

RENOVA CIÓN

REVISTA MENSUAL TEOLÓGICA Y DE OPINIÓN

MONOGRÁFICO TEOLÓGICO

- Crisis de la religión a partir del pluralismo religioso
 - Exclusivismo, inclusivismo y pluralismo
 - Una nueva comprensión de la revelación
 - Desafío de la nueva cosmología
 - La Biblia tenía otra razón
- A los 500 años ya no es tiempo de reformas...
 - La inculturación ante los nuevos paradigmas
 - Otra espiritualidad es posible
 - La política, un problema también espiritual
- Desafíos de la Teología del Pluralismo a la fe tradicional
 - Pascua Cósmica Celebración del nuevo Universo
- El cristianismo y la verdad. Una nueva conversión: la epistemológica
 - También Yavé bajo el nuevo paradigma arqueológico-bíblico
 - ¿Qué espiritualidad promover?: La autoconciencia, lo autoconciencial

CRÉDITOS

Edita: Revista Renovación ©

Responsable de la edición: Emilio Lospitao

editorenovacion@gmail.com

Año 2019

UE

Web:

<https://revistarenovacion.wordpress.com>



PREFACIO

El presente volumen está formado por una selección de artículos del teólogo y biblista católico **José María Vigil**. Estos artículos fueron divulgados, además de en las plataformas digitales de donde fueron cogidos(*), en números consecutivos de la revista digital *Renovación*, de naturaleza plural, no adscrita a ninguna teología en particular, no denominacional y no lucrativa.

Este volumen, como todo cuanto edita la revista *Renovación*, se ofrece de manera totalmente gratuita, pero eso no significa que no valga nada. Todo cuesta dinero, los dispositivos informáticos, el servicio de Internet, sin contar con el tiempo del cual se dice metafóricamente que “es oro”. Lo realizamos de manera absolutamente vocacional creyendo que dará su fruto.

Y, por supuesto, en lo que nos toca, damos las gracias al autor de estos artículos, y a sus colaboradores, por el tiempo y la parte económica que les supone ponerlos al alcance de todos de manera altruista, algunos de los cuales fueron “liberados” de los libros de los que forman parte.

El Editor

Verano 2019

(*) Las fuentes de donde proceden los textos están incluidas en la cabecera de cada artículo

MONOGRÁFICO TEOLÓGICO

Artículos de José María Vigil



José María Vigil. Licenciado en teología por el Angélicum de Roma, licenciado en Psicología por la UCA de Managua, y doctor en Educación y Mediación Pedagógica por la Universidad La Salle de Costa Rica. Postdoctorado en Ciencias de la religión por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.

ÍNDICE

· Crisis de la religión a partir del pluralismo religioso.....	7
· Exclusivismo, inclusivismo y pluralismo.....	19
· Una nueva comprensión de la revelación	31
· Desafío de la nueva cosmología	37
· La Biblia tenía otra razón	47
· A los 500 años ya no es tiempo de reformas, sino de una gran ruptura radical.....	57
· La inculturación ante los nuevos paradigmas.....	65
· Otra espiritualidad es posible	71
· La política, un problema también espiritual	79
· Desafíos de la Teología del Pluralismo a la fe tradicional	89
· Pascua Cósmica Celebración del nuevo Universo	101
· El cristianismo y la verdad. Una nueva conversión: la epistemológica	111
· También Yavé bajo el nuevo paradigma arqueológico-bíblico	117
· ¿Qué espiritualidad promover?: La autoconciencia, lo autoconciencial.....	125

CRISIS DE LA RELIGIÓN A PARTIR DEL PLURALISMO RELIGIOSO

http://cetr.net/crisis_de_la_religion_a_partir_del_p/

Resumen

La «teología de las religiones», llamada hoy más comúnmente «teología del pluralismo religioso» –una de las más jóvenes, después de la teología de la liberación– en los últimos años se ha desarrollado de un modo notable y, sobre todo, en una forma desafiante, porque propone un «cambio de paradigma» que implica la necesidad de releer y reescribir toda la teología, como ya apuntara Paul Tillich hace cuarenta años. Concretamente propone abandonar el «inclusivismo» –oficial en la mayor parte de las Iglesias cristianas, especialmente en la Iglesia católica–, para pasar al «paradigma pluralista», que implica el reconocimiento de que las religiones son caminos de salvación procedentes directamente de Dios, autónomos, sin la mediación o reducción centralizadora del cristianismo, como ha sido la creencia constante –exclusivista o inclusivista– en dos milenios de cristianismo. Las implicaciones de este tránsito son revolucionarias, y conllevan la reinterpretación, la superación y en algunos casos el abandono, de afirmaciones, creencias y tal vez dogmas que habían sido contruidos desde el supuesto exclusivista del «extra Ecclesiam nulla salus».

El presente artículo hace una breve presentación concreta de los desafíos mayores o más llamativos que implica esta «teología pluralista»: el abandono de la valoración negativa del pluralismo, el reconocimiento del carácter «de derecho» (no sólo de facto) del pluralismo religioso y su inclusión en el plan de Dios, la aceptación de que todas las religiones son reveladas y verdaderas, la renuncia a la categoría de «Pueblo elegido», la reconsideración del dogma cristológico, el final de la «misión» clásica y el surgimiento de otro sentido para la misión...

Aunque muchos todavía la confunden con los temas del «diálogo interreligioso», esta teología no es para dialogar con nadie, sino «para dialogar con nosotros mismos» (un «diálogo intrarreligioso»). De nada servirá el diálogo ecuménico o misionero si vamos a él con las ideas preconcebidas de los tiempos exclusivistas o inclusivistas. Y esta «teología pluralista» dice que «viene para quedarse», aunque en las instancias oficiales de las Iglesias no parezca suscitar alegría su presencia.

Al final de su vida, el día 12 de octubre de 1965, Tillich pronunció una conferencia programática sobre el tema de «El significado de la historia de las religiones para la teología sistemática»[1]. Allí afirmó que le gustaría reescribir toda su teología desde la nueva perspectiva del diálogo de las religiones. No podía sa-

ber Tillich que aquélla era su última conferencia, y que vino a ser su testamento teológico, en el que vino a señalar proféticamente la visión de una nueva teología sistemática en el horizonte de las religiones del mundo, como una nueva tarea a ser realizada.

Yo suelo recordar que la Teología del Pluralismo (TP), como la Teología de la Liberación (TL) no es una teología sectorial (de genitivo, de la que el pluralismo sería su objeto

[1] J.C. BRAUER (hrsg.), The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian, en Geschichte der Religiosen Ideen, New York 1966.

material), sino que es teología fundamental (de ablativo, de la que el pluralismo es su objeto formal o pertinencia), por lo que la TP no tiene «un» contenido particular, propio, limitado, sectorial; su contenido es el contenido total de la teología, solo que enfocado, leído, releído desde esa concreta perspectiva.

Viene esto a cuento de señalar –ya de entrada, al comenzar este estudio- que el campo de la TP no es limitado, sino inabarcable. Los temas y aspectos que aquí podríamos abordar también lo son. Obviamente, deberemos autolimitarnos drásticamente.

El hecho del pluralismo religioso

Religiones, muchas religiones, las ha habido hace mucho tiempo, aunque no «desde siempre». Al menos hace 4500 años. Pero la situación histórica normal de la humanidad ha sido la del aislamiento. A pesar de que, a largo plazo, no ha cesado de haber grandes migraciones y viajeros excepcionales, la mayor parte de la humanidad vivía en su hábitat local determinado, con un radio de movimientos que no excedía unas pocas decenas de kilómetros. Las influencias lejanas existían, pero se daban por caminos y en formas que no se hacían tan visibles a las masas humanas en su vida ordinaria. Podemos decir que, en general, éstas vivían sumidas en un universo cultural y religioso homogéneo y estable, sin transformaciones perceptibles, experimentado como único y omnienglobante.

Hasta hace bien poco, la vida de las sociedades se ha caracterizado por esa homogeneidad y estabilidad local. Cada uno vive en su cultura y en su religión, y no tiene experiencia directa de otras culturas o religiones. La mayor parte de la generación adulta mayor actual ha vivido su infancia en esta situación, y puede dar testimonio de cómo las generaciones inmediatamente anteriores (nuestros abuelos y antecesores) generalmente no tuvieron contacto con otras culturas y religiones.

En tal situación social era posible vivir enteramente configurado por la propia cultura, de la que normalmente la religión era la columna vertebral, su sentido profundo existencial. La religión daba a las personas la fuente principal de conocimiento existencial y de valores humanos[2]. Las personas percibían el mundo y lo pensaban y lo sentían desde esa religión cuya tenida como «única».

La situación ha cambiado profundamente en los últimos tiempos. La mejora y el abaratamiento de los transportes y de las comunicaciones, el incremento masivo de las migraciones, el turismo, la interrelación creciente, los medios de comunicación social... han producido la «mundialización» de la sociedad actual, la integración de la humanidad en colectividades cada vez mayores y cada vez más interrelacionadas. El aislamiento, la homogeneidad, el desconocimiento de otros pueblos y culturas... han pasado a la historia. La pluralidad cultural y religiosa se ha hecho característica de las sociedades actuales. Cada vez más el hombre y la mujer de la actualidad están experimentando la convivencia plural.

Los efectos de la vecindad religiosa plural

«Quien solo conoce una, no conoce ninguna»[3]. Goethe lo decía de las lenguas, y actualmente se suele decir sobre todo aplicándolo a las religiones. Uno conoce mucho mejor su lengua, cuando incursiona en el conocimiento y el estudio de otras. Porque su lengua materna, aunque uno la domina perfectamente, la aprendió de un modo reflejo y automático, en una edad muy temprana, y sin hacerse consciente explícitamente de sus estructuras –sobre todo de la arbitrariedad y contingencia de las mismas-. solo cuando uno se adentra en el conocimiento de la estructura y las características de otras lenguas está en capacidad a hacer un juicio sobre su propia lengua y dar razón de ella con conocimiento de causa.

Lo mismo pasa con la religión. Cuando se ha nacido y crecido en el ámbito de una única religión, sin presencia ninguna de otra, esa religión, asumida también de modo inconsciente y espontáneo desde la infancia, no deja hacerse cargo de muchas de sus perspectivas, y da lugar a espejismos que solo podrán confrontarse en la experiencia de otras religiones.

Además, es sabido que las religiones, tradicionalmente, sobre todo allí donde animan sociedades monorreligiosas, tienden a autoerigirse y autopresentarse como «la religión única y absoluta», ignorando la existencia de otras, y descalificándolas o condenándolas incluso. En

[2] VIGIL, J.M., ¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?, en ¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?, SEGUNDO ENCTR editorial, Barcelona 2005, págs. 235-264.

[3] F. M. MÜLLER, Introduction to the Science of Religions, Londres 1873, p. 16.

este contexto, es evidente que la experiencia del pluralismo religioso es, para quien estuvo siempre en un ambiente monorreligioso, una experiencia realmente transformadora de su percepción de la religión, y por eso mismo, transformadora de su vida, lo que puede conllevar, lógicamente, una crisis, a veces profunda.

Pero esto no ocurre solo con las personas individuales. Ocurre también con los grupos humanos, con los colectivos religiosos, con las sociedades, con las religiones. La actual situación social de pluralismo religioso es una situación históricamente inédita, nueva para la mayor parte de las religiones. Todo su capital simbólico fue construido en aquel antiguo y milenarismo ambiente de homogeneidad y unicidad. Por eso, los supuestos implícitos, las referencias que transpiran todos sus símbolos y afirmaciones clásicas, chocan con la situación y chirrían frente a las percepciones actuales.

Vamos a tratar de referirnos sucintamente a los desafíos que esta situación comporta, a las transformaciones que ha sufrido o está sufriendo concretamente la religión cristiana como efecto de esta nueva situación histórica de pluralidad religiosa. Esos desafíos y transformaciones son afrontados reflexivamente y tematizados por la teología del pluralismo religioso. De hecho, pues, lo que vamos a hacer es dar cuenta de los principales «puntos calientes» que se van acumulando en la «teología de las religiones» en las últimas décadas.

• **Estamos pasando de un pluralismo negado y tenido como negativo a un pluralismo aceptado y apreciado como positivo**

Generalmente, en la situación monocultural y monorreligiosa clásica, las religiones –y el cristianismo concretamente– han desconsiderado la pluralidad religiosa: las demás religiones no existen, o están demasiado lejos, o no sabemos decir nada de ellas, ni tampoco necesitamos considerarlas. Prácticamente, la vida del creyente no se veía nunca en la necesidad de referirse a las otras religiones, y la teología no incluyó nunca una rama, ni siquiera un apartado, que tuviera en cuenta o que estudiara el sentido que pudieran tener las demás religiones.

Cuando la religión ha contemplado la existencia de las «otras religiones», la actitud más común ha sido la de considerarlas negativamen-

te: esas otras religiones son falsas, son un error, no son reveladas, son creaciones «simplemente humanas», son religiones «naturales», y por eso mismo, sin valor salvífico: no salvan. Todos estos supuestos avalan directamente la grandeza de la propia religión, que es «la» religión, o sea: la verdadera, la única querida por Dios, la revelada, la realmente salvadora, la que deberá salvar a la Humanidad entera...

El carácter plurirreligioso que las sociedades modernas han adquirido tan intensamente ha producido y sigue propiciando una transformación de la mentalidad social en este punto, lo que produce una transformación teológica (ésta ha sido la causa del surgimiento y el desarrollo de la nueva «teología de las religiones»): la pluralidad religiosa comienza a ser un dato evidente de la realidad (ya no es posible seguir ignorándola o no planteándosela), y deja de verse como algo negativo, para pasar a ser algo natural, lógico (forma parte de la identidad de cada pueblo y de cada cultura), por lo cual pasa a ser algo tolerado, consentido, reconocido y hasta considerado positivo (es parte de la riqueza y variedad [4] del patrimonio de la Humanidad). Como efecto de todas estas transformaciones en la forma de percibirlo, este pluralismo comienza a ser visto también como algo querido por Dios (se pasa así de un «pluralismo de hecho» a un «pluralismo de principio»).

Para las religiones, individualmente tomadas, este cambio significa un vuelco total: durante la casi totalidad de su existencia estuvieron afirmando su exclusividad y unicidad; el cristianismo por ejemplo, no hace todavía 50 años que superó parcialmente el exclusivismo con la aceptación del inclusivismo; pasar ahora al paradigma del pluralismo se le antoja ser un cambio muy radical, con razón.

[4] Si en otro tiempo la diversidad era tenida como una deficiencia o algo negativo, porque la Verdad y la Unidad se consideraban convertibles (Unum et Bonum), hoy la sensibilidad dominante es, cada vez más, la contraria: es tolerable y deseable la diferencia, es preferible la variedad al uniformismo, es mejor el pluralismo que el exclusivismo. Y si es positivo y es mejor que su contrario, tiene que entrar en lo que podríamos llamar «planos de Dios». El panorama de un mundo convertido a una sola religión («un solo rebaño y un solo pastor») hoy parece una posibilidad descartada, fuera de las posibilidades reales hacia las que se encamina la historia. Pero es que además ya no es considerada deseable, ni parece plausible comprenderla como supuesta «voluntad de Dios».

Para una religión, aceptar la bondad del pluralismo religioso, es tanto como aceptar un cambio de estatuto ontológico: aceptar dejar de ser «la» religión, para convertirse en «una» religión más. Se acabó ante sus propios fieles aquel estatuto privilegiado de unicidad y absolutidad. Desde la nueva visión pluralista, todas las religiones son valiosas, queridas por Dios, y por tanto, verdaderas, salvíficas... aunque a continuación tendremos que reconocer que todas son, también, limitadas, necesitadas de complementación...

Este cambio tan profundo –no dudamos que puede ser considerado una verdadera «conversión»- muchas religiones no lo han asumido todavía, y les crea una verdadera crisis el afrontarlo. La oficialidad católica, por ejemplo, está todavía enquistada en su rechazo a esta nueva visión: no puede aceptarlo[5]. En las sociedades de tradición católica mayoritaria y oficialmente reconocida, esta transformación está costando a la Iglesia oficial una grave crisis de inadaptación a la evolución social: se siente destronada, despojada de sus privilegios, despreciada, agredida... Los cristianos que viven en contacto profundo con la sociedad y su comunicación constante, no tienen tanta dificultad en aceptar un modo de ver que se impone por su obviedad, lenta pero inexorablemente. En el mundo de la teología, solo algunos círculos minoritarios están comenzando a aceptar esta nueva visión, y solo ellos están capacitados para ayudar al pueblo cristiano a adaptarse a la nueva situación actual, para asimilar el cambio y superar sanamente la crisis, sin vivir a la defensiva o en la esquizofrenia, ni refugiarse mentalmente en el pasado.

• **De una Revelación considerada exterior y casi mágica, a una comprensión más integral de la misma**

El concepto de «revelación» es un concepto central en la religión, porque ésta se presenta a sí misma como revelada. Y el concepto clásico de revelación, del que depende el concepto popular tradicional, adolece de grandes problemas que hoy, con la perspectiva comparativa que da el pluralismo religioso, aparecen más claros y más accesibles que nunca.

Las religiones han presentado la autoría divina de la revelación de una forma extremosa:

[5] La Dominus Iesus, por ejemplo, niega explícitamente el «pluralismo de derecho o de principio»: número 4.

Dios directamente es el que habla y se comunica, él exclusivamente, sin intervención de los seres humanos, con un mensaje a veces literalmente venido de lo alto, caído del cielo, hasta «dictado» por Dios. En ocasiones la revelación llega a asumir un carácter mágico y fetichista: creemos escuchar directamente la palabra de Dios proclamada en la oración, o tocar el libro santo de sus palabras, o esgrimimos como «palabra de Dios» frases sacadas de su contexto como respuestas autosuficientes (casi «arrojadizas») para los problemas humanos...

La autoridad divina que da la revelación viene a ser el gran obstáculo para la renovación de la mentalidad religiosa. Todo lo que clásicamente hemos pensado y practicado en nuestra religión, ha sido revelado por Dios -se dice-; todo es voluntad revelada de Dios, y por tanto es intocable, e irreformable. Toda renovación del pensamiento religioso en general, y teológico en particular, queda bloqueada por esa perspectiva «fundamentalista» que secuestra cualquier idea religiosa (que es nuestra, producida por los humanos), la atribuye a Dios, y con ello la introduce en el campo de lo divino. A partir de ese momento esa afirmación se torna indiscutible, inmutable e irreformable. El problema teórico subyacente a la teología de la revelación es el «fundamentalismo».

Hoy, sin embargo, la experiencia de la pluralidad de las religiones introduce la posibilidad del estudio comparativo. Afortunadamente, los estudios histórico-críticos, introducidos en el ámbito cristiano por el protestantismo, se han extendido a todo el cristianismo cultivado, y han propiciado una inteligencia más adecuada del concepto de revelación. Vemos ahora la revelación como un proceso humano, y por tanto, dentro de la sociedad y de la historia humanas. La revelación no cae del cielo, hecha; no es un oráculo. Es un proceso, una evolución y maduración de la experiencia religiosa de un pueblo, que se materializa finalmente en una expresión primero oral y después escrita. Y es una experiencia que se da en todos los pueblos, como nos muestra la realidad del pluralismo religioso. Todas las religiones son «reveladas»; ya no es posible sostener aquella distinción clásica entre religiones «naturales» y religiones «reveladas». Las religiones son experiencias y corrientes humanas en las que se condensa y densifica esa experiencia religiosa humana general.

A nuestro juicio, desde este nuevo abordaje del concepto de revelación entra particularmente en crisis el concepto clásico de «religiones del libro»: puede admitirse como concepto útil en el campo de la historia de las religiones, pero no se puede admitir ya como realidad religiosa válida para la actualidad. Desde una mentalidad abierta no es posible ya hoy día una religión «del libro». Eso sería fundamentalismo. Desde lo que hoy experimentamos que la religión y la revelación son, éstas no pueden identificarse con un «libro».

Aunque la revisión y renovación del concepto de revelación a las que nos referimos se sustenta por sí misma tanto en bases antropológicas, como filosóficas y hasta teológicas [6], una de sus causas próximas es la experiencia del pluralismo religioso. La comparación vivida de las religiones, de sus ritos y de sus dogmas, y sobre todo de sus «revelaciones», arroja inquietudes, sospechas[7], evidencias... que, debidamente estudiadas con sentido crítico, llevan a las personas religiosas abiertas, a esa nueva comprensión más humana de la llamada «revelación»[8]. No se puede creer en la Biblia –o en la Torá, o en el Corán– de la misma manera, antes que después de tener acceso libre y fácil a las Escrituras Sagradas de otras muchas religiones aparte de la propia.

Es bueno caer en la cuenta de que esta transformación del concepto de «revelación» es como la puerta que abre el acceso a todo el resto de transformaciones, y esto es así porque la «revelación divina» es precisamente como la clave –realmente «la llave»– que abre y cierra y sujeta y bloquea todas las demás afirmaciones, al fundamentarlas como «revelación de Dios». Afirmaciones, creencias, relatos, ritos, supuestos... creados por el ser humano, producidos por la experiencia religiosa milenaria de un

pueblo, por un mecanismo perfectamente conocido y perfectamente normal, resultan sacralizados, es decir, pasan a ser atribuidos a la divinidad: es ella quien nos dice que las cosas son así, o quien expresa ahí su voluntad. A partir de ese momento las personas, los grupos, los pueblos, se sienten incapaces no solo de alterar lo más mínimo esas creaciones suyas ahora tenidas por divinas, sino incluso de convertirlas en objeto de su reflexión o de someterlas a crítica. El mayor y el definitivo obstáculo que muchas personas y grupos aducen frente a la teología del pluralismo y a toda la renovación religiosa que la TPR plantea, es precisamente ésa[9]: no se podría tocar nada de lo que la TPR propone releer, porque es Dios mismo (o la Biblia) quien nos lo ha revelado. La relectura o reinterpretación del concepto de revelación funge como un desbloqueador de muchas otras afirmaciones o posiciones que, ulteriormente, también pueden transformarse y evolucionar, tanto en la persona como en la religión.

• De un creerse «el pueblo elegido» a la aceptación de que no hay elegidos

En las condiciones clásicas de la situación de la especie humana, la religión ha sido la columna vertebral y la sustancia misma de la cultura de los pueblos. De nuestros indígenas americanos los primeros antropólogos estaban extrañados de que no les encontraban «religión» explícita[10]... La moderna antropología acabó reconociendo que en los indígenas americanos todo era religión: el trabajo, la danza, el canto, el sexo, la alimentación... la vida entera[11]. Entre los teólogos, Paul Tillich lo diría más tarde: la cultura es la forma de la religión, pero ésta es la sustancia de la cultura[12]. La identidad de los pueblos ha sido milenariamente una identidad religiosa: han sido «el pueblo creado y querido por

[6] Una excelente exposición de esta nueva visión puede encontrarse en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

[7] Cfr. El capítulo de la «hermenéutica de la sospecha», en J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, El Almendro, Córdoba 2005, págs. 41ss.

[8] Soy de la opinión de que, dada la transformación de perspectiva que hemos experimentado, la realidad que tradicionalmente hemos llamado «revelación» debe ser denominada con otro vocablo más pertinentemente esencial. Sólo hasta cierto punto es verdad que *ce nomíni-bus non est quaestio*. La palabra «revelación» evoca espontánea e inevitablemente un sentido que hoy vela más que revela el verdadero sentido de lo que es lo que clásicamente se llamó revelación, tal como hoy lo vemos. Lo mismo ocurre con otras palabras, como «fe», «cielo»...

[9] KNITTER, P., Hans Küng's Theological Rubicon, en SWIDLER, Leonard (Ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 227

[10] Es curioso que al mismo Cristóbal COLÓN ya le pareció notarlo el mismo 12 de octubre de 1492, en su primer desembarco en Abya Yala. «Creo que fácilmente se harían cristianos, que me pareció que ninguna "secta" tenían», escribe en su diario. Cfr. Agenda Latinoamericana'1992, pág. 151; <http://agenda.latinoamericana.org/archivo>

[11] «La vida era mi culto», dirá el indio en la Misa da Terra sem males, de Pedro CASALDÁLIGA, en el acto penitencial.

