, el Ven. Abt Walpola Piyananda (budismo srilankés), el Rev. Chung Ok Lee (budismo coreano) y el profesor tailandés Chatsumarn Kabil-singh.

8. *Der Spiegel*, n.º 9 (1993).

9. *Die Zeit*, editorial (21-V-1993).