[12] MARDONES, J.M., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 40.

Dios», y por eso, el pueblo «escogido» entre todos los demás.

Piénsese en lo que esto significa también, no en pueblos indígenas, cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos, sino en pueblos nuevos como el estadounidense, que a pesar de ello se sienten pueblo formado por Dios mismo como «el Nuevo Israel», la «Nueva Jerusalén», la «ciudad sobre la colina» que iluminará a todas las naciones y las conducirá hacia el progreso, la democracia y la libertad[13]... O para los países de larga tradición católica, convencidos de ser los depositarios de la verdad salvadora, con la misión universal de predicarla a todo el mundo y reducir la diversidad religiosa a la unidad de «un solo pueblo y un solo pastor»...

En la actual situación de pluralismo y de transformación de la teología de las religiones, la categoría misma de «pueblo elegido» pierde plausibilidad hasta el punto de hacerse no solo increíble, sino –para algunos oídos- casi ridícula. Hoy ya no es concebible que exista un Dios vinculado a una raza o una cultura, que la elige mientras deja en el abandono o en la penumbra [14] a los demás pueblos sobre la faz de la tierra.

La renuncia a la doctrina y a la conciencia del «exclusivismo» [15] es algo que ya no nos sorprende ni asusta, porque aunque fue una doctrina vivida, creída, profesada y confesada con máxima intolerancia (ejecuciones de la Inquisición) y suprema generosidad (mártires confesantes) durante la mayor parte de la historia del cristianismo, hoy ya fue abandonada y oficialmente negada, y ha sido digerida y olvidada. La renuncia a la doctrina y a la conciencia de la «elección», por el contrario, ofrece una gran resistencia todavía hoy. Si bien no resulta agradable ni resuena bien su proclamación en un ámbito internacional o mundial, en el pequeño círculo de la liturgia comunitaria se si-

[13] Véase la abundantísima literatura existente respecto a los orígenes fundadores del Pueblo de EEUU y su «Destino Manifiesto» (Manifest Destiny) en internet (Google por ejemplo).

[14] «Yaciendo en tinieblas y en sobras de muerte», como dice el salmo 106 (v. 10), que los papas y la Iglesia católica en general ha aplicado a los pueblos «infieltes», «paganos», o sea, a los simplemente «otros», no cristianos. Por ejemplo, Maximum Illud, 7 (Benedicto XV, 1919); Evangelii Praecones 228 (Pío XII 1951)...

[15] «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

[16] Véase el misal romano, empapado de principio a fin del supuesto de la «elección».

que desconociendo olímpicamente su crisis [16]. Es obvia y a la vez profética la propuesta de Andrés Torres Queiruga de proponer explícitamente la «renuncia al concepto de elección»[17].

Ahora bien, es conocida y muy estudiada la crisis psicológica de «destronamiento» que conlleva el nacimiento de un nuevo hermanito, para el niño o niña que se sentía hasta entonces el centro del afecto de sus padres. Una crisis semejante están llamadas a vivir las religiones que tienen que aceptar que ya no es posible seguir considerándose «el» pueblo de Dios [18], los elegidos por Dios para formar parte de la religión creada por Dios para ser la portadora de la verdad y la salvación a todos los demás pueblos y religiones... de la tierra (o quizá del cosmos).

Renunciar a la categoría de elección no es renunciar a una categoría teórica que no nos afecte, sino, muy al contrario, significa afectar a nuestro propio estatuto ontológico: dejamos de «ser» los elegidos. Es una auténtica conversión, una metanoia, que obligará –una vez más- a hacer una relectura de todo nuestro patrimonio simbólico. Tal vez deberemos decir lo mismo, pero ahora desde otro «lugar teológico»: ya no desde el sentirse elegidos, desde el escenario, sino desde abajo, desde el patio de butacas. Es el desafío de una verdadera conversión.

Es fácil enunciar todo esto así, lacónicamente, pero es necesario hacerse consciente de la crisis de humildad, de destronamiento, de desabsolutización, de «sana aceptación de la relatividad» de muchas cosas que se consideraron absolutas milenariamente... A nadie se le escapará que estamos hablando de una crisis seria, profunda, epocal... que la experiencia del pluralismo provoca en las religiones.

• Un reencuentro con el Jesús histórico de vuelta del Cristo de la fe

[17] Joaquín GOMIS (org.), Vaticano III . Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas, capítulo «El diálogo de las religiones en el mundo actual», Desclée, Bilbao 2001, pág. 70ss.

[18] Apenas hace 40 años que en el catolicismo recuperamos la olvidada y bíblica expresión de «Pueblo de Dios», en el luminoso capítulo segundo de la *Lumen Gentium*, y no se nos ocurrió entonces, ni por un momento, pensar que no somos «el» Pueblo de Dios, «el único», sino «un» pueblo de Dios...

La cristología es, dentro del cristianismo, el *punctum dolens* de los desafíos teológicos que la nueva situación de pluralismo de principio conlleva. La visión clásica tradicional (el exclusivismo) y la visión reciente, actual (el inclusivismo) se fundamentan ambas en el dogma cristológico clásico, destacando la unicidad y absolutividad de Jesucristo como la pieza esencial, central e intocable del edificio del cristianismo. Se ha dicho con frecuencia, con mucha razón, que los cuatro grandes concilios -llamados «ecuménicos»- de la antigüedad sustituyeron en la Iglesia cristiana a los cuatro evangelios... Hoy, afortunadamente, hace tiempo que recuperamos los evangelios, pero el constructo teológico cristológico que en cierto sentido los sustituyó sigue ocupando el centro del cristianismo como un enclave de fundamentalismo que se resiste a su estudio y reinterpretación, y mucho más a su reformulación. Pero esta pieza esencial e intocable del cristianismo es la que está crujiendo presionada por la nueva presencia del pluralismo religioso y la transformación de perspectivas teológicas a las que nos estamos refiriendo.

Es este el punto más sensible, porque es un elemento que ha sido considerado, sencillamente, el elemento «esencial»: la identidad cristiana se ha hecho depender tradicionalmente de la afirmación íntegra y literal del dogma cristológico en todos sus elementos. Es cristiano quien lo acepta indiscutidamente. No es cristiano quien pone en duda o reinterpreta cualquiera de sus elementos. Quien reinterpreta el dogma cristológico no es ya cristiano[19]; está fuera del cristianismo. O tal vez está «más allá», tal vez es «poscristiano»: ha dejado de ser cristiano...

¿Cuáles son los elementos principales del dogma cristológico que sufren ese efecto de presión que ejerce el pluralismo religioso, y que se ven abocados hacia una reconsideración teológica?

En primer lugar, está bajo una fuerte presión el **inclusivismo cristocéntrico** (visión en la cual Cristo es el centro decisivamente único de la salvación de la humanidad, y aunque se dan elementos salvíficos en otras religiones, no son sino presencias de la misma y única salvación

[19] Recuérdese que fue ya el propio Concilio de Calcedonia el que prohibió reformular, reinterpretar, expresar de otra manera las fórmulas dogmáticas conciliares, ni aun con la mejor de las intenciones (catequéticas, teológicas, pastorales...).

ganada por Jesucristo). Prácticamente, la mayor parte de las Iglesias cristianas han evolucionado en el último medio siglo, a partir de la multiseular tradición exclusivista (la que decía «fuera de la iglesia no hay salvación»), hacia el inclusivismo. Hoy, la pluralidad multirreligiosa pide dar un nuevo paso adelante, hacia una posición teológica más consecuente, el «pluralismo» (por contraposición al exclusivismo y al inclusivismo), a saber, admitir que la Salvación no solo se da fuera y más allá del cristianismo, sino que pueda darse separadamente de Cristo y su mediación, procediendo directamente de Dios. Cristo sería único -a su manera- y absoluto dentro del cristianismo, pero no constitutivo o normativo universalmente. Esta posición escandaliza a los inclusivistas acérrimos -que a nivel profundo son, claro está, partidarios de un exclusivismo crítico-, pero hay que recordar que no es cierto que en el ensalzar a Cristo no hay límite posible: «En nuestra teología puede haber, como recordó a menudo Congar, un cristocentrismo que no es cristiano. Quién sabe si no es también uno de los sentidos del secreto mesiánico. Cualquier cristianismo que absolutice al cristianismo (incluso a Cristo) y su revelación, sería idolatría»[20].

Dado el «exagerado cristocentrismo de la teología occidental»[21] este punto suscita una excitada hipersensibilidad por parte de ese exaltado cristiano que todos llevamos dentro. La confesión de amor a Jesucristo de Dows-toiewski[22], tan apasionada como irracional, no es el mejor modelo para este momento.

En segundo lugar, el gran «relato» de la encarnación. John HICK, presbiteriano, a partir de su propia experiencia religiosa de entrega a Jesucristo y de su experiencia de pluralidad religiosa en los barrios de su ciudad Birmingham, comenzó a cuestionarse el relato mismo de la encarnación. Sus estudios y reflexiones le llevaron a la publicación de un primer libro, *The Myth of God Incarnate*, en 1977, que causó un profundo shock en las Iglesias de Inglaterra y

[20] GESCHÉ, A., «O cristianismo e as outras religiões», en TEIXEIRA, Diálogo de pássaros, Paulinas, São Paulo 1993, pág. 56-57.

[21] Jon SOBRINO, Jesucristo liberador, I, UCA Editores, San Salvador 1991, pág. 22

[22] «Si alguien me demostrase que Cristo no está en la verdad y que estuviera matemáticamente probado que la verdad no está en Cristo, preferiría, con todo, quedarme con Cristo que con la verdad»: Correspondence I, Paris 1961, pág. 157, en carta a la baronesa von Wizine.

EEUU. Tras 25 años de debates y polémicas, ha ofrecido una posición final sobre el tema, en la cumbre de su vida, madurada y matizada, en el libro «La metáfora del Dios encarnado» (Abya Yala, colección «Tiempo axial», Quito 2004). En síntesis, Hick propone la reconsideración de la encarnación «como metáfora, no como metafísica; como poesía, no como prosa». Esto hay que completarlo con los estudios del origen mismo del dogma cristológico, con el desarrollo concreto de su construcción, para ver si se han dado saltos epistemológicos cualitativos indebidos, que no nos permitan instalarnos sobre una interpretación considerada como supuestamente eterna e irreformable.

En tercer lugar, convergentemente con los dos elementos anteriores, la expresión «Hijo de Dios» hace ya tiempo que está siendo reconsiderada. Estamos asumiendo el hecho llamativo antes nunca atendido de que el lector actual del Evangelio entiende la expresión «Hijo de Dios» en un sentido que no tuvo nunca en los evangelios sinópticos. En la mente del oyente actual, la expresión está ya «ocupada» por una determinada interpretación (la de «Hijo de Dios» como segunda persona de la Santísima Trinidad), que reviste a todos los textos evangélicos con una interpretación anacrónicamente forzada. Se hace necesario también aquí reexaminar el significado de la expresión. Pero revisar este significado, o resignificar la expresión, es tocar la pieza más sagrada y central del cristianismo. La condena, por parte de la iglesia Católica, del libro de Robert Haight (febrero de 2005, por el cardenal Ratzinger), que se centra precisamente en este tema, puede indicar lo altamente sensible que resulta.

Obviamente no podemos abordar aquí a fondo cada uno de estos problemas. Tratamos solo de presentarlos y plantearlos. Con lo dicho basta para observar que se trata de temas de alto calado, que necesitan un tratamiento cuidadoso, y, por eso mismo, detenido y dedicado.

Por otra parte, es obvio que son problemas que no tienen respuesta adecuada en este momento. Apenas están siendo planteados. Es tiempo de exploración todavía. Las respuestas definitivas tal vez tarden varias generaciones en ser encontradas. El cristianismo histórico se tomó tres siglos para elaborar su respuesta a la pregunta de Jesús: «¿Y ustedes quién dicen

que soy yo?». En esta nueva época histórica, tal vez se necesiten también varias generaciones para que podamos elaborar nuestra respuesta.

Si Cristo es el centro del cristianismo, podemos decir que si modificamos la imagen o el «concepto» de Cristo, modificamos el cristianismo que en él se fundaría. Reconceptuar la cristología es mutar la identidad del cristianismo. ¿Nos encaminará esta reflexión hacia un cristianismo distinto, hacia un «postcristianismo»? En todo caso, sobre todo en el campo cristológico, la actitud teológica pluralista es anatematizada oficialmente como «identitariamente transgresora»: transgrede los límites tolerados, está en peligro de salirse de la identidad cristiana y dejar de ser cristiana. Es fácilmente imaginable la crisis que el afrontamiento de esta problemática teológica supone. Por lo demás, la crisis apenas está empezando.

• De una Iglesia “arca universal de salvación” a un replanteamiento de la eclesiología

La teología de la liberación ya planteó la necesidad y la realidad de una «nueva eclesialidad»[23]... Desde su lectura histórica de la realidad y desde su reinocentrismo[24], la eclesialidad clásica resultaba claramente insuficiente, deudora del eclesiocentrismo. Desde la espiritualidad de la liberación la Iglesia no podía seguir siendo lo que había sido: era preciso reinterpretarla y sobre todo revivenciarla.

Paralelamente, el cambio de paradigma que conlleva el pluralismo religioso provoca también la necesidad de otra nueva eclesialidad. Si nuestra religión no es «la» religión sino «una» religión, si todas las religiones son verdaderas, si en cada una de ellas los seres humanos podemos vivenciar la salvación, nuestra Iglesia concreta ya no puede ser tenida como «el arca universal de salvación», sino como un instrumento, no el único, uno entre muchos, no imprescindible, no central... Un buen fundamento para este nuevo planteamiento ya lo había adelantado en Vaticano II,

[23] CASALDÁLIGA-VIGIL, Espiritualidad de la liberación, 1992, parte III, apartado «Nueva eclesialidad». Diecinueve ediciones distintas, en 4 idiomas. Disponible en servicioskoinonia.org/biblioteca

[24] Véase lo que a mi juicio constituye el paradigma central de la teología y la espiritualidad de la liberación, en ¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?, en RELaT 193: <http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm>

cuando definió a la Iglesia como «germen del Reino»[25] , no como «el» germen del Reino. El centro, el objetivo, el absoluto, es el Reino, y éste vemos que tiene muchos caminos: no solo el camino de nuestra Iglesia, sino el de muchas religiones, incluso el de la ética laica (Mt 25, 31ss)...

Para una visión pluralista la nueva eclesialidad es más humilde, más de servicio al Reino, más «una entre muchas»... Muchas Iglesias podrán hacer una reconversión a esta nueva eclesialidad derivada de la situación de pluralidad religiosa, pero, por ejemplo, para la Iglesia católica, que ha estado históricamente asentada en su trono de unicidad y de poder incluso social, la aceptación de esta nueva eclesialidad comporta una crisis realmente dura y difícil. También aquí: una profunda conversión.

Hay que señalar que las dificultades especiales que la oficialidad católica tiene para con esta «conversión eclesiológica» no provienen directamente de la confrontación con las exigencias del paradigma pluralista, sino con los atrasos acumulados por la no aceptación de los replanteamientos eclesiológicos derivados del paradigma liberador, sobre todo de la necesaria superación del eclesiocentrismo en pro del reinocentrismo. La doctrina oficial tiene dificultades al parecer insuperables en el reconocimiento de la evidencia histórica del eclesiocentrismo [26], y en la aceptación no solo práctica sino teórica incluso de la primacía absoluta del reinocentrismo, que se sigue evidenciando como la gran revolución copernicana eclesiológica de todos los tiempos, propuesta y madurada fundamentalmente por la teología y la espiritualidad de la liberación [27]. Las nuevas perspectivas del paradigma pluralista no son más que nuevas exigencias acumuladas, que agravan la gravedad del atraso histórico [28] que arrastramos.

[25] Lumen Gentium 5.

[26] La Dominus Iesus, sólo llega a referirse a «un supuesto eclesiocentrismo del pasado», puesto en boca de otros y dubitativamente...: número 19.

[27] Véase una amplia exposición en CASALDÁLIGA-VIGIL, *ibid.*, parte III, apartado «Reinocentrismo».

[28] Quisiéramos creer que en este campo no se va a cumplir la ley histórica de atraso de la Iglesia, que J.I. GONZÁLEZ FAUS ha creído poder establecer en «dos siglos y medio»: Autoridad de la verdad, Herder, Barcelona 1996, pág. 109.

• La crisis de la misión clásica

Decía san Agustín que «non progredi, regredi est», no avanzar es retroceder. Los cristianos somos actualmente un tercio de la humanidad, unos 2000 millones. Por crecimiento vegetativo, el cristianismo sigue aumentando en números absolutos, pero en números relativos decrece. Hace un siglo el cristianismo estaba convencido de que un renovado esfuerzo misionero iba a resultar prácticamente en la conversión de la totalidad del planeta a Cristo en el plazo de tres o cuatro décadas. El siglo XX se ha encargado de mostrar la inviabilidad de aquella perspectiva. En el transcurso de ese siglo pasó la humanidad de 1619 millones de habitantes, a 6055 (casi cuatro veces más), mientras que los cristianos pasaron de ser el 34'5% a ser el 33%. Simultáneamente, los no creyentes (ateísmo, agnosticismo...) pasaron de 3 a 778 millones, es decir, del 0'2% al 12'7% (se multiplicaron por más de 60). En la actualidad, extrapolando las estadísticas sociométricas, no es previsible la conversión de la humanidad al cristianismo...

Pero un nuevo gran factor de crisis se suma a esta situación: la crisis de la misión, de sus fundamentos teológicos mismos, como efecto de la teología del pluralismo religioso, en la línea de lo que ya hemos dicho hasta aquí:

-si ahora pensamos que todas las religiones son verdaderas, ya no tiene sentido ir a predicar la nuestra como si las demás no sirvieran;

-si fuera de la Iglesia hay salvación, y la hay sobre todo en las demás religiones, ya no tiene sentido aquella misión clásica que creía que iba a llevar la salvación a los infieles;

-si Jesucristo no es el Salvador único, absoluto y normativo para todos los pueblos, aunque tenga mucho sentido el ir a difundir su conocimiento, ya no tiene el mismo sentido que tuvo hasta ahora;

-si que haya una única religión mundial ya no parece posible ni siquiera deseable [29], la «conversión de los pueblos a nuestra Sancta Fe Católica» deja de ser un objetivo proponible a la acción misionera, que debe pasar a te-

[29] J. HICK, *God has many names*, Westminster Press, Philadelphia 1982, p. 21, 27. Andrés TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 37.

ner un objetivo de diálogo, de intercambio y de mutuo enriquecimiento. La crisis que los misioneros tradicionales experimentaron cuando el Concilio Vaticano II admitió que fuera de la Iglesia había salvación, se reedita ahora por los citados temas de la cristología y eclesiología. La oficialidad de la Iglesia católica reacciona repitiendo intemperadamente que la misión misionera mantiene como siempre intacta su vigencia, sin aportar nada a la digestión de las dificultades y a la necesaria reinterpretación y reformulación. Si no atendemos a los problemas, estos se resolverán sin nosotros, tal vez en la dirección que no preveemos.

• La crisis de la moral

La virtud de la religión ha sido presentada clásicamente –por santo Tomás por ejemplo– como acogida de la relación con Dios, sumisión ante su voluntad de Dios, aceptación de la norma que Él propone. Sumisión, acogida, aceptación, obediencia, fidelidad. Esta concepción, asumida como práctica en una sociedad, aseguraba el control de la misma, su estabilidad, su norma. La religión ha sido de hecho el software solo de programación de las sociedades en lo que se refiere a sus valores más íntimos, que han sido presentados como valores venidos directamente de Dios (por tanto, valores absolutos, sagrados, indiscutibles, que exigen una sumisión absoluta). La sociedad ha sido en este sentido «heterónoma», con una heteronomía atribuida a Dios. La moral era así porque Dios mismo era así. El ser humano «ha sido criado para alabar y servir a Dios nuestro Señor, y mediante ello salvar su ánima».

La convivencia actual con otras religiones, y la inevitable comparación de valores e imperativos morales de cada una de ellas, hace comprender a la sociedad que la moral no proviene solo de Dios, sino que es también una construcción humana, cultural, contextual, en buena parte aleatoria, y, también, inconscientemente autónoma: somos nosotros mismos, los seres humanos, hemos creado nuestras propias normas, solo que lo hemos hecho por los procedimientos –que desconocemos– de la evolución de la sociedad, pero hemos finalmente atribuido a Dios nuestra propia creación, declarándola «revelada», y hemos acabado como «expropiados» de nuestra propia construcción, viviendo nuestra propia moral como una sumisión heterónoma a la supuesta voluntad de un Dios exterior que la habría dictado...

El pluralismo religioso no es solo el de las diversas religiones, sino el de la diversidad de posiciones que la misma religión ha ido acumulando a lo largo de su larga historia[30]. Opiniones e imperativos morales que en una época determinada son impuestas con fuerza y hasta con violencia, en otras épocas son olvidadas y hasta contradichas. Cuando el estudio y el conocimiento histórico se difunde entre los miembros de esa religión[31], éstos perciben que el pluralismo también es interno, dentro de la misma religión a lo largo de tiempo. Ese «pluralismo transversal a la historia» también desafía la visión de la religión –y de la moral en particular– que las personas tienen. Si unos preceptos morales afirmados en su momento con toda contundencia, cambiaron significativa o incluso radicalmente, los adeptos de esa religión toman conciencia de que también los preceptos hoy afirmados pueden cambiar; pese a la proclamada absolutez de los mismos, lo que las personas perciben es su relatividad histórica: la experiencia de ese «pluralismo» ha transformado también la mentalidad de los miembros de esa religión. Todo ello produce cada vez más, en la sociedad moderna, un desajuste no pequeño entre la moral oficial y la moral real asumida y aceptada por los miembros de una religión cuya oficialidad se niega a evolucionar.

La pluralidad de religiones, por la simple vía de la comparación, introduce la «hermenéutica de la sospecha», para desentrañar tantos influjos que han intervenido en la construcción de nuestra moral, que hoy, al descubrirse como construcción autónoma equivocadamente tenida como revelada, pierde la fuerza de la sacralidad divina de su origen, con la

[30] «Quien conoce bien la historia de los dogmas y de la teología moral, sabe que muchas cosas consideradas en el pasado como definitivamente establecidas y como doctrina indiscutible fueron posteriormente revisadas o sencillamente cayeron en el olvido. Y en el campo de la moral, el cambio es aún más significativo que en el campo de la dogmática». HAERING, B., *Está todo en juego*, Madrid 1995, pág. 111.

[31] «No fundo, há uma tomada de consciência de que o caráter absoluto da Igreja se desfaz a partir do fato mesmo de ela ter refeito no Concílio muitos de seus ensinamentos, costumes e práticas, tidos como irreformáveis e ter até confessado suas faltas e erros. Se os do passado foram reformados, os de hoje poderão sê-lo amanhã. Está criada a atitude de distância crítica e de certa relatividade em face dos ensinamentos e práticas atuais da Igreja. Nessa situação, o fiel recua ao arcano da própria consciência e liberdade, e já não espera de leis e normas externas a resposta a suas perguntas». LIBÂNIO, João Batista, *Igreja contemporânea. Encontro com a modernidade*, Loyola, São Paulo 2000, pág. 91.

que estaba investida. La religión -y lo que es peor, la sociedad misma- se queda sin la moral tradicional y sin su también tradicional divina fundamentación. La sociedad se queda a la intemperie en cuanto a valores axiológicos pre-determinados, y comprende que debe rehacerse y reconstruir su moral autónomamente. Estamos solos. No hay arriba un Dios exterior que nos haya dado una moral «revelada». Los defensores de las posturas de la religión tradicional interpretan esta situación como un caos ético, o como un intento de destruir moralmente tanto a la religión como a la sociedad. Esta crisis está generalizada en muchas sociedades actuales.

Concluyendo

Se podría enumerar muchos otros elementos de la crisis que estamos queriendo reflejar. Como comenzamos diciendo al principio, es toda la teología, toda la cosmovisión religiosa la que resulta afectada por este cambio de paradigma. Por eso resultaría imposible un abordaje completo del tema, o una enumeración exhaustiva de los principales elementos[32]. Por eso, concluyamos con unas breves anotaciones finales.

Aunque sea simultánea en el tiempo, esta crisis provocada por la asunción consciente del pluralismo religioso es independiente de la crisis de la religión por el cambio cultural producido por el fin de la edad agraria y el advenimiento de la «sociedad del conocimiento». Se desarrolla por otros caminos y con contenidos propios. Aunque la edad agraria se prolongara y la sociedad del conocimiento no adviniera, la crisis que el pluralismo religioso está produciendo en las religiones, seguiría dándose. Aunque los efectos se sumen y se fusionen, las causas originantes son distintas, aunque también se sumen y se entrelacen y con frecuencia sean difíciles de deslindar.

La situación mundial nueva de «mundialización», al provocar de una manera inédita el encuentro entre las religiones, crea un horizonte epistemológico nuevo, que les posibilita y les provoca a la reconceptuación de sí mismas, de cada una de ellas, y posibilita a nivel humano-científico una reconceptuación también de la religión en general, en sí misma.

Creo que es plausible pensar que algunas religiones van a afrontar este desafío y van a entrar poco a poco en una relectura de sí mismas. Como instituciones -como Iglesias en el caso de la religión cristiana-, les va a costar

mucho. A las personas, las comunidades y los teólogos más libres, no les va a ser tan difícil, pero también les va a costar un esfuerzo notable. Ese esfuerzo es uno de los factores importantes que hará avanzar la transformación social de la religión en el siglo XXI.

Es posible que este ambiente, esta nueva situación, propicie la aparición de una teología y quién sabe si también una religiosidad «más allá de las religiones» («postreligional», más que postreligiosa). Algunos la intuyen como una «world theology», una teología que ya no será ni cristiana ni musulmana, ni budista ni hinduista, sino todo ello a la vez y con ninguna de estas caracterizaciones en exclusiva. Estará ubicada en la perspectiva del *homo gnoscens*, que ya se siente más allá de la pertenencia a una «religión» de épocas superadas, pero que asume y se vale con libertad de las riquezas de sabiduría espiritual contenidas en todas ellas.

La crisis de la religión provocada por el pluralismo religioso es tanto teórica o teológica como muy práctica y experiencial. Se siente más en las regiones fuertemente interreligiosas, pero cada vez más va a sentirse un poco por igual en todas partes, en cuanto que los modernos medios de comunicación están haciendo presente el pluralismo religioso incluso en aquellas partes donde no ha penetrado físicamente.

En América Latina apenas está empezando a sentirse esta crisis, todavía de un modo no explícito, más bien reflejo, y suave, sin presión. Las quejas y llamadas de alerta de muchos responsables eclesiales respecto al retroceso del catolicismo en la región, por ejemplo, todavía no son capaces de relacionar estos signos con la descripción teológica de la crisis. Por su parte, en el mundo teológico latinoamericano apenas el cuerpo de teólogos está comenzando a confrontarse con la temática[33]. El tiempo juega a favor de esta evolución, que, sin duda, va a ser más rápida de lo que podemos prever. **R**

[32] Remito a mi citada obra, *Teología del pluralismo religioso*, en la que abordo de un modo sistemático toda esta problemática.

[33] La colección de libros que la ASETT, Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo ha programado y ya está adelantando en su publicación (en la «colección Tiempo axial», Editorial Abya Yala, Quito: latinoamericana.org/tiempoaxial) podría ser el signo más expresivo.

EXCLUSIVISMO, INCLUSIVISMO Y PLURALISMO

<http://servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/VigilTPRCap07.pdf>

1. Casi veinte siglos de EXCLUSIVISMO cristiano...

Hasta bien entrado el siglo XX, la posición teológica hegemónica en el cristianismo ha sido la del exclusivismo. Es cierto que en una historia tan dilatada en el tiempo y tan extensa en el espacio, no es difícil encontrar pensadores y corrientes eclesiales en los que asoman planteamientos de una concepción más amplia de la salvación [1]. Pero, aun con esas excepciones, el acento exclusivista puede ser señalado claramente como el que domina en esta historia con un peso explícito y oficial abrumador. Las excepciones solo confirman la regla, en este caso.

La expresión simbólica máxima de este exclusivismo la constituye la famosa sentencia «extra ecclesiam nulla salus» (fuera de la Iglesia no hay salvación). Atribuida por unos al pensador cristiano Orígenes, y por otros a san Cipriano, la formulación literal parece ser de Fulgencio, obispo de Ruspe, en el siglo VI, formulación que luego fue asumida por el concilio de Florencia en 1442 en su decreto para los Jacobitas, palabras que por su rotundidad y oficialidad merecen ser citadas aquí:

[1] Merecen especial mención Erasmo (1467-1536), Raimundo Lulio (1232-1316) y Nicolás de Cusa (1401-1464).

El Concilio de Florencia afirmó «firmemente creer, profesar y enseñar que ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia católica, no solo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna. Irán al fuego eterno que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Mt 25, 4), a menos que antes del término de su vida sean incorporados a la Iglesia... Nadie, por grandes que sean sus limosnas, o aunque derrame la sangre por Cristo, podrá salvarse si no permanece en el seno y en la unidad de la Iglesia Católica»[2].

En el catolicismo, la doctrina se mantuvo constantemente afirmada en el más alto nivel. Escuchémoslo de labios del Papa Pío IX (1846-1878) ya al final del siglo XIX:

«...esa impía y nociva idea: que el camino de la salvación eterna puede encontrarse en cualquier religión. Ciertamente debemos mantener que es parte de la fe que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia apostólico-romana, que es la única arca de salvación y que quien no entra en ella va a perecer en el diluvio. Pero, sin embargo, debemos de la misma

[2] *Sacrosanta Romana Ecclesia «firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos intra Catholicam Ecclesiam non existentes, non solum paganos, sed nec Judaeos, aut haereticos, atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes, sed in ignem aeternum ituros, qui paratus est diabolo, et Angelis eius...» (Denzinger 1351).*

manera defender como cierto que aquellos que se afanan en la ignorancia de la fe verdadera, si esa ignorancia es invencible, nunca serán acusados de ninguna culpa por esto ante los ojos del Señor»[3].

Para los católicos, la doctrina era, en definitiva, muy clara: en este mundo, solo la Iglesia católica ha sido instituida por Dios, por Dios mismo en persona, por medio de su Hijo, y solo ella es depositaria de la revelación y de la salvación; toda otra religión, o cualquiera de las ramas que se desgajan de la Iglesia católica están fuera de la verdad y de la salvación. Solo las personas que aceptan este designio salvífico y se adhieren a la Iglesia católica visible alcanzarán la salvación. De las personas que no formen parte de ella, solo aquellas a las que ello no pueda serles imputado culpablemente podrán salvarse. De ahí se sigue la urgencia de la acción misionera, para dar a conocer la voluntad salvífica de Dios y hacer posible que los que no la conocen puedan incorporarse a la Iglesia, única posibilidad de salvación. Por eso, en el campo católico, el exclusivismo, como paradigma de teología de las religiones, es equivalente al eclesiocentrismo: la Iglesia se convierte en mediación obligada de la salvación, en centro, en puerta de la misma.

En el **campo protestante** el exclusivismo adquiere una forma no «eclesiocéntrica», sino centrada en la «sola Fe, la sola Gracia, la sola Escritura». Fuera de ellas tampoco hay salvación.

Figura típica, símbolo importante de la posición protestante, es la de Karl Barth (1886–1968). Su posición se hizo célebre por su radicalismo teológico, a pesar de no ser del sector fundamentalista protestante. Barth concibe la «religión» como el esfuerzo que la humanidad hace para buscar a Dios, esfuerzo al que él contrapone radicalmente el hecho de la revelación, por el que Dios «sale gratuitamente al encuentro» de la humanidad. En la revelación, es Dios quien busca a la Humanidad. Esta distinción será la clave para Barth: las religiones –todas menos la bíblico-cristiana– son en definitiva un esfuerzo humano, un intento por captar la benevolencia de Dios, y por tanto, un deseo de «manipular a Dios». La religión, así entendida, es, pues, falta de fe, falta de confianza en Dios, querer dominar a Dios, algo pecaminoso en definitiva. La salvación viene únicamente por la entrega del ser humano

–mediante la fe– a la gracia que Dios mismo le ofrece en Jesucristo. Solo la aceptación de la gracia de Dios venida por Jesucristo puede salvar al ser humano[4]. Fuera del cristianismo, que es la religión perfecta, y la única verdadera, todo son tinieblas y lejanía de Dios.

La visión protestante del mundo era también profundamente pesimista. Todavía en 1960, en el *Congress on World Mission*, en Chicago, se declaraba: «En los años que han pasado desde de la guerra, más de mil millones de almas han pasado a la eternidad, y más de la mitad de ellas han ido al tormento del fuego infernal, sin siquiera haber oído hablar de Jesucristo: quién fue, por qué murió en la cruz del Calvario»[5].

Con palabras diferentes en el caso de los católicos (el celo por la salvación de las almas, el apostolado para la conversión de los pecadores, el afán misionero por traer a los infieles a la santa madre Iglesia...) una misma era la visión exclusivista de la salvación que ha dominado hegemónicamente en el cristianismo hasta mediados del siglo XX tanto en el campo católico como en el protestante.

Se trata de una posición teológica que hoy día ha sido prácticamente abandonada por el cristianismo como conjunto. Solo grupos fundamentalistas, algunos «nuevos movimientos religiosos» fanáticos y «sectas» religiosas marginales sostienen hoy una posición exclusivista. El cristianismo, mayoritariamente, abandonó esa posición para pasar al inclusivismo que veremos más adelante.

Reflexiones

Conviene que ponderemos con atención lo que ha significado el exclusivismo y cuál es su herencia para nosotros, por varias razones:

a) porque todo el capital simbólico cristiano que tenemos actualmente –heredad de la historia judeocristiana de más de tres milenios–, ha sido gestado y comprendido y asimilado en un ambiente de mentalidad exclusivista. El lenguaje, las referencias, los símbolos... rezuman inevitablemente exclusivismo, aunque por otra parte nos reconozcamos hoy en una

[3] Pío IX, *Singulari Quadam*, Acta Pii IX, III, p. 626.

[4] BARTH, K., *La revelación como abolición de la religión*, Madrid 1973.

[5] J.O. PERCY (ed.), *Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congress on World Mission*, Chicago 1960, p. 9, citado por John HICK, *God has Many names*, p. 30.

posición inclusivista. Esta es una de las «esquizofrenias» que se hace sentir con dolor y que requeriría una solución urgente.

b) Porque el cristianismo no puede no dar importancia al hecho macizo de que durante casi el 98% [6] de su existencia haya estado pensando y afirmando, formal y oficialmente, de un modo consciente, solemne, beligerante y hasta intolerante, que las demás religiones estaban fuera de salvación. No fue un pequeño error de cálculo, ni fue equivocación de un momento, ni la opinión de un sector minoritario, o un simple error en un campo de menor importancia... Fue un majestuoso error acerca de sí mismo y acerca de Dios mismo, que involucró a la Iglesia como conjunto y a sus órganos más altos de dirección, y de un modo sostenido; fue un error por el que anatematizamos a muchas personas y despreciamos a pueblos, culturas y religiones enteras. Es una irresponsabilidad considerarla una página de la historia de la que podamos desentendernos sin escrúpulos ni mayores consecuencias [7]. Casi veinte siglos afirmando solemnemente un error tan grave no nos permite ya seguir «pontificando» sobre la posición teórica que haya que mantener hoy día en una materia -teología de las religiones- en la que hasta hace apenas 50 años todavía hemos estado sosteniendo lo que hoy nos parece una «monstruosidad» [8]. La consideración y la ponderación de este hecho, como una sana actitud penitencial, tal vez nos dé un poco de la humildad necesaria y nos evite tropezar durante más siglos en la misma piedra. En esta materia, lo mejor que la Iglesia podría hacer es no pontificar nunca más.

2. Medio siglo de INCLUSIVISMO

Ya vimos anteriormente lo que significa el concepto del «inclusivismo». Sorprendentemente, fue la Iglesia católica la que dio el salto hacia él. Ello sucedió en el tiempo en torno al Concilio Vaticano II. Decimos «sorprendente-

mente» [9] porque, precisamente, era la Iglesia católica, dentro del cristianismo, la Iglesia rezagada en el campo de la actualización bíblica y teológica, en comparación con el tremendo esfuerzo de renovación que el protestantismo había desplegado ya con anterioridad.

Dos fueron en la iglesia católica las posiciones que prepararon el camino al Concilio Vaticano II: la teoría del cumplimiento y la de la presencia de Cristo en las religiones.

A) Teoría del «cumplimiento»

Se llama así porque sostiene que, para las religiones, el cristianismo viene a ser el «cumplimiento», es decir, su consumación, y, en este sentido, su acabamiento, su plenitud y, también, su superación.

La teoría del cumplimiento significa un cierto avance respecto al exclusivismo. Propone considerar que las religiones no cristianas no tienen capacidad salvífica por sí mismas, pues son religiones «naturales», obra del ser humano, que busca a Dios (pensamiento semejante al de K. Barth). Sin embargo, la salvación de Cristo llega a las personas que están en estas religiones porque Dios responde a las aspiraciones de los hombres y mujeres que le buscan con las mediaciones de que disponen. Sus religiones no cristianas no les salvarán, porque son religiones simplemente «naturales» [10], pero habrán cumplido su papel de ser una «preparación para el Evangelio» en la vida de estos hombres y mujeres. Ser «preparación evangélica» (no «camino de salvación») es el máximo valor que podemos reconocer a las religiones no cristianas, dice esta teoría del cumplimiento.

En esta corriente están, con diferentes matices, Jean Danielou, Henri de Lubac y Urs von Balthasar, teólogos del entorno preconiliar y conciliar [11].

[6] Eso es lo que significa una excepción de apenas 40 años en un conjunto de 2000 años de existencia.

[7] Así lo hace precisamente la Comisión teológica internacional de la Congregación para la doctrina de la fe del Vaticano -heredera ésta última de la Inquisición y del Santo Oficio-, en su declaración «El cristianismo y las religiones», de 1996, en su número 10. En sólo seis líneas de entre las 70 páginas, liquida el tema, diciendo simplemente que «fue fruto de un determinado sistema teológico o de una comprensión errada de la frase extra ecclesiam nulla salus». Con otras tres líneas en el no 70 la declara redimida: «ya no se encuentra en contradicción con la llamada de todos los hombres a la salvación».

[8] La palabra es de TORRES QUEIRUGA, en *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 4 y 7. Con otras palabras lo dice el título mismo del texto de Pedro CASALDÁLIGA en su colaboración en el libro *El Vaticano III (El Ciervo, Barcelona 2001, pág. 95): ¿Cómo hemos podido ser tan brutos durante siglos?*

[9] KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions, Orbis*, Maryknoll 2002, 63-64.

[10] Humanas, no divinas; elaboradas por el ser humano, no reveladas por Dios.

[11] Véase sus obras más representativas en la bibliografía de este capítulo.

Danielou, tal vez el teólogo más destacado de esta corriente, distingue netamente entre lo «natural y lo sobrenatural». Para él solo la religión cristiana es sobrenatural; las religiones no cristianas son naturales, y vienen a ser como un «antiguo testamento» o «prehistoria de salvación» para los hombres y mujeres que en ellas están, llamados por tanto a pasar al Nuevo Testamento de la religión sobrenatural que nos ha sido dada solamente en Cristo.

La teoría del cumplimiento es un planteamiento inclusivista que por una parte ya no lo centra todo en la pertenencia a la Iglesia, como la postura exclusivista clásica, ni valora negativamente las religiones no cristianas, como hacía K. Barth. A estas religiones se les reconoce ya un cierto valor positivo: un valor «natural» y un valor de «preparación para la llegada del Evangelio», aunque no se les reconoce un valor intrínseco de salvación, autónomo. Los adeptos de estas religiones –dice la teoría del acabamiento- se salvarán no por ellas, sino *a pesar de ellas*; se salvarán, en definitiva, *por Cristo*. A las religiones no cristianas se les reconoce pues un valor salvífico, pero se dice que ese valor salvífico es cristiano, es de Cristo, o sea: esas religiones no son independientes de Cristo, Cristo es quien actúa dentro de ellas. Con ello, hemos incluido a las religiones no cristianas dentro del cristianismo.

Esta teoría del cumplimiento, aunque rebasada en los desarrollos posteriores, tendrá eco en los documentos de Pablo VI e incluso en los de Juan Pablo II.

B) «Los cristianos anónimos»

Esta teoría, elaborada por Karl Rahner (1904-1984) significó un gran salto adelante, y es la que más influyó en el Concilio Vaticano II. Rahner afirma que las religiones no pueden ser consideradas simplemente como «naturales», sino que tienen valores salvíficos positivos, ya que por ellas de hecho la gracia de Cristo alcanza a sus miembros. Son también religiones sobrenaturales.

Rahner parte de una visión amplia de la historia de la salvación, que es coexistente y coextensa con la historia de la humanidad. No hay dos historias, sino que la acción salvadora de Dios en la historia la abarca toda. A nivel personal, la autocomunicación de Dios transforma al ser humano situándolo en una atmósfera existencial de Gracia. Todo ser humano hace de alguna manera una experiencia origi-

naria de Dios, aunque sea de una forma atemática y, tal vez, aparentemente arreligiosa. Todos los que aceptan libremente la oferta de autocomunicación de Dios mediante la fe, la esperanza o el amor, entran para Rahner en la categoría de «cristianos anónimos», categoría que se aplica tanto a los miembros de otras religiones cuanto a los ateos. La autocomunicación de Dios en Cristo puede estar siendo vivida por estas personas –más allá por tanto de los límites de la Iglesia-, de un modo no temático, lo que da origen a la expresión de «cristianos anónimos».

Se echa de ver fácilmente que este planteamiento supuso un avance notable. Era la primera vez que en el cristianismo se decía de un modo tan explícito y fundamentado que la gracia y el misterio de Cristo desbordaban enteramente la Iglesia. Era una visión llena de optimismo, frente al pesimismo de la visión exclusivista, siempre tacaña a la hora de plantearse el alcance de la Salvación.

El de Rahner es un inclusivismo cristocéntrico: toda la humanidad queda incluida en la salvación de Cristo. La Iglesia, las iglesias cristianas, son pequeñas y minoritarias en relación a la Humanidad, pero Cristo llena no solo la Iglesia, sino a todas las religiones. El cristianismo explícito es pequeño, pero el cristianismo implícito o «anónimo» es tan extenso como toda la Humanidad de buena voluntad que en su corazón está dispuesta a acoger la autodonación de Dios.

En el contexto de estas reflexiones es cuando se expresó lo que después se hizo casi un eslogan, que dice: el camino ordinario de salvación son las religiones no cristianas, mientras que la Iglesia sería el camino extraordinario de salvación[12]. Las religiones no cristianas serían el camino «ordinario», ordinario por mayoritario. Póngase esta visión en relación con el axioma exclusivista («fuera de la Iglesia no hay salvación»); ahora lo que se dice es que fuera de la Iglesia hay salvación, y hay más salvación –cuantitativamente- que dentro de ella, aunque cualitativamente la mediación más plena de la salvación pueda estar en la Iglesia cristiana.

Esta posición de Rahner fue aceptada por el Concilio Vaticano II, lo cual supuso un salto

[12] Aunque normalmente la expresión es atribuida tanto a Rahner como a Küng, parece que originalmente la expresión se debe a H.R.SCHLETTE, *Le religioni come tema della teologia*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 85-86

cualitativo, un salto muy importante hacia adelante. Por otra parte, dada la brevedad de su tiempo, el Concilio dejó sin dirimir aspectos dogmáticos importantes que hubieran merecido un discernimiento más afinado. Simplemente desbloqueó la rigidez del pensamiento anterior y abrió una puerta por la que se encaminó la nueva ruta de la reflexión teológica. Pero veamos más detenidamente:

El Concilio Vaticano II, en primer lugar, dejó de identificar a la Iglesia católica como la única corporificación de la «Iglesia de Cristo». Hasta el Concilio siempre se había dicho que la Iglesia de Cristo «es» la Iglesia Católica, y así lo decía el «esquema», el texto base propuesto a los padres conciliares, pero estos cambiaron expresamente el verbo y dejaron escrito que «la Iglesia de Cristo *subsiste en* la Iglesia católica»[13]. La evitación expresa de aquella identificación, así como la afirmación subsiguiente de que elementos de gracia y de santidad también se hallan en otras comunidades cristianas, dieron a entender claramente que se quería dar por superada aquella identificación exclusiva («la Iglesia de Cristo *es* la Iglesia católica»), pasando a una identificación más matizada, tópica («en la Iglesia católica ESTÁ, SUBSISTE la Iglesia de Cristo», sin negar que también puede ser identificada en otros lugares)[14]. Este salto hacia adelante, por ser un paso dado por el Concilio Vaticano II con plena conciencia, es irreversible[15].

El Concilio afirmó respetar y valorar todo lo mucho bueno y santo que el Espíritu suscita

[13] Lumen Gentium 8.

[14] SULLIVAN, Francis A, «In ché senso la Chiesa di Cristo «sussiste» nella Chiesa cattolica romana?», en LA-TOURELLE, René (ed.), Vaticano II: Bilancio. Prospettive; venticinque anni dopo (1962-1987), vol 2, Assisi: Cittadella Editrice 1988, 817.

[15] La primera tarea del Vaticano III, en mi opinión, consistiría en proteger las claras enseñanzas del Vaticano II contra la ofuscación y el retraimiento que actualmente las atenazan. Haría muy bien en reafirmar enérgicamente los principios capitales del decreto Unitatis Redintegratio, de tal forma que ya no fuera posible ignorarlos o interpretarlos en abstracto. Entre esos principios merece especial atención el siguiente:

La Iglesia de Jesucristo no se identifica sin más con la Iglesia católica. Subsiste ciertamente en el catolicismo, pero también está presente de diversos modos y en distintos grados en otras comunidades cristianas en la medida en que se mantienen fieles a lo que Dios inició en Jesús y obedecen al Espíritu de Cristo (...). Cardenal Avery DULLES, Ecumenismo: problemas y perspectivas para el futuro, en TRACY-KÜNG-METZ, Hacia el Vaticano III, Cristiandad, Madrid 1978, p. 97

en otras religiones[16]. Y reconoció que la salvación de los seres humanos va mucho más allá de los límites de la Iglesia, y que muchos son los que se salvan fuera de ella, no sin una vinculación con Cristo[17].

Como hemos dicho, el Concilio Vaticano II ha hablado sobre las religiones no cristianas de modo más positivo que ningún otro documento oficial de la Iglesia católica lo había hecho antes[18]. Admitió la presencia de la salvación más allá de la Iglesia, proclamó que Dios salva a la humanidad «por caminos solo por él conocidos»[19], y reconoció los elementos positivos de vida y santidad presentes en las religiones no cristianas. El Concilio no tuvo tiempo de ir más allá: no se planteó la cuestión de si era posible afirmar que las propias religiones no cristianas son caminos de salvación para sus miembros por sí mismas, no por una participación suya en el misterio de Cristo.

El inclusivismo es la postura mayoritaria actualmente en el cristianismo, tanto católico como protestante.

C) Balance del inclusivismo:

Mirando hacia atrás, hacia los 19 siglos de exclusivismo eclesiocéntrico vividos pensando que fuera de la Iglesia no había salvación, considerando privadas de valor salvífico a las demás religiones, o catalogándolas como simples religiones naturales, los planteamientos inclusivistas de la teoría del cumplimiento o del cristianismo anónimo o la posición final conciliar significaron, como hemos dicho, un salto cualitativo muy grande, realmente una «nueva época». Los sectores integristas y conservadores se resintieron mucho, por cuanto se arrinconaban en la Iglesia posiciones teológicas que hasta entonces habían considerado «dogmáticas e irreformables». Pero la acogida general del Pueblo de Dios fue muy positiva y entusiasta. El ecumenismo dio un salto de gigante, y las relaciones interreligiosas empezaron a ser consideradas en muchos sectores donde, sencillamente, no habían sido siquiera planteadas.

El paso del tiempo y la reflexión, no obstante, darían pronto lugar a nuevas reflexiones y

[16] Nostra Aetate 2; Unitatis Redintegratio 3; Lumen Gentium 13.

[17] Gaudium et Spes 22.

[18] SULLIVAN, F., ¿Hay salvación fuera de la Iglesia?, Desclée, Bilbao 1999, 195.

[19] GS 22

desafíos. Ya desde el primer momento, la tesis de los «cristianos anónimos» fue criticada por algunos autores, como por ejemplo Hans Küng, que la considera una forma de «conquistar mediante un abrazo»: se ensalza y alaba al no cristiano, para venirle a decir que en el fondo es cristiano. Paul Knitter, por su parte, afirmó que el inclusivismo introduce a los no cristianos en la Iglesia por la puerta de atrás[20].

El inclusivismo supone, como decimos, un gran salto hacia delante respecto al exclusivismo, pero, a la vez, tiene todavía en común con él no pocos elementos, por ejemplo:

-el inclusivismo abre la puerta a una valoración positiva de las otras religiones, pero una valoración limitada: las otras religiones no tienen valor por sí mismas (sino por el mismo cristianismo), no son autónomas, y el cristianismo sigue siendo la fuente del valor salvífico del que las demás religiones puedan participar;

-en la visión inclusivista, el cristianismo sigue siendo el centro del plan universal de la salvación, la religión única, la elegida, la religión instituida en la tierra por Dios mismo... De alguna manera, el inclusivismo es un exclusivismo atemperado, un exclusivismo que no desprecia a las otras religiones, sino que les reconoce algún valor, pero que se reserva en exclusiva todavía la Verdad, la plenitud de la revelación y de la salvación;

-ambos siguen manteniendo la afirmación del carácter absoluto del cristianismo[21];

-es fácil ver que las implicaciones perversas que el exclusivismo conllevaba, continúan siendo posibles con el inclusivismo: la cultura occidental cristiana puede seguir siendo religiosamente legitimada como superior, y la superioridad del Occidente blanco y cristiano fácilmente se dejará insinuar y conducirá in-

conscientemente a cualquier tipo de dominación o imperialismo o neocolonialismo[22]...

-es claro que, consciente o inconscientemente, en cualquier sociedad cristiana el exclusivismo de «nuestra religión» revierte en «exclusivismo nuestro»: pertenecemos a un grupo humano exclusivo, por privilegiado, por único, por superior, por «preferido de Dios»... Jesús mismo tuvo que corregir el «exclusivismo grupal» que sus discípulos empezaban a desarrollar por su propia cuenta[23]...

D) ¿Crisis del inclusivismo?

Este balance que acabamos de hacer ya indica por sí mismo que pronto iban a surgir nuevas preguntas y desarrollos.

-Después de veinte siglos de autoentronización absoluta del cristianismo mediante el exclusivismo, ¿podemos tranquilizarnos simplemente con una flexibilización de esa postura, pasando así a la autoentronización relativa que el inclusivismo supone?

-Si durante veinte siglos hemos estado equivocados[24], ¿dónde vamos a tomar base sólida para afirmar la nueva postura, el inclusivismo? ¿No será preciso cambiar drásticamente de tono, de actitud, de seguridad... al elaborar o afirmar la nueva postura?

-Si el inclusivismo no deja de ser un «exclusivismo suavizado», ¿no se nos estará exigiendo un replanteamiento más a fondo, más radical, que trate de escuchar lo que el Espíritu nos hace sentir hoy desde la conciencia de la humanidad y en los signos de los tiempos? ¿Será la hora de un «cambio de paradigma», de una ruptura que nos saque de lo que el exclusivismo y el inclusivismo tienen en común, paradigmas en los que todavía estamos cautivos después de veinte siglos?

[22] Peritos en misiología como Aloysius PIERIS, Tissa BALASURIYA e Ignace PUTHIADAM han aludido al imperialismo y criptocolonialismo ocultos tras la fachada del modelo inclusivista, que, según ellos, proclama la belleza de las otras religiones para después incluirlas y consumirlas. KNITTER, *Diálogo interreligioso e ação missionária*, São Paulo, CNBB, COMINA 1994, p. 9.

[23] Cfr Mc 7, 38-40: «Vimos a uno que no era de los nuestros y que hacía uso de tu nombre para expulsar a los espíritus malos, pero se lo prohibimos, porque no es de los nuestros». Jesús contestó: «No se lo prohiban, ya que nadie puede hacer un milagro en mi Nombre y luego hablar mal de mí. El que no está contra nosotros está con nosotros». Para aquellos discípulos, el supuesto exclusivismo de Jesús revertía en privilegio exclusivo de todos los miembros del grupo...

[20] KNITTER, ¿El cristianismo como religión verdadera y absoluta?, «Concilium» 156 (1980) 27.

[21] Los teólogos católicos suelen entender el carácter absoluto del cristianismo en el sentido de que éste no sólo es de hecho la más alta de las religiones existentes, sino que además constituye la definitiva manifestación de Dios a todos los hombres de todos los tiempos, manifestación que, por esencia, es insuperable, exclusiva y universalmente válida. W. KASPER, *Carácter absoluto del cristianismo*, en *Sacramentum Mundi*, II, 54. También en la RELaT: <http://servicioskoinonia.org/relat/328.htm>

-¿Cabe pensar que el inclusivismo, como el exclusivismo, haya sido un mecanismo espontáneo cultural, que se da también en otras religiones, que obedece a la estructura misma del conocimiento humano... y que no debemos tener miedo de abandonar?

El inclusivismo está en crisis. Cualquier cristiano lúcido y cualquier teólogo que sea sincero reconoce que son graves los interrogantes que pesan sobre esta posición teológica. En el campo católico la oficialidad presiona por impedir cualquier avance teológico que vaya más allá del inclusivismo, a la vez que reconoce que la posición pluralista «ejerce una gran atracción y una gran presión intelectual sobre los teólogos».

Pero a pesar de esa presión de contención que en el campo católico se está ejerciendo para impedir la expansión de la posición pluralista (posición que vamos a ver enseguida), otros factores presionan fuertemente en sentido contrario, a favor de la posición pluralista. Los podríamos aglutinar en tres bloques:

a) Hay un espíritu nuevo, una nueva «espiritualidad del pluralismo religioso», que brota por doquier, que impone, suave pero fuertemente, una valoración nueva de las religiones, una valoración positiva del pluralismo religioso, un rechazo de la «teología de la elección» clásica... una nueva imagen de Dios, en definitiva[25]. Es un argumento que actúa *a priori*.

b) A diferencia de la Edad Media, cuando el cristianismo pensó que abarcaba y había sido predicado a todo el mundo conocido, hoy el cristianismo da una insuperable imagen regional, tanto en el espacio geográfico, como en el tiempo histórico, o incluso en la dimensión demográfica. ¿Cómo puede una religión tan regional seguir reclamando pretensiones absolutas y universales únicas? Es un argumento *a posteriori*.

c) Un argumento *cordial* influye también: cada vez son más los creyentes (incluidos los teólogos) adultos, que optan por un pensamiento

teológico adulto, descondicionado, desinhibido, sin miedo[26], que descubren que muchas veces la única razón[27] para mantener posturas tradicionales es el miedo, el apego fideísta a lo que «siempre ha sido así», a «lo que siempre ha dicho la santa madre Iglesia». Descubriendo una nueva percepción, son cada vez más los cristianos y cristianas que descubren que pueden y que quieren «cruzar el Rubicón»...

Todos estos factores hacen que esté creciendo la corriente llamada pluralista, que se contrapone simultáneamente al exclusivismo y al inclusivismo. Abordémosla finalmente.

3. Hacia un nuevo paradigma: PLURALISMO

En la unidad didáctica anterior explicamos ya lo que es el «pluralismo» religioso (que no es la simple pluralidad de religiones). Para presentarlo ahora de un modo histórico, vamos a remitirnos a la persona cuyo nombre es habitualmente más evocado cuando de pluralismo se trata: John Hick[28], considerado como el autor emblemático de esta posición teológica, su más destacado representante.

Británico, que ha vivido bastantes años en EEUU, cuenta en sus obras su biografía teológica[29]. En una primera época de su vida él sentía el «infinito aburrimiento» del cristianismo institucional de Inglaterra. Una «conversión» espiritual hizo de él un cristiano fuertemente «evangelical» y fundamentalista: Jesús pasó a ser para él su «amado Señor y Salvador, el Hijo de Dios encarnado, el salvador único de la Humanidad». Hick se hizo ministro de la Iglesia Presbiteriana de Inglaterra.

Cuando continuó estudios de filosofía y teología, sin embargo, no pudo dejar de sentir per-

[24] Con una equivocación que hoy todos reconocemos unánimemente y la consideramos una «monstruosidad», como queda dicho.

[25] VIGIL, J.M., Espiritualidad del pluralismo religioso, en ASETT, Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación, Verbo Divino, Quito 2003, colección «Tiempo axial» no 1, p. 137-155.

[26] El miedo afecta a todos los teólogos cristianos porque fácilmente intuyen que la posición pluralista va a exigir una «destrucción y una reconstrucción» de todo el edificio teológico cristiano.

[27] KNITTER insiste en que «la única razón» que en el fondo retiene a muchos teólogos a dar el paso y «cruzar el Rubicón» es el apego a las posiciones tradicionales, el miedo a la ruptura que conlleva la posición pluralista, el argumento de autoridad de la Biblia y de las Iglesias en «lo que siempre se ha dicho y creído»... no verdaderas razones ni argumentos. Hans Küng's Theological Rubicon, en SWIDLER, Leonard (Ed.), Toward a Universal Theology of Religion, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 224-230.

[28] John HICK tiene su página oficial en la red: <http://www.johnhick.org.uk>

[29] A Spiritual Journey, in God Has Many Names, Westminster Press, Philadelphia 1980, p. 13-28.

sistentes interrogantes que asediaban sus claras convicciones evangélicas. Un punto que le punzaba especialmente era la diversidad de las revelaciones. El hecho y el desafío del pluralismo religioso, especialmente tal como Hick lo experimentó en las numerosas comunidades musulmanas, siks, hindúes y judías de que estaba rodeado en Birmingham, le llevaron a una nueva «conversión», en la que retuvo su compromiso personal con Jesucristo, pero desde una teología enteramente remodelada[30]. Experimentó lo que vino a denominar una «revolución copernicana», que es lo que a partir de entonces pasó a proponer teológicamente.

En 1973 -siendo quizá este el acto pionero que dará origen a la corriente pluralista tal como hoy la conocemos-, Hick lanza la proclama [31] sobre la necesidad de aceptar una «revolución copernicana» y trazar «un nuevo mapa» del universo de las fes. Desde entonces su propuesta está en pie y sigue siendo escuchada por las universidades, las Iglesias, los creyentes estudiosos. La gráfica imagen de la revolución copernicana sigue siendo su emblema característico.

Hoy todos sabemos que la tierra y los demás planetas giran en torno al sol. La visión anterior era la visión ptolemaica -o sea, de Tolomeo-, por la que se pensaba que la tierra estaba en el centro del universo, y todos los demás cuerpos celestes -el sol incluido- giraban en torno a ella. Era el «geocentrismo».

Copérnico fue quien, a partir de sus observaciones astronómicas, planteó y propuso construir un nuevo modelo cosmológico, un «nuevo mapa», no geocéntrico sino heliocéntrico, con el sol en el centro y los demás cuerpos celestes girando en torno a él. Ello significaba un cambio total de concepción del mundo, una «revolución copernicana», tan profunda, que no pudo ser aceptada por la sociedad ni por la Iglesia de aquel tiempo.

Pues bien, Hick considera que el exclusivismo es, teológicamente hablando, una concepción ptolemaica, «geocéntrica», o sea, un modelo que tiene a la Iglesia o el cristianismo en el centro, y que imagina a todas las religiones girando alrededor de ese centro, mientras que el pluralismo es teológicamente copernicano, «heliocéntrico», o sea, un modelo con Dios en el centro, y con el cristianismo girando en torno a Dios como uno más de los planetas.

Hick reclama que es necesario adecuar nuestro pensamiento teológico a la realidad teocéntrica mediante una revolución copernicana. Es preciso, dice, construir un nuevo mapa en cuyo centro esté Dios, no el cristianismo; este estará, junto con las demás religiones, girando en torno a Dios. Se trata pues de pasar al teocentrismo, desde el eclesiocentrismo, o desde el cristocentrismo.

Cuando Copérnico proponía el nuevo paradigma, tras observar anomalías en las trayectorias de los planetas que hasta entonces se decía que giraban alrededor de la tierra, los defensores del geocentrismo se esforzaban por encontrar fórmulas de arreglo que explicaran esas anomalías; «epiciclos» se llamaban aquellas fórmulas de arreglo, que siempre resultaban parciales y nunca daban una explicación completa. Con aquellos «epiciclos» -dice Hick- trataban de mantener un tiempo más en pie aquella vieja teoría que se derrumbaba ante las observaciones científicas.

Hick dice que, en teología de las religiones, las teorías de la pertenencia a la Iglesia por el bautismo de deseo implícito, la ignorancia invencible, la presencia de la salvación cristiana en otras religiones, la teoría del acabamiento o de los cristianos anónimos, etc., son «epiciclos» teológicos con los que queremos justificar las incoherencias que los modelos exclusivista e inclusivista presentan y que son insolubles dentro de su viejo esquema. Porque lo que hoy se necesita -dice Hick- es crear un «nuevo mapa» en el que reconozcamos la realidad tal como es, o sea, el heliocentrismo teológico, el teocentrismo. En el centro no está la Iglesia, o el cristianismo, ni siquiera Cristo, sino solo Dios. La Iglesia, Cristo y las demás religiones giran en torno a Dios.

Hick dice: debemos dejar de seguir intentando nuevas teorías explicativas del viejo modelo, arreglos parciales e inviables, nuevos «epiciclos teológicos», que no son más que un puente que nos está encaminando poco a poco hacia el teocentrismo... Lo que hace falta es que crucemos de una vez el puente y reconozcamos que el universo de las fes está organizado y dispuesto de distinta forma que la que refleja el viejo mapa que se hizo cuando no se co-

[30] Así nos presenta también KNITTER la biografía de HICK, en *No Other Name?*, p. 146.

[31] HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London, Macmillan 1973, p. 131.

nocían los demás planetas, las otras religiones, en la forma como hoy las conocemos.

La revolución copernicana que Hick plantea es realmente un desafío mayor. Tal vez sea el mayor desafío teológico de la historia, porque supone un replanteamiento cualitativo y total: hay que desconstruir todo para volverlo a construir desde otro paradigma.

Como fácilmente se hace ver, el cambio fundamental, la **ruptura** está en el cambio de centro: se pasa del geocentrismo al heliocentrismo, del eclesiocentrismo o del cristocentrismo al teocentrismo. Que la Iglesia no esté en el centro, no es ya gran problema hoy día, cuando hace 50 años ya que el exclusivismo fue mayoritariamente abandonado por los cristianos. Pero que Cristo «no esté en el centro», como parece estar proponiendo Hick, es sin duda el elemento más difícil de la posición pluralista. El carácter absoluto del cristianismo y la unicidad de Cristo como Salvador es lo que no salva adecuadamente el pluralismo, razón por la que sus críticos lo consideran como una posición «no cristiana», fuera de la actual ortodoxia[32].

Hick lleva 30 años reflexionando, dialogando y elaborando sobre el tema. Su libro de 1977 *The Myth of God Incarnate* suscitó un impacto tremendo en la sociedad inglesa y fue el inicio de un diálogo teológico ininterrumpido desde entonces. En 1993 ha publicado una nueva versión de su posición, más madura y elaborada[33]. Nosotros entraremos en este punto, detalladamente, en el capítulo correspondiente a los aspectos de la cristología y del dogma.

Para completar esta presentación sucinta del paradigma pluralista debemos referirnos a **algunas acusaciones** que se le hacen.

Si el pluralismo está en las antípodas del exclusivismo, es lógico que una conceptualización simplificada del pluralismo lo pueda entender como el anverso simétrico del exclusivismo, a

saber: si el exclusivismo dice que «solo una religión es verdadera y que todas las demás son falsas», el pluralismo concebido como posición simétricamente contradictoria sostendrá que «todas religiones son igualmente verdaderas y equivalentes», ya sea porque juzga que todas son iguales, o bien que todas son la misma, o que siendo diferentes están todas igualmente próximas (o alejadas) de la verdad.

Tal conceptualización del pluralismo antípoda del exclusivismo puede ser un ejercicio correcto de lógica clásica (de contrariedad de los conceptos), pero no responde a la realidad. Las posiciones teológicas pluralistas que conocemos son mucho más sensatas, y no están elaboradas por simetría de oposición al exclusivismo (no son «lo contrario al exclusivismo»).

Frente a algunos críticos hay que recordar que el pluralismo no está definido por la posición de Hick, sino que, al revés, la posición de Hick puede ser enmarcada en el conjunto de las posiciones pluralistas, siendo solo una más entre las muchas, aunque sea la más emblemática; o sea, el pluralismo es mayor que Hick e independiente de él.

Por otra parte, Hick lleva muchos años reflexionando y escribiendo y evolucionando en sus posiciones teológicas. No cabe duda que en sus inicios fue especialmente radical y polémico, pero tampoco hay que olvidar que en sus últimos años ha ofrecido obras de síntesis, de maduración matizada de su posición enriquecida por todo el debate suscitado. Hick se esfuerza por aclarar que no es partidario del relativismo ni del indiferentismo, y que su pluralismo no es «igualitarista»[34]. En todo caso, dejemos en este momento de referirnos a Hick para referirnos a la posición pluralista común, que reivindican muchos más autores.

Esta posición pluralista reivindica una **igualdad básica de las religiones**, no un **igualitarismo** que las quiera hacer prácticamente idénticas. ¿Qué es esa «igualdad básica»? En esencia es la negación de la posibilidad del exclusivismo. O sea, el paradigma teológico plu-

[32] Por ejemplo, DHAVAMONY, M., Teología de las religiones, San Pablo, Madrid 1998, pág. 203; DUPUIS, J., Jesucristo al encuentro de las religiones, Paulinas, Madrid 1991, pág. 152; BOFF, Clodovis, Retorno a la arché de la teología, «Alternativas» 18/19 (enero-julio 2001) 122, Managua.

[33] *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, colección «Tiempo axial» no 2. Dos capítulos de este libro están publicados, en castellano y en portugués en la RELaT, seervicioskoinonia.org/relat en el artículo 305.

[34] Personalmente pienso que Hick se limita a hablar de las «grandes religiones» precisamente porque da por supuesto que entre las «pequeñas» (sin que «grandes» o «pequeñas» sea cuestión de número) es evidente que hay también religiones de segunda clase, que llevan demasiado claras las marcas «ideológicas» de su origen. Ni para el mismo Hick todas las religiones son iguales, aunque lo digan sus críticos.

ralista sostiene que las religiones son «básicamente iguales» en el sentido -y solo en el sentido- de que no hay «una» de ellas que sea la verdadera, o la depositaria de la salvación, de la cual todas las demás serían deudoras o subsidiarias o participaciones, sino que todas ocupan un estatuto salvífico básicamente igual.

Hecha esa afirmación de su «igualdad básica», el pluralismo acepta y reconoce la **desigualdad real** de las religiones concretas, que tienen desarrollos diferentes, sensibilidades y capacidades diversas, itinerarios y evoluciones más o menos avanzados o retrasados en cada caso. El pluralismo no se cierra a esta evidente desigualdad, es realista. No todas las religiones son iguales, ni siquiera para el pluralismo[35]. Tal vez debamos a los teólogos que hace unas décadas prefirieron ser llamados como de «inclusivismo abierto» y luego se han venido a llamar de «pluralismo asimétrico», la convicción que se ha abierto paso mayoritariamente, de que esa «asimetría» es esencial al pluralismo sensato. Un pluralismo igualitarista sería irreal, falto de realismo[36]. Todo pluralismo realista es asimétrico, mientras no se diga lo contrario.

Y si es asimétrico por realista, tampoco puede ser **indiferentista**. Lo que no es igual no puede ser indiferente en principio, porque es diferente. Que no haya una religión por encima de todas las demás (inclusivismo) no significa que ya todas las religiones sean iguales y que, por tanto, nos sean indiferentes. El pluralismo reconoce y acepta las diferencias reales, y valora las identidades específicas, muchas veces incomparables, intraducibles, irreductibles.

Un tema que ha hecho daño a la imagen de la teología del paradigma pluralista es también la **relación con la concepción kantiana del conocimiento**, lo cual le viene -una vez más- por asociación con el pensamiento de Hick. Este autor echa mano de esta concepción kantiana en su intento de crear ese nuevo mapa teocéntrico, con solo Dios en medio y las demás religiones girando en derredor suyo. Para Hick la multiplicidad de las religiones y su relación con Dios podría ser ejemplificada con la pluralidad de apariencias «fenoménicas» correspondientes a un «noumenon» que está más allá de ellas, según la concepción kantiana del

conocimiento. El problema es que una concepción como esta hipotecaría la objetividad del conocimiento religioso. Simplificando: de Dios, como del «noumenon» no conoceríamos nada, sino solamente nuestras versiones «fenoménicas», que por no llegar a la realidad, resultarían equivalentes, y solo reflejarían la diversidad de nuestras propias posiciones...

No es el momento de entrar en un debate de filosofía de la religión, sino solo de matizar que la filosofía kantiana no pertenece ni forma parte del paradigma teológico del pluralismo, por más que a Hick le haya sido útil (o no) su referencia para explicar su concepción particular de pluralismo. No forma parte del pluralismo teológico la afirmación de que la variedad formal de las religiones es puramente fenoménica y no contiene de alguna manera verdad real (nouménica) en lo que afirma de Dios. Insistimos: la teoría kantiana del conocimiento no forma parte del paradigma pluralista, aunque algunos puedan echar mano de él para explicar su posición, tal vez más por analogías que por univocidad. Se puede ser pluralista y afirmar que las religiones vehiculan, poseen un conocimiento real (aunque siempre inadecuado, precario y en revisión). Por eso, la verdad de las religiones es también real (no meramente «fenoménica»), y son también reales sus diferencias. No es indiferente sin más cualquier diferencia en la verdad proclamada por las diversas religiones.

¿Cae en el **relativismo** la posición teológica pluralista? Así lo sostienen algunos de sus detractores, creando intencionadamente un enemigo mental que combatir, un enemigo que prácticamente no existe en la realidad. El pluralismo afirma la relatividad de las formas religiosas, no el relativismo frente a las religiones. Hay que expresarse con propiedad y reconocer que una cosa es relatividad y otra es relativismo. El pluralismo reconoce la relatividad de algunas cosas que habían sido indebidamente tenidas como absolutas, pero no cae por ello en el relativismo. Reconoce como absoluto lo que es absoluto, y como relativo lo que es relativo, incluso lo que equivocadamente fue tenido por tal. Y para evitar el relativismo no cae en el error de absolutizar lo relativo.

O sea: es posible una posición pluralista serena, matizada, asimétrica, no igualitarista, no indiferentista, ni escéptica frente al conocimiento real que vehiculan las religiones, no re-

[35] Solo lo serían para un pluralismo extremoso.

[36] 36 Un pluralismo igualitarista hoy sólo existe como concepto lógico; no hay nadie que lo defienda.

lativista, sí reconocedora de las muchas cosas relativas antes tenidas como absolutas, y reconocedora de la «igualdad básica» fundamental de las religiones junto a su desigualdad concreta inevitable y evidente... También pueden darse en la realidad las posiciones de pluralismo extremo que en teoría son posibles, pero es bueno no combatir enemigos inexistentes, mientras no se demuestre que efectivamente están ante nosotros.

Con lo dicho basta para una primera caracterización del paradigma pluralista. Ulteriores desarrollos surgirán al abordar los sucesivos aspectos del edificio que estamos construyendo.

¿Cuál es el **futuro** de la posición pluralista? Copérnico estaba tan convencido de que la sociedad y la Iglesia ambiente no estaban preparadas para asumir el desafío de su visión, que se cuidó mucho de publicar sus teorías, permitiendo que salieran a la luz solo cuando la Inquisición no podía alcanzarle, por estar ya en el lecho de muerte. Años más tarde, el peso de la Inquisición y de la Curia romana recaería sobre Galileo, en el más famoso caso de conflicto entre la ciencia y la Iglesia. La Iglesia católica no aceptó el heliocentrismo hasta 1822, casi tres siglos después de que Copérnico invitara a los cardenales a observarlo por su telescopio[37]. ¿Cuánto tardará en ser aceptada –si un día lo llega a ser– la posición pluralista?

II. Ejercicios didácticos recomendados

-Entrar en un buscador de internet y ver qué se encuentra en estas búsquedas: «exclusivismo», «inclusivismo», «pluralismo religioso». Hacerse una opinión sobre cómo están en este momento estos temas en la red.

-La celebración del Jubileo del año 2000 abundó en expresiones sobre el significado del cristianismo. Recordar frases, gestos, interpretaciones... que estuvieron en boga entonces. Por ejemplo: «Cristo centro de la historia», «solo Cristo Salva»... Calificar teológicamente dichas afirmaciones.

-Tomar por internet muestras del discurso teológico o eclesiástico, e identificar fragmentos

en los que se puede detectar posturas inclusivistas (o también exclusivistas o pluralistas, si se encuentran). Llevarlas al grupo y verificar que estén bien catalogadas.

III. Preguntas para trabajar en grupo

-¿Me ha resultado clara la exposición de la evolución del pensamiento teológico entre las posiciones teológicas presentadas en esta unidad didáctica? ¿Está expresada en modo genético? ¿En qué sentido?

-¿Con qué posición sintonizo yo, con cuál de ellas me identifico? Presentar en el grupo las diferentes posiciones de sus miembros y dialogar sobre ellas.

-¿A qué posición teológica pertenecen determinadas personas, entidades, libros... que conozco que tengan alguna posición en este tema?

-Si es mi caso, puedo hacerme la pregunta que se hace John Hick (God Has Many Names, p. 26): ¿qué transformación ha experimentado mi fe cuando he aceptado el carácter salvífico de las demás religiones, cuando he aceptado que el cristianismo gira, junto con las demás religiones, como un planeta, en torno a Dios...?

-Si ese no fuera mi caso: ¿qué miedos siento ante la posibilidad de adoptar una postura pluralista en mi fe cristiana?

IV. Bibliografía

En la lección anterior hemos citado ya bibliografía que se hace cargo de las clasificaciones de las posiciones teológicas en materia de teología de las religiones. En esta lección señalamos solamente algunas obras que son consideradas como más representativas o más oportunas para estudiar cada una de las corrientes.

• Exclusivismo

SULLIVAN, Francis A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Desclée, Bilbao 1999, colección Teoría, no 2. Muy útil para estudiar la historia del exclusivismo católico hasta nuestros días (el autor se sitúa en la postura inclusivista).

KERN, W., *Ausserhalb der Kirche kein Heil?*, Friburgo 1979.

KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, NY 2002, pp. 19-62. KÜNG, Hans, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1969, 373-380.

[37] GONZÁLEZ FAUS habla de un típico y acostumbrado retraso histórico de dos siglos y medio, «una cifra que parece marcar el promedio de retraso que lleva últimamente la Iglesia [católica] respecto a la verdad histórica», en la aceptación de las ciencias, la comprensión moderna de la revelación bíblica y de la exégesis, etc. Cfr La autenticidad de la verdad, Herder, Barcelona 1996, p. 109.

• **Inclusivismo**

DANIELOU, J., *Le mystère du salut des nations*, Paris 1946.

DE LUBAC, Henry, *Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Paris 1967.

Von BALTHASAR, U., *Dare We Hope that All Men Be Saved?*, San Francisco 1988.

RAHNER, K., *Los cristianos anónimos*, Escr. Teolog. 6, Madrid 1969, 535-544; *El cristianismo y las religiones no cristianas*, Escr. Teol. 5, Taurus, Madrid 1964, 135-156; *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1976.

CONCILIO VATICANO II, LG (Lumen Gentium), GS (Gaudium et Spes), NAe (Nostra Aetate), UR (Unitatis Redintegratio).

DHAVAMONY, Mariasusai, *Teologia delle religioni*, San Paolo, Milano 1997; *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1997, 292 pp.

DUPUIS, J., *Verso una teología del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, p. 583.

• **Pluralismo**

GOMIS, Joaquim (coordinador), *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*, Herder, Barcelona 2001; cfr especialmente los textos de A. TORRES QUEIRUGA y P. CASALDÁLIGA.

HICK, J., *God Has Many Names, Britain's New Religious Pluralism*, Macmillan, London 1980. The Westminster Press, Philadelphia 1982, pp 140.

HICK, J., *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, colección «Tiempo axial» no 2, Quito 2004. KNITTER, P. F., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 1985; twelfth printing June 2000 pp. 288.

KNITTER, Paul F., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Orbis Books, Maryknoll 1996, second printing 2001.

MELLONI, Javier, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Sal Terrae, Santander 2003.

PANIKKAR, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, Maryknoll, NY 1981, revised edition. Original de 1964.

TAMAYO, Juan José, *Fundamentalismo y diálogo entre las religiones*, Trotta, Madrid 2004.

TORRES QUEIRUGA, A., *Dios y las religiones: inreligionación, universalismo asimétrico y teocentrismo jesuánico*, capítulo 6 del libro *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 2000.

TORRES QUEIRUGA, A., *Cristianismo y religiones: inreligionación» y cristianismo asimétrico*, «Sal Terrae» 997 (enero 1999) 3-19 y en servicioskoinonia.org/relat/241.htm

VIGIL, J.M., *Macroecumenismo: teología de las religiones latinoamericana*, «Alternativas» 27 (junio 2004) 109-126, Managua.

VIGIL-TOMITA-BARROS, (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios - II. Hacia una teología cristiana y latinoamericana del pluralismo religioso*, Abya Yala, Quito 2004. **R**

UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA REVELACIÓN

<http://cursotpr.atrio.org/archivos/Vigil/TPRVigilCap08.pdf>

EN LA LECCIÓN ANTERIOR* hemos hecho un recorrido a lo largo de las principales posiciones teológicas que se dan o han dado de hecho en materia de teología de las religiones. Ya habremos experimentado, probablemente, intuiciones, sintonías... sobre nuestra forma de mirar teológicamente a las religiones. Pero no vamos a tratar todavía de discernir nuestras opciones: no estamos en capacidad de hacerlo todavía. Llegados a este punto en que ya tenemos desplegado todo el panorama de la teología de las religiones, debemos cambiar de plano y profundizar en otros elementos.

Necesitamos abordar y revisar de un modo sistemático los elementos fundamentales que nos posibilitarán construir ordenadamente el edificio de la teología de las religiones. Y el primer elemento es la Revelación. En efecto, una mala comprensión de la revelación sesga inevitablemente toda nuestra visión teológica. En la presente unidad vamos pues a tratar de hacernos cargo, en síntesis, de la transformación que se ha operado en la comprensión de la revelación dentro del cristianismo moderno, para quedar libres de influencias nocivas por utilizar mediaciones defectuosas.

I. Para desarrollar el tema

Exclusivismo y fundamentalismo

Hoy, de alguien que piensa de un modo exclusivista decimos que es «fundamentalista»[1]. Fundamentalismo es un concepto originado en el campo cristiano protestante estadounidense a principios del siglo XX.

Hoy, más ampliamente, llamamos fundamentalista a la postura de quien mantiene un pensamiento cerrado en sí mismo, sin diálogo con el mundo moderno, apoyado sobre una interpretación literal de la Biblia (o, por extensión, de la Escritura sagrada propia de su religión), a la que considera la única fuente religiosa de verdad, en la que no cabría ningún error...

Lo que hoy llamamos fundamentalismo, o simplemente, mentalidad conservadora, ha sido la postura dominante en el cristianismo durante siglos, durante milenio y medio. El protestantismo fue el primero en abrirse a un modo de pensamiento «moderno», crítico, en un proceso laborioso y hasta doloroso[2], que comenzó ya en

el siglo XVIII. El catolicismo permanecería cerrado a la renovación teológica y bíblica del mundo protestante, al menos hasta los años 40 del siglo XX[3]. Es decir: los cristianos venimos como conjunto de una teología y una espiritualidad como las que hoy llamamos fundamentalistas. Hace apenas 60 años para los católicos, y 100 ó 200 para los protestantes en algunos sectores, nuestros «padres en la fe» eran fundamentalistas. La educación religiosa de las personas que se formaron antes de aquellos años fue claramente semejante a posturas que hoy llamaríamos fundamentalistas. En algún sentido, podríamos decir que, mayoritariamente, los cristianos venimos todos del fundamentalismo...

¿Se puede pensar que ese fundamentalismo ya desapareció en el cristianismo y que nosotros estamos libres de él? Sin duda que no. Por ejemplo: aunque el exclusivismo haya sido «felizmente superado» en el cristianismo como con-

(*) <http://cursotpr.atrio.org/archivos/Vigil/TPRVigilCap06.pdf>

[1] Donde decimos «fundamentalismo» podríamos decir integrista, conservadurismo, tradicionalismo, inmovilismo, pensamiento reaccionario... Nos acomodamos a la palabra que ha hecho fortuna, proveniente del protestantismo estadounidense.

[2] Decía Tillich que el cristianismo protestante era la única religión que ha hecho un esfuerzo serio por dialogar con la modernidad. Señalaba que –en aquel entonces– no lo había hecho todavía el catolicismo, ni el judaísmo ni el islam.

[3] La encíclica *Divino Afflante Spiritu*, de Pío XII en 1943, significó la apertura, la admisión dentro del catolicismo de los métodos científicos o críticos de acceso a la Escritura. La consolidación de esta apertura no se daría hasta el Vaticano II, en 1962-65.

junto, muchos de los elementos principales del fundamentalismo que lo sostenía siguen perviviendo en el inclusivismo por el que ha sido remplazado [4]. Veamos por ejemplo algunas afirmaciones que están en vigor en el ámbito mayoritario del cristianismo actual y que siguen sonando a exclusivismo:

-sólo la Biblia es Palabra de Dios; los «libros sagrados» de las demás religiones son «literatura religiosa»; los podemos leer con respeto y admiración, pero no como «revelación», ni podemos utilizarlos en el ámbito litúrgico;

-sólo a nosotros nos ha salido Dios al encuentro y nos ha dado su Palabra en su revelación; las demás religiones tratan de ir al encuentro de Dios, de buscarlo a tientas...;

-por eso, debemos predicar nuestra religión, misioneramente, a quienes están ignorantes del mensaje de salvación que Dios nos ha confiado a nosotros para que lo llevemos hasta los confines del mundo...

Aunque el cristianismo como conjunto y la teología en particular, hayan avanzado notablemente en la revisión de su pensamiento, se da un conflicto –a veces flagrante– entre la cultura moderna y la cultura religiosa de muchos cristianos actuales. Su visión religiosa sigue siendo fundamentalista, conservadora, anclada en posiciones incompatibles con la mentalidad moderna. De esa forma, no es posible avanzar en la renovación del pensamiento teológico. Tampoco lo es concretamente en el campo de la teología de las religiones que nos ocupa. Sin una revisión de los presupuestos teológicos fundamentales, la persona no puede desprenderse de los esquemas mentales clásicos conservadores, y no puede avanzar hacia posiciones más abiertas y realistas.

Pues bien, el concepto principal que está en la base de la visión conservadora del cristianismo –y del exclusivismo en concreto– es el concepto de «revelación». Cuando a una persona de mente exclusivista le preguntamos cuáles son las razones «últimas» de su postura, invariablemente nos invocará la Biblia, la revelación, como su úl-

[4] No olvidemos que, como decíamos en la lección anterior, el inclusivismo no deja de ser un «exclusivismo moderado»: en el inclusivismo sigue habiendo muchos elementos detentados «en exclusiva» por la religión inclusivista. Ya no es ella quien tiene y retiene la salvación en exclusiva; ahora la salvación también está presente fuera de ella, pero sigue perteneciéndole y siendo «suya»...

tima razón: «es Dios mismo quien nos ha dicho la verdad, y nosotros debemos aceptarla con religiosa sumisión». Cuando algunos cristianos de hoy se oponen a la posición pluralista (como cuando los inquisidores del siglo XVI se oponían al heliocentrismo), su razón última era y sigue siendo la Biblia, la revelación cristiana: es Dios mismo –decían, y siguen diciendo– quien nos ha revelado la verdad, quien nos ha dicho lo que debemos creer, y esa revelación es cierta al pie de la letra, y lo es de una forma inmutable.

Por eso, importa mucho hacer una revisión de este tema, de la revelación, que está entre los fundamentos mismos de cualquier postura que se pueda adoptar, no sólo en el campo de la teología de las religiones, sino en toda la teología y en la fe cristiana como conjunto.

El viejo concepto de revelación

Nos estamos moviendo en el campo de la revelación cristiana que, como es sabido, tiene en la Biblia su expresión máxima y su punto de referencia.

Varios puntos podríamos señalar como elementos claves de la revelación bíblica –en la visión clásica–, que luego han sido superados. Vamos a tratar de describirlos.

- El primero de ellos es lo que podríamos considerar la autoría de Dios entendida de una manera extrema y unilateral. La Biblia es palabra «de Dios», lo que se entendería como que no es obra de los seres humanos; sería un libro enteramente divino y en nada humano. En esta visión, si bien no es un libro literalmente «caído del cielo», sí es algo equivalente: un libro que ha sido inspirado por Dios a los seres humanos que lo escribieron.

Éstos eran instrumentos en manos de Dios[5]. En el punto más extremo de esta interpretación se llegó a decir que fue «dictado» por Dios[6]. En la mentalidad popular la Biblia se reviste de un halo mágico, a veces fetichista: ver y tocar la

[5] Mucho se teologizó sobre el tipo de causa instrumental que los escritores sagrados representaban en las manos (o en la boca) de Dios. Las elaboraciones que marcaron finalmente la pauta fueron las de Santo Tomás.

[6] En el caso de la Biblia hubo un caso extremo, el de J. GERHARD, que llegó a afirmar que la Biblia había sido dictada hasta en sus signos vocálicos, esas vocales que, precisamente, el hebreo no escribe. Cf. A. BEA, *Inspiration, IV. Die Lehre bei Protestanten*, en LThK 5 (1960) 709; cf. c. 708-711.

palabra de Dios en un libro en las propias manos, con unas palabras con las que Dios habla personalmente con nosotros... conlleva la tentación de acudir a ella para encontrar respuestas inmediatas a cualquiera de nuestros problemas.

- Otro elemento clave es la verbalización exagerada que se apoderó de la concepción misma de la revelación bíblica. A pesar de que el Concilio Vaticano II recuperó la presencia de las «obras» en el desarrollo de la revelación[7], la concepción que de ésta se tuvo durante más de un milenio y medio, y que en el fondo perdura en el subconsciente colectivo cristiano, es que la revelación es, sobre todo, palabra, con todo lo que ello conlleva de verbalismo y conceptualismo, una revelación entendida primordialmente como doctrina, verdades reveladas, «depósito» de verdades que hay que observar y preservar intactas...

- Otro es el biblicismo literal que se ha vivido: un poner la Biblia, la materialidad de su texto, por encima de la realidad, fuera de la historia, más allá de lo humano, adornada por cualidades únicas como la «inerrancia» (la imposibilidad de contener ningún error), la infalibilidad... A quien está en esta visión de la biblia se le hace posible tomar cualquier texto, sacarlo del contexto, no preguntarse si quiera cuándo fue escrito, por quién, ni qué quiso decir el autor... sino leerlo en directo, con toda ingenuidad precrítica, y aplicarlo en su más simple literalidad a cualquier situación humana...

- Otro elemento que no se suele abordar, del que no solemos ser conscientes, pero que está presente en esta concepción fundamentalista de la Biblia es su «unicidad»: lo que la Biblia es, ella solo lo es. No hay nada igual ni semejante en el mundo. Solo ella es palabra de Dios, y, por ello, merece nuestra fe y nuestra obediencia ciega. No puede haber «otra» palabra de Dios. Toda otra que se pretenda Palabra de Dios es falsa.

Esta unicidad, evidentemente, está basada, en definitiva, en la propia palabra de Biblia, como un «criterio a priori interno», o como un círculo argumental: la Biblia es la palabra de Dios y lo es solo ella porque en ella está dicho... Cuando se apura a los cristianos reacios a pasar del inclusivismo al pluralismo, a que expresen cuál es la razón última de su resistencia, aparece en úl-

[7]«La revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas»: *Dei Verbum* 2.

timo término el argumento autoritativo de la Biblia y de la tradición: la Biblia lo dice, siempre hemos pensado así, así nos lo dijeron nuestros padres, así nos lo manda pensar la Iglesia. Se trata como decimos de un círculo argumental [8], de una falta de pensamiento adulto y crítico.

La crisis

Este viejo concepto de revelación (viejo y, a la vez, todavía actual) se fue cuarteando poco a poco al sufrir el embate del pensamiento moderno. No vamos a presentar esa crisis, que está descrita en muchos manuales de introducción a la Biblia, y que recomendamos a todos estudiar, o recordar, si ya la conocemos.

Sí importa decir que esta evolución fue realmente una crisis: por una parte los teólogos y biblistas estudiando, descubriendo, proponiendo... y, por otra, las Iglesias institucionales, rechazando los descubrimientos comprobados y las hipótesis propuestas como plausibles. El conservadurismo es ley de las instituciones religiosas. En el campo de lo religioso las resistencias intelectuales saben revestirse de argumentaciones «infalibles», en defensa de la fe y de la «honra de Dios». A veces, una nueva mentalidad solo puede abrirse paso con el tiempo, cuando toma el relevo una nueva generación humana que ya creció con una nueva comprensión de la fe compatibilizada con los nuevos planteamientos culturales.

Es interesante recordar, a este efecto, el caso que se dio cuando Lessing publicó la obra de Reimarus, la primera investigación «científica» de línea crítica sobre la vida de Jesús, en 1778. La imagen prefabricada que se tenía hasta entonces de la vida de Jesús, que no tenía apoyo crítico en la Escritura, quedó descartada. Muchos seminaristas abandonaron el seminario en busca de otro oficio para sus vidas[9]... Es un signo claro y elocuente: las teorías teológicas no son teorías inútiles ni superficiales, que nos puedan ser indiferentes, sino elementos simbólicos esenciales en los que está en juego el sentido de la vida del ser humano. Es mucho y muy profundo lo que está en juego en estos temas y problemas...

[8]«Petición de principio» se llama ese defecto en la lógica clásica.

[9] Así lo testimonia SEMMLER en el prólogo de su refutación de Reimarus. Cf. A. SCHWEITZER, *Gesichte der Leben-Jesu-Forschung*, Munich Hamburgo 1976, pág. 67. Investigaciones sobre la vida de Jesús, Edicep, Valencia 1990, p. 76.

Esta oposición de la institución a la transformación del pensamiento que va digiriendo y armonizando la relación de la fe con los avances culturales, parece ser ley de vida y ley de la historia. No obstante, las ideas mueven el mundo, empujan hacia adelante a la historia y también empujan hacia adelante a las religiones.

Pues bien, es la transformación del concepto de revelación lo que está a la base de la emergencia del pluralismo frente al inclusivismo, como paradigmas sucesivos en el desarrollo de la teología de las religiones. Así como el «fin de la cristiandad» fue confundido por los teólogos conservadores como el «fin del cristianismo», así, la posición pluralista es confundida con la negación del cristianismo. Así como el heliocentrismo fue considerado contrario a la Biblia, así también hoy el teocentrismo pluralista –en una revolución teológica copernicana semejante a la astronómica– es considerado por algunos teólogos como también contrario a la Biblia. La concepción clásica de la revelación es en todo caso un enclave central de las resistencias al avance de la mentalidad pluralista. Es por eso por lo que es necesario profundizar en este tema de la transformación del concepto de revelación.

Visión actual de la revelación

¿A dónde nos ha llevado esta transformación del concepto de revelación? Tampoco aquí vamos a hacer una presentación prolija, sino una síntesis apretada de los elementos principales de esta nueva visión que posibilita, entre otras transformaciones teológicas, un corrimiento de mentalidades a partir del inclusivismo hacia el pluralismo.

- La revelación se da en un proceso humano y dentro de la historia. La revelación no cae ya «hecha», del cielo. «La revelación –sea lo que sea en su esencia íntima– no apareció como palabra hecha, como oráculo de una divinidad escuchado por un vidente o un adivino, sino como experiencia humana viva, como ‘caer en la cuenta’ a partir de las sugerencias y necesidades del entorno y apoyado en el contacto misterioso con lo sagrado»[10].

La revelación no es, en realidad, unas palabras o unos textos, sino el proceso vital existencial de un pueblo que hizo una experiencia religiosa,

[10] TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, pág. 66-67.

experiencia que se materializó finalmente en una expresión escrita. La revelación no es el texto, no son las palabras, no es un libro. Es más bien el proceso, la experiencia religiosa misma por la que ese pueblo, como todos los demás pueblos, trató de darse un sentido para su vida, a partir de los mitos del mundo religioso y cultural en que vivía, pero matizado y rehecho por la experiencia de Dios que vivieron en su historia[11].

No hay revelación en estado puro... La revelación sólo se da en la densidad de lo humano, en el laborioso proceso de las tradiciones, en la capacidad cultural del ambiente y en las posibilidades de la lengua, en el esfuerzo por responder a las preguntas y necesidades concretas de las diversas comunidades, en la reflexión teológica de figuras individuales o de comunidades determinadas. «Se da en» todo eso; no decimos que «se reduzca a» ello[12]. La revelación es «la manifestación del fondo del ser para el conocimiento humano»[13].

- La revelación es un proceso universal, que se da en todos los pueblos. Todos los pueblos son humanos, y pertenece al ser humano la necesidad de dotarse de un sentido religioso, tanto individual como comunitariamente.

Los paleontólogos marcan el paso a la consideración de estar ante un yacimiento arqueológico de restos «humanos» y no de simples «homínidos» en el hecho de que en el yacimiento se observen ya signos religiosos, por ejemplo en los enterramientos... Diríamos que *homo sapiens* es, desde el principio, equiparable a *homo religiosus*.

En el llamado «período axial» (800-200 a.C.) un buen número de pueblos del mundo antiguo experimentaron un mismo tipo de transformación religiosa, que dio origen a las grandes religiones mundiales, las «grandes religiones» o «religiones universales» que todavía hoy permanecen.

Los científicos de la religión, así como los antropólogos, arqueólogos, teólogos, biblistas... están de acuerdo en que el proceso interno vivido por

[11] *Ibid.* Algo muy semejante dice el cardenal Avery DULLES sj en *Models of Revelation*, Orbis Books, New York 2005, cap. VII: «Revelation as New Awareness», p. 98-114; es lo que nosotros queremos expresar, sin situarnos, ni de lejos en el inmanentismo.

[12] *Ibid.* 85-86.

[13] Paul TILLICH, *Teología sistemática, I*, Barcelona 1972, p. 128.

el pueblo de Dios que se refleja en la Biblia es un proceso estructuralmente semejante a los procesos religiosos de los otros pueblos, al margen y antes del proceso del pueblo de Israel[14].

- Todas las religiones son reveladas. Hubo un tiempo en el que los historiadores de las religiones distinguieron tajantemente entre religiones «naturales» y religiones «reveladas»; pero «un estudio más atento ha demostrado que esta antítesis resulta muy difícil de mantener»[15]. Por nuestra parte, los cristianos tendemos lógicamente a considerar a la Biblia como un mundo aparte, sin apenas contactos con la realidad circundante, como nacida enteramente de sí misma, sin influjos ni contaminaciones... En realidad, hoy, ningún teólogo serio pretenderá que las Escrituras hebreas y cristianas puedan ser puestas aparte de las demás obras en las que se consignan las creencias y experiencias religiosas de las demás religiones[16]. «La revelación pertenece a la autocomprensión de toda religión, que siempre se considera a sí misma como creación divina, y no meramente humana»[17]. «Religiones de la revelación, lo son todas»[18].

- En el lenguaje clásico podríamos decir que Dios se quiere revelar a todos los seres humanos y a todos los pueblos, y quiere revelarse lo máximo que puede, siempre, en todo momento. Tenemos que pensar que la limitación de esa revelación es limitación de recepción y es una limitación nuestra [19], de cada pueblo, de unos más que de otros...

- Esta nueva comprensión de la revelación conlleva una toma de conciencia de la «ampliación del campo revelatorio». Cabe «descubrir toda realidad como manifestación de Dios. Ella es el lugar de la presión reveladora del Señor sobre el

espíritu del ser humano. De modo que incluso dentro de la radical y constitutiva oscuridad, hay evidencia de la revelación en todo lo real. En la medida en que algo es, está siendo manifestación de Dios»[20].

- «Las religiones son, en definitiva, los puntos donde se condensa esa 'evidencia' general, los lugares donde la presión reveladora logra romper expresamente la opacidad del espíritu finito. La religión bíblica no resulta en este sentido diferente. Por eso, lejos de exclusivismos caducos, ha de partirse del axioma fundamental: 'todas las religiones son verdaderas', en el sentido de que en ellas se capta realmente, aunque no adecuadamente, la presencia de Dios. Los límites están en el modo y en la definitividad»[21].

- Podríamos decir que, en algún sentido, la palabra «revelación» se nos antoja inadecuada. Porque se refiere a un misterio, a una profunda dimensión del ser humano, expresándola mediante una imagen deudora de un pensamiento mágico: «re-velación», o sea, «des-velamiento», corrimiento del velo que nos impedía ver algo, un corrimiento que evidentemente es atribuido a alguien externo a nosotros... Por más que actualicemos la comprensión de este misterio – como acabamos de intentarlo brevemente– ocurre que la propia palabra «revelación», por asociación espontánea de ideas, nos traiciona inconscientemente, al evocar subrepticamente la comprensión vieja que precisamente queríamos superar. Las palabras no son inocentes. Creemos que es mejor no utilizar la palabra, o al menos, alternarla con otros sinónimos que no lleven esa carga de pensamiento mágico en la literalidad de la imagen que vehiculan. Lo que hemos llamado clásicamente «revelación» podría ser llamado con ventaja como «proceso humano de concienciación», «proceso de reflexión religiosa»...

Con estas conclusiones de Andrés Torres Queiruga, aterrizamos también nosotros esta presentación sucinta de la transformación del concepto de revelación, que, como hemos podido ver, nos deja colocados con una predisposición muy distinta ante el panorama de los paradigmas o posiciones teológicas diversas de la teología de las religiones. Evidentemente, la síntesis aquí presentada no dispensa la utilidad de un abordaje personal más amplio de la

[14] Norberto LOHFINK habla del caso de Mari, donde, medio siglo antes de Moisés, antes de que Israel existiera como pueblo, todo un milenio antes de la culminación de la profecía en Israel, existían ya hombres que, a pesar de todas las diferencias concretas, se presentaban de forma semejante a los profetas posteriores del pueblo judío. Los profetas, ayer y hoy, en GONZÁLEZ / LOHFINK / VON RAD, *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 107. Cfr. TORRES QUEIRUGA, *ibid.*, 69.

[15] E.O. JAMES, *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1973, p. 16. TORRES QUEIRUGA, *ibid.*, 29.

[16] TORRES QUEIRUGA, *ibid.*, 29.

[17] C.M.EDSMANN, *Offenbarung I*. Citado por TORRES QUEIRUGA, *ibid.* 28.

[18] TORRES QUEIRUGA, *ibid.*, 32.

[19] Éstas son conclusiones síntesis del tratado de Revelación de TORRES QUEIRUGA: *ibid.*, 459, epílogo.

[20] *Ibid.*, 466.

[21] *Ibid.*, 467 y 471.

cuestión. Exhortamos vivamente al lector a hacerlo. Para ello señalamos alguna obra en la bibliografía.

II. Textos antológicos

- Véase el capítulo 2 de *Enigmas de la Biblia*, 2, de Ariel Álvarez Valdés. Recomendamos vivamente la lectura de la obra completa.

- González Faus, J.I., *Avanzadillas de la crítica bíblica*, en *La autoridad de la verdad*, Herder, Barcelona 1996, p. 108-109, ó 162-163.

- «La palabra de Dios es la palabra de los hombres que hablan de Dios. Decir sic et simpliciter que «la Biblia es la palabra de Dios» no se corresponde con la verdad. Es sólo indirectamente la palabra de Dios.

Los escritos bíblicos son testimonios de hombres de Dios que han vivido una historia y han manifestado a Dios. Cuando la Biblia dice: «Dios ha dicho, Cristo ha dicho...» no es Dios que lo ha dicho, no es Cristo quien lo ha dicho en sentido estricto, sino los hombres que han contado su experiencia de relación con Dios. Su experiencia viene del Espíritu y, en este sentido, se puede decir justamente que la Biblia está inspirada.

Pero al mismo tiempo es necesario tener presente la mediación humana, histórica, contingente. No se da nunca un encuentro directo, de tú a tú, de Dios con el hombre, sino siempre a través de mediaciones. Son los hombres los que hablan de Dios.

Para la investigación teológica y para entender la evolución de los dogmas, esto es muy importante. No se puede comprender la nueva teología sin este concepto de revelación mediada por la historia, por la experiencia interpretativa de los hombres. Cuando no se acepta la mediación, se cae necesariamente en el fundamentalismo».

(E. Schillebeeckx, *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1994, 72-73).

- «Sucede no sólo en la conciencia vulgar, sino también en la predicación ordinaria, en los libros de divulgación e incluso en no pocos teólogos. La concepción que suele darse como obvia y presupuesta, cabe caracterizarla con los siguientes rasgos: a) Dios se reveló por medio de apariciones, visiones y palabras escuchadas o dictadas para escribirlas, a determinadas personas como los profetas o los apóstoles; b) esas personas las transmiten a los demás de palabra o por escrito, a veces confirmándolas con signos y milagros; c) los demás se fían de ellos y, apoyados en su testimonio, creen que Dios dijo o reveló eso que ellos dicen. En definitiva, creer en la revelación sería «aceptar algo como palabra de Dios, porque alguien dice que Dios se lo dijo para que él lo dijese a los demás».

A. Torres Queiruga, voz «Revelación», en *Diez palabras clave en Religión*, Verbo Divino, Estella 1992, pág. 179-180. **R**

DESAFÍO DE LA NUEVA COSMOLOGÍA A LAS RELIGIONES

https://www.academia.edu/36044573/Desaf%C3%ADos_de_la_Nueva_Cosmolog%C3%AD_a_las_Religiones

1. Desafío de la nueva cosmología a las religiones

Hoy día la ciencia que más está transformando la conciencia de la Humanidad es la «nueva cosmología», o sea, las ciencias del cosmos, las ciencias de la Tierra y las ciencias de la naturaleza. Por primera vez en la historia de la Humanidad, tenemos una visión científica del Universo: sobre su origen, sus dimensiones, su evolución, las galaxias, las estrellas, los planetas, la vida... una visión que es la misma para toda la humanidad (por encima de las diversas culturas y religiones), y muy diferente de la que teníamos, de la que hemos tenido durante milenios, hasta hace apenas unas décadas; una visión que, además, resulta ser asombrosa, inspiradora, maravillosa, fascinante... Es una situación realmente nueva.

Durante casi toda la historia de nuestra especie, hemos carecido de medios para conocer el cosmos. Apenas hace cuatro siglos fue Galileo el primer científico en utilizar el telescopio, con el que obtuvo 20 aumentos; el actual telescopio VLT es 70.000 veces más potente. Hasta entonces, desde siempre, las religiones, la intuición, el arte, la poesía... se encargaron de responder con imaginación y creatividad a nuestra ignorancia colectiva, a nuestros miedos y nuestros deseos de saber. Los mitos –tan geniales– que nuestros ancestros elaboraron

colectivamente y que tradicionalmente atribuyeron a revelaciones divinas, cumplieron un papel social esencial para nuestra organización civilizacional, porque establecieron y sirvieron para transmitir las creencias fundamentales que necesitábamos para posibilitar nuestra propia autocomprensión y nuestra misma programación social. (Somos seres abiertos, no enteramente determinados genéticamente, que necesitamos programación cultural...).

La nueva cosmología, el despliegue tan fabuloso que la ciencia ha registrado en los últimos tiempos, ha hecho saltar en pedazos aquel «imaginario clásico religioso», que ha estado vigente ante la conciencia de la Humanidad durante milenios. Los mitos que durante tanto tiempo la humanidad creyó que eran descripción de la realidad (revelada por los dioses), son flagrantemente desmentidos por el panorama de los datos confirmados que la ciencia despliega cada día ante nuestra mirada. Las religiones, la poesía, el arte, imaginaron un mundo pequeño, plano, quieto, fijo, creado directamente así como lo vemos, y regido por un Dios ahí arriba, ahí fuera, que sería un tipo de razón última de todo.... En este mundo actual tan profundamente marcado por la ciencia, nosotros ya no podemos ser personas de hoy y seguir participando de aquel imaginario. Y ésa es la razón principal de la relación

tensa de las religiones con la nueva cosmología y la ciencia en general, por las que se sienten desafiadas.

Las nuevas informaciones que la ciencia nos proporciona sobre el cosmos y sobre la naturaleza, el «nuevo relato» de su cosmogénesis, nos proporciona una visión realmente nueva del mundo, una visión en la que han cambiado prácticamente todos los elementos esenciales que la constituyen. Hagamos en primer lugar un elenco sucinto de estos cambios.

1.1. Ha cambiado la imagen del cosmos

Al contrario de como siempre habíamos imaginado, el nuevo universo que la ciencia nos presenta tiene estos llamativos rasgos nuevos: *-un universo en movimiento* total y continuo, nada está quieto: la Tierra gira sobre sí misma y se traslada alrededor del Sol, el sistema solar rota alrededor con nuestra galaxia...

-en expansión: todo comenzó con una gran explosión, y todo sigue expandiéndose, incontrolablemente, incluso aceleradamente; estamos montados sobre esa explosión inicial que dio origen al cosmos; en realidad «somos parte de esa explosión», somos un destello de su desarrollo actual;

-en evolución y en despliegue: no estamos en un «cosmos» ya hecho, regido por leyes eternas fijas e inmutables, ni una explosión ciega, sino una auténtica «cosmogénesis», que se «despliega» desde dentro con un desarrollo sorprendentemente inteligente;

-con aparición de propiedades «emergentes», nuevas, y de auto-organización, desde el desorden del caos: un todo que es mayor que las partes que lo componen, y un todo que está en cada una de las partes...

-orientado y tendiente hacia la complejidad, hacia la vida, y hacia la conciencia, que florecen finalmente en el ser humano, en el que se hacen conciencia colectiva, asumiendo además reflexivamente el cosmos y responsabilizándose de él;

-ligado holísticamente, en una inextricable «red de redes»... en las que cada partícula está relacionada con todas...

De todo esto no sabíamos nada. El cielo de Aristóteles -la mejor formulación de la ciencia antigua- no tenía profundidad; era una esfera

de cristal en la que estaban colocadas las estrellas. No pudieron ni siquiera imaginar que, mirando esa superficie aparentemente esférica y sin profundidad, cuando tuviéramos instrumentos adecuados podríamos ver la profundidad de los tiempos, como en un túnel del tiempo, y ver el universo más lejano en el espacio y ¡en el tiempo!, y darnos cuenta de que esto que tenemos aquí a los pies no es más que un punto actual mínimo del inmenso espacio cósmico sideral, y es el resultado de todo un proceso larguísimo de 13.730 millones de años.

Entonces, la conclusión que brota es que durante la mayor parte de nuestra existencia se nos ha ocultado una parte principal de la realidad... Hemos estado muy equivocados respecto al lugar en el que estábamos. Lo cual se hace más sorprendente y en cierto modo incomprendible, en cuanto muchas religiones sostienen gozar en plenitud de una Revelación total...

1.2. Ha cambiado la imagen de la naturaleza

-En primer lugar la ciencia actual nos advierte que ha declarado obsoleto el concepto tradicional de «materia» como algo petrificado, estéril, pasivo... la ganga de la realidad. Esa materia no existe. La materia real es otra cosa.

La materia es energía. Y materia y energía son convertibles. La materia no existe, es energía, en uno de sus estados. La materia es energía sutilísima, que tiende espontáneamente a la complejidad, a la auto-organización, a la sensibilidad, a la conciencia, al espíritu. Solamente necesita que se den las condiciones necesarias...

-No estamos por tanto montados en una roca volante, errante por el espacio... Ni este mundo es una colección de «cosas», ni las cosas materiales son las rei extensae de Descartes... La naturaleza es más bien una realidad sistémica, un sistema de sistemas, el todo relacionado con todo en todas sus partes.

-Ya no nos es posible aceptar la existencia de un «segundo piso» superior, o sobrenatural, en el que morarían los dioses y las fuerzas que gobiernan este mundo... ni un piso «inferior» en el que estarían confinados los espíritus del mal... o al que incluso iríamos nosotros tras la muerte para pagar por nuestros pecados. Lo que nuestros ancestros quisieron expresar con

aquellos símbolos no puede ser algo diferente, ni estar separado, ni estar localizado en un segundo piso superior, sino «en este mismo único piso» de la realidad. No hay «metafísica ontológica» (la ciencia nos ha llevado a una cultura post-metafísica), aunque tampoco necesitamos caer en la crasa visión materialista reduccionista.

-No resulta ya aceptable una calificación religiosa a priori negativa de la materia (como «pecaminosa») y de todo lo que con ella se relaciona (carne, instinto, sexo, placer, cuerpo, mundo, mundanidad...).

-Ya no podemos aceptar aquel supuesto mitológico de un «pecado original» primigenio que habría contaminado ancestralmente a toda la humanidad y aun a toda la realidad cósmica... En el origen de todo no puede haber un pecado original, sino una gracia original. [1]

-Esta vida no puede ser sólo una ilusión pasajera, una simple «prueba moral» en función de otra vida, la verdadera y definitiva, la de más allá de la muerte, a la que un Creador nos habría destinado bajo la condición de pasar primero una prueba moral en esta vida temporal... El esquema de este «gran relato explicativo salvífico» nos resulta admirable, por su genialidad, pero a la vez, increíble, insostenible en sí mismo. Las religiones de «salvación eterna» necesitan con urgencia dar nuevamente razón de sí mismas en el contexto de la visión actual, o tal vez reinventarse.

-A la luz de lo que nos dice la ciencia, hoy ya no podemos pensar la naturaleza (la Tierra y el Cosmos todo) como un mero «escenario para la historia humana», como nos dijeron las religiones: Dios habría creado todo esto simplemente para construir un escenario en el que se pudiera desarrollar el drama de la historia de la salvación (humana), que sería lo único importante que estaría sucediendo en el planeta y aun en el cosmos... La visión científica actual ya no nos da pie para que podamos pensar que somos la razón de ser del cosmos, ni que el drama histórico humano sea lo que supuestamente motivó a Dios a «crear el mundo», ni que lo humano sea «la medida de todas las cosas», humanas y divinas. Hoy día, a la luz de la visión amplia que la ciencia actual

nos posibilita, nuestro natural y espontáneo y casi inevitable «antropocentrismo» nos ruboriza...: ha de ser superado y erradicado, porque no sólo es falso, sino que además nos hace daño, a nosotros y al planeta.

1.3. Ha cambiado la imagen del ser humano

-La ciencia nos dice que no es cierto que hubiera un «sexto día de la creación», en el que, después de haber sido creados todos los elementos del mundo, fuera realizada nuestra creación, separada, y diferente («ahora hagamos al hombre, a nuestra imagen y semejanza» Gn 1,26.). Ese relato, a pesar de su belleza, es falso históricamente -no es un relato histórico, sino un mito-, y además nos hace daño. Es dañino para la humanidad creyente, porque inculca en ella el convencimiento de nuestra separación y superioridad respecto al resto de la naturaleza, convencimiento (religioso) que está en la base de los destrozos que el ser humano ha causado en este planeta.

-No venimos de arriba (de una creación directa de las manos de Dios), ni de afuera (de arriba, del Dios que viene del cielo)... como el relato bíblico sugiere, sino que en realidad venimos de abajo (de la Tierra), y de dentro (del proceso evolutivo biológico que en ella se ha desarrollado durante más de tres mil millones de años); somos el resultado final actual de ese proceso, quizá «la flor» de la evolución cósmica...

-Por tanto no es verdad que seamos diferentes de la Naturaleza, es decir, enteramente diferentes de los animales. Somos «una especie emergente», una especie de primates, no «descendientes de los primates», sino realmente primates: vertebrados de la clase de los mamíferos, del orden de los primates, de la familia de los homínidos, del género homo, la especie sapiens. Nuestra carne está hecha de los mismos 14 aminoácidos básicos de los que está hecha toda la materia viva que hay en este planeta...

-Esta especie emergente ha surgido por evolución a partir de otras especies, y, como todas, está destinada biológicamente a pasar la antorcha de la vida y a extinguirse...

-Por eso, no somos los «dueños de la creación», ni tenemos derecho a imponer nuestros derechos por encima de los derechos de todos los demás seres vivientes, ni por encima de los derechos del planeta Tierra... So-

[1] Cf. MATTHEW FOX, *Original Blessing*, Bear & Company, Santa Fe, Nuevo Mexico, 1983. Traducción: La bendición original, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2002.

mos una especie más, aunque, ciertamente, seamos la única capaz de asumir responsabilidad consciente y solidaria sobre todo el resto de especies...

-Somos seres naturales, muy naturales. Somos Naturaleza. Somos Tierra que ha evolucionado y madurado, y ha llegado a sentir, a pensar, a reflexionar, a amar. Somos materia-energía organizada que en nosotros llega a la conciencia, a la reflexión, a la profundidad existencial, a la reverencia contemplativa, a la co-creatividad, a la comunión universal, al éxtasis místico...

-No podemos vivir separados de la Naturaleza, como si fuéramos «sobre-naturales», injustificadamente auto-exiliados de nuestra placenta natural, abdicando insensatamente de nuestras raíces naturales, auto-despojados de nuestra naturaleza terrestre, artificialmente des-naturalizados, o tratando de superar nuestra naturalidad para convertirnos en seres «espirituales» que «superarían» la materia, la corporalidad...

1.4. Ha cambiado la imagen de Dios

-Una visión tan precaria de la naturaleza y del cosmos como la que ha tenido la Humanidad durante los pasados milenios, no podía dar de sí sino una imagen insuficiente de Dios.

-La visión actual de la realidad no nos permite ya imaginar a un Dios ahí fuera, ahí encima, [2]en ese «segundo piso superior» del que dependería el nuestro. Hoy vemos que no tiene sentido hablar ni pensar en un «fuera» o un «encima» del mundo ni del cosmos...

-«La idea de un Dios separado de la creación, o trascendente, es uno de nuestros principales problemas»[3]

-No tiene sentido un dios antropomórfico, que es una «persona» que piensa, decide, ama, se enfada y se desenfada, arrepiente... un dios-theos, como los griegos lo concibieron con evidente antropomorfismo. En la nueva visión que la ciencia nos da, la visión «teísta» está herida de muerte. Sólo cabe el pan-en-teísmo -a ser distinguido claramente del ateísmo-

[2] Cf. ROGER LENAERS, *Aunque no haya un Dios ahí arriba. Vivir en Dios sin dios*, AbyaYala, Quito, 2013, Colección «tiempo axial» (tiempoaxial.org).

[3] Cf. THOMAS BERRY, THOMAS CLARKE, *Reconciliación con la Tierra. La nueva teología ecológica*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1997, 88. 128, y passim.

-Pensar que es «Señor», Rey, Todopoderoso, Ser supremo, Dueño, Juez premiador y castigador para toda la eternidad, Dios de los ejércitos, «guerrero que lanza el alarido contra sus adversarios»... hoy es, claramente, una proyección de la época neolítica-agraria.

-De «existir» la «Divinidad» (dimensión misteriosa de lo real, o «Realidad última» al decir de John Hick) sólo se la podrá encontrar en la única realidad cósmica misma, sin exiliarla hacia la metafísica o hacia el sobrenaturalismo, ni mucho menos hacia el cielo.

Esta visión del cosmos radicalmente nueva que nos posibilita la ciencia nos coloca en un mundo muy diverso de aquel en el que nos habían puesto las religiones con sus enseñanzas. Ello hace que nos sintamos en un mundo diferente, un mundo nuevo. Y con ello, de alguna manera pasamos a ser otros, ciudadanos de otro mundo, testigos deudores de otra realidad.

Ante semejante mutación global, tan profunda, cabe preguntarnos: la religión que vivíamos en aquel viejo mundo precientífico, que había surgido en aquel mundo y había sido concebida para ser vivida en él, ¿podrá seguir dándose y teniendo sentido en este otro mundo nuevo tan diferente? En el horizonte vislumbramos el amanecer, ya avanzado, del llamado «nuevo paradigma pos-religional»[4].

Queremos creer que, sin duda, el ser humano va a seguir siendo religioso, porque la religión forma parte de su ser constitutivo, tal como lo conocemos hoy. Pero la religiosidad de este ser humano nuevo, que tiene ahora esa visión nueva proporcionada por la ciencia, experimentará numerosos choques en los que ya no podrá acomodarse a la vieja visión precientífica, inserida hasta los tuétanos de la estructura religiosa tradicional. ¿Cuáles serán esos choques, esos desafíos con los que la nueva visión fuerza a las religiones a recrearse, a reinventarse, a reacomodarse al mundo nuevo descubierto por la ciencia? En

[4] Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL DE LA EATWOT/ASETT, "Propuesta teológica: Paradigma pos-religional, multilingüe, en 5 idiomas", VOICES no 2012-1 (enero de 2012) 261-343 (todo el número es monográfico sobre el tema; Cf. (en línea), <<http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2012-3&4.pdf>> (consulta: agosto de 2017); COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL DE LA EATWOT, *Hacia un Paradigma Pos-religional. Propuesta Teológica* (en línea), <<http://servicioskoinonia.org/relat/424.htm>> (consulta: agosto de 2017).

esta segunda parte trataremos de hacer un elenco esquemático de esos desafíos, de menor a mayor.

Sólo abordaremos los principales, y sólo los plantearemos, de un modo sucinto, sin pretender en este momento tratar de resolverlos.

2. Los desafíos teológicos

2.1. Geocentrismo profundo remanente

Confirmado luego por Kepler y Newton, el heliocentrismo de Galileo, que tanto irritó a la Iglesia, hoy resulta una obviedad hasta para los colegiales de primaria. A la Iglesia católica le costó sin embargo más de dos siglos desistir de condenarla. Y lo hizo sólo hasta cierto punto: aceptó simplemente que la Tierra no era el centro «geométrico» del mundo, pero se reafirmó en sus razones refugiándose en un geocentrismo más hondo, el «geocentrismo profundo», metafísico, existencial: la Tierra continuaba siendo el centro, el lugar central –y por tanto único– del Universo, porque es ahí donde Dios puso a sus hijos los seres humanos, y donde su Hijo vino a encarnarse para salvar al cosmos entero.

Hoy, el desafío a ese geocentrismo profundo mayor –oficial y teológicamente vigente– no se juega en el diseño geométrico de las órbitas planetarias del sistema solar, sino en la esperanza de la ciencia de estar a punto de encontrar los primeros de los miles de millones de exoplanetas habitados por la vida, una vida que... ¿será vegetal, animal, inteligente, humana, sobrenatural...? Dicho en otras palabras: el número incalculable (millones de millones...) de mundos probablemente habitados, como esta Tierra, entra en colisión frontal con la pretensión de unicidad y de centralidad universal de cualquiera de las religiones de los humanos terrícolas. Si bien nadie va a considerar descendientes de Adán y Eva a los habitantes de los exoplanetas, ¿podrá ser que no hayan sido redimidos o salvados por Cristo? La infinita pequeñez de nuestro planeta ante unas dimensiones del cosmos que no tenemos capacidad siquiera para imaginar, ¿no contradice e invalida las pretensiones de unicidad salvífica cósmica universal de algunas de las religiones brotadas en este pequeño planeta, y las del cristianismo mediterráneo en concreto?

[5] Por ejemplo en CARL SAGAN, Un pálido punto azul. Una visión del futuro humano en el espacio, Planeta, Barcelona, 2003(4).

Ya Carl Sagan [5] reflexionó sobre el hecho de que «el cosmos no parece haber sido hecho para nosotros...», desafiando el «geo-antropocentrismo profundo» de las religiones, al pensar que todo esto fue creado por Dios para que seamos salvos y tengamos una misión... Los descubrimientos actuales de la astrofísica no hacen sino profundizar el desafío a este «geo-antropocentrismo profundo» remanentes, que todavía lastra a algunas religiones y al que teología cristiana en concreto todavía no se ha atrevido a encarar.

2.2. Fin de los dualismos: «despedirse del segundo piso»

La ciencia moderna en general, y dentro de ella la nueva cosmología, se caracterizan por el rechazo o la negación de ese «segundo piso» superior al nuestro, el mundo sobrenatural –por encima de la naturaleza– de Dios, los ángeles, los espíritus, nuestras almas, la Gracia de Dios... «No necesito esa hipótesis», fue la respuesta emblemática de Pierre-Simon Laplace a Napoleón cuando este le preguntó por qué no había citado a Dios en su famosa obra *Explicación sobre el sistema del mundo*[6]. La visión de la ciencia es la de un solo mundo, sin dos pisos, sin sobrenaturalidad paralela ni metafísica, muy contraria al dualismo tan querido para una religión como la cristiana, que asumió la dualidad del idealismo platónico. Todo el patrimonio simbólico y creencial del cristianismo está estructurado sobre ese dualismo integral transversal. La pregunta del desafío es: ¿Será posible ser cristiano sin ser dualista? ¿Será posible re-expresar el patrimonio cristiano en un lenguaje unificado, de un solo mundo, sin metafísicas ni sobrenaturalidades aparte, sino en un lenguaje holístico e integrado? ¿Se podrá ser religioso –y cristiano concretamente– sin dos pisos, sin creer en otro mundo paralelo exterior o trascendente a éste?

2.3. Revisar la Revelación

Como algunas otras, el cristianismo es una religión que se considera «revelada», no «natu-

[6] Cf. PIERRE-SIMON LAPLACE, *Exposition du système du monde*, Bachelier, Paris, 1836. La anécdota es referida incluso popularmente, como una actitud emblemática, significativa de la nueva actitud de la ciencia; por ejemplo, en PAUL DAVIES, *O enigma do tempo*, Ediouro Publicações, Rio de Janeiro, 1998, cap. 1. En cuanto a su popularidad, véase: Wikipedia en francés, o (en línea), <elmundo.es/elmundo/2009/05/19/ciencia/1242724762.html> (consulta: agosto de 2017).

ral». Es decir, ella no viene de dentro, de abajo, de la tierra... sino de fuera, de arriba, del cielo. Por eso tiene su centro de gravedad fuera de sí misma, fuera de esta tierra. Se basa en verdades que han venido de fuera, de arriba, reveladas, objeto de fe, que enfocan al creyente hacia la historia (no hacia la naturaleza), hacia una historia primordial de salvación acontecida hace 3000 años en un pequeño escenario localizado en esta Tierra. Por su parte, la teología tendría la misión de glosar y comentar esas verdades venidas de fuera, reveladas.

La ciencia, por una parte, tiene una dificultad de entrada para habérselas con las verdades reveladas, en cuanto que –como hemos dicho– no cree que haya un «segundo piso» desde el que puedan descender tales verdades a este mundo. Pero es que, aunque se tratara de una revelación no venida de fuera, sino percibida en el pozo hondo de la conciencia religiosa (un tomar conciencia,[7] un «caer en la cuenta», a new awareness)[8] la cultura científica tiene dificultad para aceptar una revelación que desvía la mirada y la vida del creyente hacia esa historia de hace varios milenios, en vez de dirigir su mirada (y su espiritualidad) hacia este único mundo que tenemos delante de nosotros, el cosmos, la naturaleza en la que estamos y de la que formamos parte, la cosmogénesis. Una revelación, que viene de fuera y nos inclina hacia afuera, funge como una ideología alienante.

Por otra parte, la ciencia está gravemente comprometida con este mundo, esta tierra, este cosmos. La nueva cosmología nos ha aportado un new universe story, un nuevo relato del cosmos, del proceso de su cosmogénesis y de los procesos de su funcionamiento. No son pocos los que hablan del «valor revelatorio» de la ciencia. El des-velamiento que la ciencia ha realizado ante nosotros, en los tres últimos siglos, del cosmos en toda la amplitud de sus dimensiones, sus procesos, su complejidad, sus misterios... hasta trasladarnos a un mundo realmente diferente de aquel segundo piso en

el que creíamos estar viviendo, es efectivamente un des-velamiento, una «re-velación», un «descorrer el velo» que desde siempre nos ocultaba el Misterio dentro del cual estamos viviendo. Es también la Revelación de un relato sagrado, espiritual, religioso.

Ése es también aquí el desafío: ¿pueden abrirse las religiones que se consideraban reveladas a un nuevo concepto de revelación, a una revelación más profunda y más amplia, más de base y de tierra, y no elaborada por nuestra reflexión poético-religiosa y nuestra epistemología mítica? ¿Será posible una nueva versión de la religiosidad enteramente apegada a la visión científica de la realidad, sin huidas ni segundos pisos, plenamente reestructurada con pie en esta «nueva revelación»? ¿Será posible una teología nueva, enteramente reestructurada, que asuma como su principal fuente la Revelación de la Tierra, la naturaleza, el cosmos, y que no encierre esta nueva perspectiva revolucionaria de revelación en un cajón marginal de la vieja teología-filosofía «perenne»?

2.4. Superación del bibliocentrismo («religiones del Libro»)

El tema del «valor revelatorio de la ciencia» nos hace recordar una afirmación clásica: que Dios no escribió un libro (la Sagrada Escritura) sino dos, y que el primero que escribió no fue la Biblia, sino la realidad, el mundo, la naturaleza, el cosmos. Ahí es donde la Divinidad se expresó de verdad y donde quedó al descubierto ante nosotros. Y a partir de ahí hemos de reconocer que el otro libro, el segundo, no es en realidad un libro, sino un simple comentario al primero; un comentario escrito ya por nosotros mismos, para habérselas mejor con la realidad, un comentario que obviamente tiene un gran valor, pero no un valor absoluto. Ya el Concilio Vaticano II recordó que existe una «jerarquía de verdades»[9] y justificó la diversa precedencia de las diferentes verdades en su «diversa conexión con el fundamento»...

«Religión del libro» es una categoría de clasificación de las religiones. Es una categoría o tipo de «religión» que se ha dado en un tiempo determinado del desarrollo evolutivo de la cultura humana, en torno al fenómeno de la

[7] Cf. Véase el capítulo 9, “Dos principios fundamentales: El pluralismo es positivo y querido por Dios. No hay elegidos” y capítulo 8, “Una nueva comprensión de la Revelación”, en JOSÉ MARÍA VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*. Curso sistemático de teología popular, Editorial AbyaYala, Quito, Ecuador, 2005, 92-110 y 81-91 respectivamente. Disponible (en línea), <http://cur-sotpr.atrío.org/?page_id=3> (consulta: agosto de 2017).

[8] Cf. CARDINAL AVERY DULLES, *Models of Revelation*, Orbis Books, New York, 1983.

[9] Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto “Unitatis Redintegratio”. Sobre el ecumenismo, 21 noviembre 1964, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1984, 11.

emergencia de la capacidad literaria de los pueblos, y que concretamente en el cristianismo (para no generalizar gratuitamente) ha cristalizado con las características del momento evolutivo espiritual de la humanidad en que surgió: centramiento en una revelación ocurrida en una supuesta «historia» primordial, elaborada y transmitida mediante una epistemología mítica, centrado todo en unos textos supuestamente inamovibles sometidos a continua reinterpretación, como fuente superior y revelada (separada de nuestra realidad terrestre y humana).

¿Tiene visos de plausibilidad el bibliocentrismo tradicional –en realidad todavía vigente–, en una sociedad marcada por la ciencia que sabe que todo es evolutivo, incluso el pensamiento y el pensamiento religioso? ¿Puede continuar siendo viable el modelo de «religión del libro» en una sociedad del conocimiento que ya superó la epistemología mítica (no el nuevo papel de los nuevos mitos), y que no cree en ninguna verdad bajada del cielo que haya de imponerse ciegamente (por fe) en nombre de la religión?

¿Será posible asumir la perspectiva de esta nueva revelación de la Tierra y de la naturaleza, y que la religión se confronte con la jerarquía de verdades, y reconsidere el orden de prioridad de sus libros? ¿Podrán, por ejemplo, las «religiones del libro» reconocer que el otro libro (el de la naturaleza) tiene precedencia sobre el libro de las Escrituras? ¿Será posible una religión que sea ante todo «del primer libro», del libro de la naturaleza y del cosmos? ¿Será posible que la religión reconvierta su espiritualidad hasta el punto de encontrar la sacralidad también en el cosmos, en la naturaleza, en el mundo, y no sólo en un segundo piso celestial, o sobre-natural? ¿Podrá la religión reconocer la precedencia manifiesta del new cosmologic story de los 13730 millones de años, sobre la «historia sagrada» supuestamente acontecida en un pasado mítico ancestral de hace no más de 3000 años? (sin entrar ahora en el tema del «nuevo paradigma arqueológico bíblico»).

Thomas Berry recomendaba informalmente dejar por unos años la Biblia en la estantería, y dedicarnos por un tiempo a leer a fondo el otro libro, el libro de las ciencias de la naturaleza y de la Tierra, de Gaia, cuyo acceso hemos tenido milenariamente cerrado por incapacidad primero, y últimamente por desaten-

ción. Vivir hoy encerrados en la Biblia, sería hoy un error grave, y además dañino. La Biblia tiene un gran papel que jugar, pero el bibliocentrismo ha pasado. Una religión para hoy YA NO puede ser «religión del libro» en su sentido clásico estricto: debe pasar a ser religión de la Tierra, del primer libro, y con una visión espiritual oikocentrada.

2.5. Antropocentrismo

La nueva cosmología y la antropología cultural han acusado al judeocristianismo de ser «la religión más antropocéntrica del mundo»; [10] sostienen que nuestra actitud depredadora sobre el mundo ha sido propiciada claramente por una visión de la naturaleza como despojada de sacralidad y de interioridad, como algo enteramente profano y meramente material (mecanicista en la perspectiva cartesiana-newtoniana), mero acúmulo de objetos y recursos naturales a disposición del rey de la creación... También proviene el antropocentrismo cultural occidental de los mitos bíblicos auto-endiosadores: nosotros los humanos habríamos sido creados por Dios al margen del resto de la creación, en un día aparte, el sexto día, cuando Dios decidió crear a sus hijos, a su propia imagen y semejanza... Lovelock sostiene que ese mito ha sido uno de los más grandes y dañinos errores de la visión judeocristiana.[11] Efectivamente, ha formado parte esencial de nuestra visión la convicción de que somos enteramente diferentes, totalmente «otra cosa», y superior, respecto al resto de la realidad.

La nueva cosmología nos trae una buena noticia que nos saca del aislamiento y soledad: no somos sobre-naturales, somos plenamente naturales, somos animales; no descendemos de los primates: somos primates. Formamos parte de la única comunidad de vida que hay en este planeta, del único árbol genealógico que nos une a todos los seres vivos con la primera célula viva que surgió en este planeta. Nuestro ADN no sólo tiene el mismo código de lenguaje que el de todos los seres vivos, sino que comparte grandes partes con los animales y hasta con los vegetales. Pertenece a la

[10] LYNN WHITE, *Revista Science* 155 (1967) 1203-1207.

[11] «Quizá el error más grave de las religiones mono-teístas, incluido el Islam, es creer que los seres humanos están hechos a imagen de Dios», JAMES LOVELOCK, *La Tierra se agota. Último aviso para salvar a nuestro planeta*. Editorial Planeta, Barcelona, 2011, 258-259.

naturaleza, al cosmos. Somos polvo de estrellas... Somos concretamente Tierra que ha llegado a sentir, a pensar, a reflexionar, a venerar, a extasiarse...

¿Cuándo la religión va a trasladarse a este mundo real, tal como hoy lo conocemos por medio de la ciencia? ¿Por qué muchas religiones y teologías siguen en aquel viejo mundo precientífico de la antigüedad clásica y medieval, con el cielo arriba y el infierno abajo, las almas, los espíritus, la gracia y lo sobrenatural sobre un mundo despreciable del que es mejor huir (*contemptus mundi*)?

2.6. Antropocentrismo epistemológico

El antropocentrismo ha contaminado todo el conjunto de nuestra cosmovisión. Es de todo el cosmos del que pensamos que somos la razón y el objetivo. Por más que el judeocristianismo sea una de las cien mil religiones que han surgido[12] en este pequeño planeta de una estrella mediana y marginal en la Vía Láctea, que es una de los cientos de miles de millones de galaxias que quizá haya en ese sólo 4% de universo que vemos... nos hemos dicho a nosotros mismos que somos la razón del cosmos, que tenemos la verdad absoluta y total... Para un número creciente de personas, esta ignorante pretensión es la prueba más patente de éste y de todos los espejismos en que hemos creído. No hacen falta muchos argumentos: hay también una jerarquía de evidencias.

¿Será posible un judeocristianismo renovado que acoja estas críticas sincera y penitencialmente, que reconozca humildemente los espejismos sufridos, los sueños y mitos que ha confundido con relatos históricos o con revelaciones indubitables, y que acepte reconvertir todo su patrimonio simbólico religioso y poner a un lado los símbolos, mitos, creencias que ya están muertos y perdieron hace tiempo su poder de evocación, y que, sobre todo san-

[12] «Los antropólogos estiman que a lo largo de su historia la humanidad ha producido más de 100.000 religiones», JUAN ARIAS, *La felicidad invisible*, Maeva, Madrid, 2007, 18. 64. 83. «De hecho, en la actualidad existen unas 10.000 religiones diferentes», datos de FRANZ DAMEN, «Panorama de las religiones en el mundo y en América Latina», en *Agenda Latinoamericana Mundial* 2003, Panamá, 2003, 34-35. Cf. También DAVID B. BARRETT, T. KURIAN GEORGE, TODD M. JOHNSON (eds.), *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, I-II, Oxford University Press, New York, 2001(2).

cione y elimine los que además nos resultan dañinos? Es una tarea casi enteramente pendiente. El desafío está todavía por ser considerado.

Aquí, el orgullo del antropocentrismo se convierte en delirio epistemológico (éste es otro desafío, pero que no viene de las ciencias de la Tierra). Las religiones creen saber, y saber por revelación... por lo que no pueden dudar, ni debatir, ni dialogar, ni mucho menos cambiar de opinión... sino sólo repetir y repetir sin fin las soluciones que idearon sus ancestros, y morir de fidelidad a ese depósito de verdades estancadas... Quienes antropocéntricamente creen tener la verdad absoluta, no pueden salir de la «dictadura del absolutismo» que esa convicción produce; continúan incapacitados para poder dar una palabra creativa y creíble a la sociedad de hoy; simplemente conseguirán que las religiones, petrificadas releyendo sin fin sus verdades escritas en piedra, continúen hundiéndose lentamente, a la deriva, como ya ha ocurrido en buena parte en Occidente.

2.7. Teísmo

A pesar de que este desafío no proviene directamente de la nueva cosmología, merece la pena aludirlo, por el hecho de que está en relación directa con el tema de la naturaleza, y no se suele abordar. Son sobre todo la arqueología y la antropología cultural las que nos están haciendo plantear el tema.

Desde «la noche de los tiempos», desde lo más profundo del Paleolítico inferior, no hemos tenido «dioses», sino que parece que hemos exhibido un tipo de espiritualidad centrado sobre la sacralidad de la naturaleza, la Divinidad Cósmica Materna («gran 'diosa' madre» no deja de ser equívoco, porque no se trataba de una diosa, un dios-theos femenino), que da vida desde dentro al universo como un todo orgánico, sagrado y vivo, del que formamos parte los humanos, la tierra, las plantas, todos los seres vivos, como parte integrante de sus procesos.

Dicho brevísimamente: nuestra especie, homo et mulier sapiens, hemos vivido mucho más tiempo con diosa que con dios. Apenas en el último 2% del tiempo de nuestra existencia tenemos un dios espiritual y masculino. En efecto, hacia mediados del Calcolítico comienza el fenómeno nuevo de la ascensión de la divini-

dad masculina. Aparecen mitos nuevos de creación en los que el cielo es separado de la tierra, la naturaleza deja de ser divina y holística, y pasa a ser «creada», fabricada o producida por un «espíritu», inmaterial, inteligente y masculino, enteramente exterior a la naturaleza, a la que domina y sobre la que impone su poder y su racionalidad. La divinidad, que desde siempre había constituido la naturaleza de la naturaleza, resultó desgajada de la naturaleza y expatriada hacia el cielo, morada del Dios trascendente, puro espíritu, masculino. En todo ello, además de la evolución propia de la revolución agraria y urbana, influyen decisivamente las invasiones kurgans que provenientes de Asia caen sobre la vieja Europa, Grecia, Próximo y Medio Oriente. Israel –y mucho después la Biblia– ya nace en el ambiente religioso-cultural en el que han dado el «golpe de estado» los dioses masculinos, espirituales y violentos. Los antropólogos ponen en pie de paridad todas las manifestaciones religiosas de esta época (que ya está plenamente dentro del tiempo literalizado).

Las ciencias actuales de la religión están planteando la superación del supuesto acrítico de que lo acontecido a partir del Calcolítico sería lo válido, y lo anterior –toda nuestra convivencia milenaria con la espiritualidad femenina y holística con la naturaleza divina– perteneciera al reino de las sombras paleolíticas, irrelevante para nosotros. Como si la «historia comenzara en Sumer», como todavía hoy se suele considerar. La arqueología de la Vieja Europa (Marija Gimbutas principalmente) se ha remontado tres y cuatro mil años más allá de Sumer, y lo puesto al descubierto no justifica tamaña desconsideración. Más bien sorprende la calidad espiritual humana que aparece, muy superior a la cosmovisión dominadora, masculina, violenta, depredadora y guerrera –y de dioses masculinos violentos correspondientes– de los milenios siguientes. Lo cual hace que surja por doquier la pregunta: ¿dónde nos equivocamos en nuestro camino de evolución espiritual? ¿Por qué cambiamos nuestra concepción de la divinidad, para autoexiliarnos hacia una espiritualidad violenta, guerrera, patriarcal y dualista? ¿Cómo podríamos volver al hogar espiritual (homecoming) del que nunca debiéramos habernos alejado?

El teísmo, tal como lo conocemos, cuya configuración filosófica final corresponde al mundo griego, está puesto seriamente bajo sospecha. La trascendencia, la pura espiritualidad, la so-

bre-naturalidad, la masculinidad de Dios, su carácter antagónico con la naturaleza, cada vez deja menos dudas de que ha sido un paso adelante negativo en nuestra evolución espiritual. Sus consecuencias llegan hasta hoy mismo, hasta la crisis ecológica epocal de destrucción de la naturaleza, a la que nos ha llevado la ruptura con un modelo anterior de espiritualidad que todo indica que fue exitoso.

Ya son muchos –no tanto en la teología, que no ha entrado debidamente al tema, cuanto en las ciencias de las religiones– los que piensan que al teísmo clásico, sobre-natural, trascendente y patriarcal se le ha acabado su Kairós, e irá desapareciendo residualmente en la historia. La suerte ya está echada: vamos hacia el posteísmo, probablemente panenteísta. Aunque soy consciente de que esto necesita argumentación, ahora sólo pretendo presentar el desafío.[13]

3. Conclusión: Un nuevo tiempo axial

El tema del nuevo tiempo axial en el que estamos inmersos, proviene de muchos frentes más que el de la nueva cosmología, pero es sin duda un factor importante, quizá el lugar central donde convergen la mayor parte de los factores en juego. Tiempo axial, desde Jaspers,[14] se llama a aquel período que marcó un eje, un antes y un después, en el que se formó una nueva conciencia religiosa y espiritual de la humanidad, que nos ha llegado hasta hoy, varios milenios después. Calificar como axial también el tiempo actual no quiere decir que consideramos que registra transformaciones menores o superficiales, sino que estamos en medio de una metamorfosis: vamos a seguir siendo espirituales, pero quizá la mayor parte de los rasgos religiosos de estos últimos milenios van a desaparecer, desafiados por una nueva visión, asentada sobre presupuestos nuevos.

Estamos efectivamente en un nuevo tiempo axial, pero no acabamos de crearlo. Las insti-

[13] He abundado en la necesidad de reconsiderar el teísmo, y en el daño que nos hace como especie el persistir en él ingenuamente, simplemente por inercia o pereza religiosa, en JOSÉ MARÍA VIGIL, Ante la catástrofe climática, una nueva visión y una nueva espiritualidad. Ponencia en el 12o Encuentro Internacional de CETR (Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas) de Barcelona 2016 (en línea), <eatwot.academia.edu/José-MaríaVIGIL> (consulta: agosto de 2017).

[14] Cf. KARL JASPER, Origen y meta de la historia, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

tuciones religiosas, por su propia concupiscencia institucional, no pueden arriesgarse. La teología oficial, como parte de la institución que es, tampoco. Sólo la teología libre y creativa podrá dar razón del radical cambio que nos impulsa y podrá intentar co-crear la nueva visión que necesitamos.[15]

Para todo ser humano interesado por el bienestar del planeta y de la Humanidad, la aco-

gida de este nuevo tiempo axial, y la reflexión para acompañarlo desarrollando la nueva visión que necesitamos, son urgentes. Estos desafíos aquí presentados contribuyen a dibujar el rostro concreto de esa urgencia. **R**

[15] El mejor acceso a esta nueva visión es el estudio sistemático de los «nuevos paradigmas» actualmente en curso. Cf. Véase una «bibliografía en línea» gratuitamente accesible sobre estos nuevos paradigmas: Servicios Koinonía, Nuevos paradigmas. Selección sólo de materiales disponibles en la red (actualizado el 1 de enero de 2016) (en línea), <servicioskoinonia.org/BibliografiaNuevosParadigmas.pdf> (consulta: agosto de 2017).

LA BIBLIA TENÍA OTRA RAZÓN

https://www.academia.edu/23920465/11o_Encuentro_Internacional_de_CETR_2015_

Ponencia presentada por el autor en el 11º Encuentro Internacional de CETR, noviembre 2015, hecho público el 1º de abril de 2016. El autor expone una síntesis del «nuevo paradigma arqueológico bíblico» y de sus consecuencias. Muestra la convergencia entre este paradigma y el paradigma pos-religional. Deduce que el valor y el significado de la Biblia están más allá del descubrimiento de la no historicidad de algunos de sus más grandes relatos, porque lo importante es «el relato que va por detrás de la construcción de los relatos bíblicos». Y concluye extrayendo consecuencias que esta nueva visión tiene para una reconceptuación «pos-religional» de la religión misma, es decir, para la espiritualidad.

LA PREOCUPACIÓN DE FONDO o la hipótesis de trabajo desde la que nos reunimos en este onceavo Encuentro Internacional de Can Bordoi y en la que enmarcamos nuestras colaboraciones investigativas es la de la crisis *epocal* de la religión. El planteamiento que nos convoca insiste en que tal crisis podría ser «la mayor tragedia que haya sufrido nuestra especie a lo largo de toda su historia»... Nos convocamos aquí para tratar de arrojar luz sobre esa crisis ya en curso, con el deseo de que, tratando de comprenderla mejor, podamos contribuir modestamente a que sea algo menos trágica.

La crisis *epocal* de la religión tal vez es una crisis de crecimiento: las religiones (algunas) se están transformando aceleradamente, y esta transformación puede ser analizada descomponiéndola en varios ejes de cambio, que serían los «paradigmas emergentes» que actualmente están desplazando a los que estuvieron vigentes y que han marcado a la religión durante milenios, durante la larga época que ahora está llegando a su fin. No es ésta la única manera de estudiar la transformación de la religión; es la que venimos elaborando y ofreciendo desde hace unos años, y por esa misma vía queremos encaminar en este momento nuestra aportación.

Vamos a referirnos en esta ocasión a un cambio de paradigma nuevo, poco conocido, que, no obstante, nos parece que simboliza, en sín-

tesis, lo que implican otros varios cambios de paradigma implicados en la transformación actual. Por eso mismo, aun hablando de un paradigma concreto, estaremos hablando un poco de todos los demás. Creemos que ese cambio de paradigma sintetiza emblemáticamente la crisis actual de la religión, y que nos va a dar pie para elaborar o al menos iniciar reflexiones iluminadoras sobre el «tránsito» que actualmente realizamos por esta crisis religiosa. Nos estamos refiriendo al llamado «nuevo paradigma arqueológico-bíblico» (NPA).

El nuevo paradigma arqueológico bíblico

Ya existen publicaciones divulgativas sobre el mismo, por lo que aquí nos limitaremos a evocar sucintamente, sólo en lo que nos parece necesario para posibilitar una reflexión sobre él.

Las religiones abrahámicas llevamos a nuestras espaldas más de tres milenios de historia, treinta y tres siglos tal vez, como se acostumbra a estimar. Las tres religiones se basan sobre el convencimiento (la fe) de que Dios ha intervenido en la historia eligiendo y llamando a Abraham para hacerlo padre de un pueblo original; con él hizo una Alianza y le hizo unas promesas. El cristianismo por su parte cree además que en la plenitud de los tiempos de la historia Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, que fundaría una nueva religión, la Iglesia, que pasaría a ser la depositaria de

aquellas promesas anteriormente hechas al pueblo judío. El Islam considera que 600 años después, a Mohamed, el sello de los profetas, Dios le ha entregado la revelación final, la que lleva a plenitud todas sus concretas intervenciones anteriores en la historia, con Israel y el cristianismo.

Religiones «históricas»

Los tres monoteísmos abrahámicos tienen una identidad profundamente arraigada en la historia. Es conocido en el ámbito filosófico cómo la elaboración del pensamiento histórico, el «descubrimiento de la dimensión histórica», corresponde a Israel más que a ningún otro pueblo. No a Aristóteles, ni al pensamiento griego en general. Sólo mucho más tarde, en el siglo XIX, el historicismo revalorizaría esta característica de Israel.

Los tres monoteísmos abrahámicos sostienen, como base y fundamento de su fe, una «historia de salvación», unos acontecimientos históricos ocurridos en el pasado como fruto de una intervención de Dios en la historia, mediante los cuales Dios mismo puso en marcha ese proyecto, una historia de salvación, cuyo momento presente ellas representan. Estas religiones no se consideran, en manera alguna, «iniciativa de los seres humanos», sino iniciativa de Dios: es Dios mismo el que «ha salido al encuentro de la humanidad» en el pasado, mediante unos acontecimientos históricos reales. Estas religiones se sienten respuesta humana a un Dios que se ha manifestado en la historia mediante unos eventos salvíficos mediante los cuales ha convocado a estos pueblos y les ha pedido una respuesta, cuya concretización ellas realizan. El relato de tales acontecimientos histórico-salvíficos y el mensaje revelado que vehiculan está recogido en las Escrituras de estas religiones. El mismo credo o «símbolo de la fe» cristiano es en sustancia un relato de unos hechos histórico-salvíficos.

Esta fundamentación imprescindible en hechos registrados en la arena de la historia se manifiesta en el conjunto de la Biblia, pero aparece de una manera explícita en las palabras de Pablo: «si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe» (1Cor 15,14). Aparece también en la praxis de la Iglesia, que siempre ha exigido la fe en la historicidad de los hechos narrados por el relato histórico bíblico, actitud que en la Iglesia católica ha perdurado hasta las vísperas del Concilio Vaticano II, cuando en 1906 la Pontificia Comisión Bíblica de

Roma exigió oficialmente aceptar la historicidad de la Biblia[1], por entonces puesta en cuestión por la crítica bíblica protestante.

La arqueología científica naciente compartió esta preocupación; en efecto, en 1865 se funda en Inglaterra la real *Palestine Exploration Fund* para subsidiar los primeros pasos de la arqueología científica inglesa; su objetivo declarado fue «verificar que la historia bíblica es una historia real, a la vez en el tiempo, en el espacio y a través de los acontecimientos, a fin de ofrecer una refutación a la increencia». Todavía en la primera mitad del siglo XX el afamado arqueólogo católico Roland De Vaux confesaba: «Si la historia bíblica no es verdadera, tampoco lo será su fe»[2]. De un modo claro y permanente el cristianismo ha proclamado, como uno de los artículos de su fe y como el fundamento de la misma, la veracidad histórica del relato bíblico. Por eso es por lo que, como vamos a decir, la contribución del NPA implica un desafío frontal.

Primeros pasos de la arqueología

Hace apenas 150 años que comenzó, muy rudimentariamente, a finales del siglo XIX, la arqueología con carácter científico. No surgió de un modo laico, sino patrocinada y llevada a cabo por personas e instituciones creyentes. Los trabajos arqueológicos estuvieron movidos fundamentalmente por el deseo de ponerse al servicio de la demostración de la veracidad de las historias narradas en la Biblia. De un modo muy plástico se suele decir que las excavaciones arqueológicas tradicionales se hacían «con la piqueta en una mano y la Biblia en la otra»: la Biblia guiaba el trabajo arqueológico, que se ponía al servicio de la demostra-

[1] He aquí algunas de sus solemnes declaraciones oficiales: «No se puede admitir que los libros históricos de la Biblia sean sólo parcialmente históricos o que no narren una historia propiamente tal y objetivamente verdadera» (DS 3.373). No se puede firmar que el Pentateuco no tenga como autor a Moisés, sino que proceda de fuentes posteriores a él (DS 3394). El apóstol Juan, y no otro, es el autor del cuarto evangelio, y las razones críticas en contra carecen de valor (DS 3.398). No se puede firmar que los hechos narrados en el cuarto evangelio sean total o parcialmente alegóricos o simbólicos, ni que las palabras puestas en labios de Jesús no sean “propia y verdaderamente” discursos del Señor (DS 3.400). No se puede firmar que la segunda parte del libro de Isaías (40-56) no tenga como autor a este profeta, sin que obsten los argumentos filológicos, lingüísticos y estilísticos en contra» (DS 3.507-3.508). Carecen de fundamento histórico los argumentos que niegan un sentido histórico literal a los tres primeros capítulos del Génesis (DS 3.512).

[2] Cfr. VAN HAGEN, John, *Rescuing Religion. How faith can survive its encounter with science*, Polebridge Press, Salem, Oregón USA, 2012, p. 15

ción de la verdad de la Biblia. Se trataba de encontrar el rastro de la presencia de los patriarcas por las montañas de Israel, los vestigios del diluvio, el rastro éxodo de los israelitas saliendo de Egipto y su peregrinación por el desierto. Se trataba de comprobar el dato emblemático del surgimiento de Israel en las montañas de Canaán con su conquista de la Tierra, tan ampliamente descrita por el libro de Josué. Se esperaba encontrar los bellos palacios del magnífico rey David, las imponentes caballerizas del imperio de Salomón, etc., Tales eran los logros máximos que se proponía alcanzar la «arqueología bíblica».

Fue emblemático a este respecto el famoso libro *Y la Biblia tenía razón*, de Werner Keller, que a la altura de 1955, creyó que ya podía demostrar la mayor parte de las páginas de la historia bíblica.

Durante varias décadas se habló sin reparos de «arqueología bíblica»... sin dar mayor importancia al criterio científico moderno de que una ciencia no puede guiarse y estar orientada en función de intereses religiosos. A finales del siglo XX este panorama ha cambiado profundamente. Hoy se prefiere hablar de arqueología de Palestina, o arqueología siro-palestina, porque ya no se acepta en rigor el concepto mismo de «ciencia arqueológico-bíblica»: si es una disciplina verdaderamente científica, no podrá ser «bíblica», supeditada al servicio de la demostración de la veracidad de la biblia, sino que habrá de ser autónoma, y netamente científica, al servicio de la búsqueda de la verdad, sea ésta la que resulte ser. Estamos así ante un nuevo planteamiento. El cambio se ha ido dando muy gradualmente, pero podríamos decir que la proclamación efectiva de este «nuevo paradigma arqueológico» (NPA), fue realizada también emblemáticamente por la publicación en 2001 de otro libro, el de Israel Finkelstein y Silberman *La Biblia desenterrada*, subtítulo: *Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. En los pocos años transcurridos desde entonces es mucha la literatura publicada en esta misma línea, desde esta nueva visión de la arqueología, desde este «nuevo paradigma arqueológico».

Deconstrucción que plantea la arqueología de nuevo paradigma

Hagamos una síntesis elemental de lo que hoy se considera, *grosso modo*, la nueva visión arqueológica del Antiguo Israel, la nueva visión

de esa historia ancestral que las tres religiones abrahámicas consideran ser su base, su fundamento mismo:

-La arqueología no encuentra rastro de Abraham y de los patriarcas, que más bien se consideran protagonistas de leyendas elaboradas mucho más tarde con finalidad religiosa.

-No hay rastro arqueológico de la presencia del pueblo hebreo como tal en medio de un país como Egipto, cuya documentación conservada y redescubierta es tan amplia hoy día, que no es plausible pensar que pudiese haber acontecido -y con las grandes dimensiones que le atribuye la biblia- y no hubiese huellas en los registros del país.

-Otro tanto ocurre con el éxodo, tanto con la salida misma de Israel desde Egipto, cuanto con la subsiguiente peregrinación a través del desierto: no aparecen vestigios de tal hecho (que según las Escrituras correspondería al movimiento de una población de unas 600.000 personas, durante 40 años) en los detallados registros de las bien custodiadas fronteras de Egipto (registros por otra parte hoy arqueológicamente recuperados). Tampoco es posible ubicar con seguridad el Monte Sinaí u Horeb, donde se consumó la formación del pueblo de Israel con la Alianza sellada con Moisés; son varias las ubicaciones que se le atribuyen, algunas fuera incluso de la península que lleva su nombre.

-La nueva arqueología niega la Conquista de la Tierra Prometida, comandada por Josué. Con pruebas en la mano, esta arqueología no suscribe la veracidad de los relatos de la conquista, pues en muchos casos aquellas ciudades conquistadas hoy sabemos que no existían todavía en el tiempo al que correspondería la «conquista»; más, la nueva arqueología cree estar en condiciones de mostrar que los israelitas que supuestamente desplazaron a los cananeos y los sustituyeron en el poblamiento de las montañas de Canaán, no procedían de fuera del territorio (creados como pueblo por el designio de un Dios que los sacó de las entrañas de Abraham de Ur y los hizo finalmente asentarse allí, como la tradición bíblica firmaría), sino que eran autóctonos de lugar, indígenas, es decir, cananeos.

-Para la nueva arqueología, David y Salomón... sí parecen haber existido, pero no el David y el Salomón de los relatos bíblicos. Jerusalén no ha existido como ciudad mínima-

mente desarrollada antes del siglo VIII, y los restos encontrados de la Ciudad de David (supuestamente de finales del siglo X), de ninguna manera avalan la posibilidad de que fueran la capital de un imperio; tal vez fueron habitados unos caciques locales tribales, no por los reyes magníficos del extensísimo imperio que los relatos bíblicos de la «monarquía unida» les atribuyen. No tenemos nada fuera de la Biblia para probar la existencia de Salomón[3].

-En esos siglos, del X al VIII, en los que para los relatos bíblicos parece no ocurrir nada importante en el norte de Israel, la nueva arqueología cree poder demostrar lo contrario: tiene testimonios fehacientes de la existencia de un «Reino olvidado»[4], Israel del Norte -entidad política diferente de Judá-, que fue una gran potencia, reconocida por los reinos limítrofes, que llegó a dominar hasta el desierto del Sinaí, incluyendo a Jerusalén en ese dominio.

Para esta pequeña síntesis, no hace falta que aportemos más datos arqueológicos contrastantes con los «hechos históricos» que fundamentan la religión judaica, por razones de brevedad. Por otra parte, al lector le resultará fácil ampliar la información porque las fuentes son muchas y muy accesibles, y porque han sido popularizadas con una buena difusión, incluso en videos de Youtube y documentales excelentes de algunos de los más potentes canales educativos de televisión.

Lo dicho basta para mostrar la gravedad del desafío que este nuevo paradigma arqueológico lanza pues tanto sobre esa «historia» bíblica, como sobre la historia y la identidad de Israel como pueblo y como Estado, así como también sobre la religión judía fundamentada sobre esos mismos hechos históricos, y en definitiva, sobre las tres religiones abrahámicas, a las que en principio estamos limitando nuestra perspectiva.

Efectivamente, se trata de una crisis de religión

Si todos aquellos eventos «históricos» constituían el fundamento de las religiones abrahámicas, y tales eventos históricos se revelan ahora -por efecto del NPA- como no históricas, es obvio que sobreviene a la religión una

crisis, y una crisis grave. Si Abraham no existió, ¿de quién es hijo el pueblo judío? Si nunca existió, ¿qué significa que Dios lo llamó, y que llamándolo a él llamó al pueblo que sacó de sus entrañas? ¿Con quién hizo Dios la Alianza que puso en marcha la supuesta «historia de la salvación»?

Si no se dio el éxodo, la liberación de Egipto, que era la experiencia fundamental constituyente de la identidad del pueblo de Israel, ¿cuál sería en realidad su identidad?

Si no existió Moisés, que formó al pueblo acompañándolo por el desierto durante 40 años, suscribiendo la renovación de la Alianza y recibiendo las tablas de la Ley, ¿dónde queda el significado constituyente que todos aquellos acontecimientos tenían? ¿Dónde y a quién fue revelada la Ley?

Si los israelitas eran en realidad cananeos... ¿dónde queda la novedad de un pueblo de Israel surgido de las entrañas de Abraham por la fuerza milagrosa de Dios, un pueblo que ahora descubrimos que es pueblo de Canaán, uno de tantos pueblos que han poblado y se han sucedido en este siempre efervescente «Creciente fértil»?

Si los magníficos David y Salomón bíblicos no fueron como creíamos, ¿dónde queda la gloria del linaje de la Casa de David, de la ciudad de David, del Hijo de David, de la estrella de David...?

Si aquellos hechos históricos fundamentaban las religiones abrahámicas, ¿en qué queda el valor de éstas cuando la «nueva información» que nos trae la ciencia de la arqueología de nuevo paradigma nos dice que tales hechos fundacionales no son históricos? ¿Dónde queda, cómo reentender la identidad que de aquellos hechos derivaba para el pueblo (étnico) de Israel, para la religión judía, para la religión cristiana o para las raíces del Islam? Se trata de una crisis de sentido y de identidad.

No es la primera vez

En efecto, las crisis religiosas subsecuentes a una ampliación del conocimiento son ya un fenómeno que nos resulta conocido. Lo hemos vivido sobre todo en las situaciones de cambio de paradigma, cuando un nuevo conocimiento pone en jaque no sólo detalles de la cosmovisión vigente, sino la cosmovisión misma en su conjunto. Por ejemplo, cuando Galileo se adelantó a su tiempo anunciando la nueva vi-

[3] Israel FINKELSTEIN, entrevistado por Antonio Carlos FRIZZO, en Revista ESPAÇOS, del ITESP, 23/1 (2015) 57-66, São Paulo.

[4] Es el título del libro de I. FINKELSTEIN, *he Forgotten Kingdom. he archaeology and history of Northern Israel*, Society of Biblical

sión heliocéntrica, que contradecía datos estructurales de la vieja visión geo-teo-céntrica medieval que se consideraban constituyentes del patrimonio mismo de la fe. La «nueva información» proporcionada por la ciencia era tan inesperada y decepcionante para la visión tradicional vigente, que la Inquisición no pudo menos de condenar y perseguir la nueva visión.

Al final del siglo XVIII, Reimarus escribió su obra *Acerca del propósito de Jesús y sus discípulos*, pero no la publicó, porque se daba cuenta de que iba a causar una gran conmoción; sólo la pasó a algunos amigos como una obra anónima. Su estudio, que desmitificaba mucho de lo que hasta entonces había sido dicho y creído sobre Jesús, era también, de alguna forma, «arqueología textual», aplicada a los evangelios y a la fe en Jesús. Fue Lessing quien tras la muerte de Reimarus se atrevió a publicar la obra, por fragmentos, lo que le valió la ira de muchos. «El escándalo resultó tan grande que muchos estudiantes de teología se sintieron perdidos y buscaron otra profesión»[5].

Hoy día, ante el «escándalo» de la nueva arqueología, hay grupos que experimentan la misma vivencia de los seminaristas escandalizados por Reimarus: los hay que pierden la fe en todo el conjunto de los relatos bíblicos, que dudan de su veracidad, o que pasan a despreciarlos por considerarlos invenciones legendarias sin sentido; hay quienes desertan de la esperanza de poder comprender y optan por el agnosticismo, engrosando ese sector de población creciente que el Pew Center llama the non affiliated, personas que se sienten religiosas, o con dimensión espiritual, pero que no pueden aceptar las teologías ni los relatos de una determinada religión[6].

Lo que está ocurriendo en torno al NPA es «un caso más» del conflicto de la fe con la ciencia. La ciencia avanza, con métodos propios, y autónomamente, sin dependencia ni sumisiones respecto a las religiones, y cada vez mejores tecnologías y con mayor potencia. Y, así como avanza, en otro sentido la ciencia también retrocede, es decir, vuelve hacia el pasado, desentierra la historia, pone al descubierto los caminos que hemos recorrido en nuestro desarrollo histórico, ofreciendo «nue-

vas informaciones» que desvelan la verdad o la falsedad de las bases históricas sobre las que creíamos estar asentados; ahora podemos descubrir que relatos que creíamos históricos, han sido más bien imaginación genial, certera intuición creativa, o ficción interesada aunque bienintencionada, construcción nuestra en todo caso.

Qué es lo que nos está sucediendo

Somos *homo et mulier sapiens*. Ser sapiens forma parte de nuestra naturaleza. No somos sólo *hardware*; somos también *software*, somos conciencia, conocimiento, información. Para ser nosotros mismos, para sobrevivir incluso, necesitamos reproducir noéticamente el mundo en nuestro interior, en nuestra conciencia, mediante la información, para estar orientados, para tener respuestas prontas a nuestras incesantes preguntas, para concienciar quiénes somos, dónde estamos, y qué explicación y qué sentido tiene la realidad que somos y la que nos rodea. Y para llenar las grandes cavernas de nuestro corazón, nuestra necesidad de sentido, nuestra sed de belleza y de trascendencia, de experiencia espiritual... Somos *homo sapiens* en el sentido más amplio: *sapiens, venerans, adorans, amans...*

Como recuerda Karen Armstrong, este *homo sapiens* se ha caracterizado desde sus orígenes por la necesidad que ha experimentado siempre, de crear relatos que pongan su vida en un contexto más amplios»[7]. Ese ha sido, dice Armstrong, el origen y la finalidad del mito: cubrir, rellenar una zona de la realidad para cuya representación no tenemos otra vía de acceso que el combinado genial de nuestra curiosidad, nuestra ignorancia, nuestra necesidad, nuestra intuición y nuestra imaginación. Esta realidad compleja ha producido visiones geniales, relatos cautivadores, imágenes inimaginables, creencias poderosas, utopías transformadoras... y casi siempre, todo ello, mediante mitos inspiradores sumamente inspirados. Sin todo ese software, sencillamente, no podemos sobrevivir: nos asfixiamos, morimos de angustia, nos desesperamos. Por el contrario, con estos componentes de *software*, la vida se nos hace posible, encuentra sentido, se nos hace sabrosa, la sentimos sagrada, nos hace experimentar una «trascendencia» que nos lleva más allá de ella misma. Con todo ello, hemos resultado viables, y hemos llegado hasta aquí.

[5] Albert SCHWEITZER, *Geschichte dere Leben-Iesu-Forschung*, ed. Siebenstern, München/ Hamburg 1976, p. 67.

[6] the global religious lanscape: <http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landsca-pe-exec/>

[7] ARMSTRONG, Karen, *Breve historia del mito*, Salamandra, Barcelona 2005, p. 12.

Fue bajo una epistemología que llamamos mítica como las religiones –no la religiosidad misma– hace menos de cinco mil años fraguaron y comenzaron a configurar las religiones, sistemas de creencias, ritos, normas morales, escrituras sagradas... Lo hicieron, milenariamente, de un modo colectivo, anónimo, con los escasos recursos de conocimiento disponibles. Para dar seguridad y fijar las fórmulas exitosas colectivamente halladas, dichas fórmulas fueron atribuidas a Dios y respaldadas por el convencimiento total de la historicidad de su intervención en el origen y el acompañamiento a nuestra propia religión. Sobre esas suposiciones tradicionales, sobre esos supuestos acrílicos las religiones han funcionado durante varios milenios.

Estamos ahora en unos tiempos de la evolución biológica en los que, desde hace unos pocos siglos, se ha disparado la revolución científica, que no hace sino profundizarse constantemente, con un método científico radicalmente diferente al de la «epistemología mítica». Los conflictos de la ciencia con las creencias religiosas han sido recurrentes en los últimos siglos, como es algo bien conocido. La novedad hoy radica sólo en el hecho de que, por obra de la nueva arqueología, el conflicto entre la fe y la ciencia ha llegado al punto más sensible: al descubrimiento «científico» de que los supuestos hechos históricos que fundamentaban nuestra religión, no son realmente históricos, sino creación nuestra. Tal vez la novedad no es realmente novedad de contenido –porque ya lo sospechábamos hace tiempo–, sino de grado, en cuanto que la nueva arqueología ha sustituido las sospechas por unas nuevas certezas. Todo esto es lo que está detrás del llamativo desafío del paradigma arqueológico-bíblico.

Convergencia entre el nuevo paradigma arqueológico y el paradigma pos-religional

Señalemos varios signos de esta convergencia, sugiriendo su posible significado:

–Los dos paradigmas implican, o al menos evocan, el final, o la superación de la «religión-religional». Y entre los dos, creemos que el pos-religional es el paradigma más amplio, el que abarca de alguna manera al arqueológico como una forma menor que se podría incluir en el paradigma mayor.

–No es un fenómeno netamente negativo, sino globalmente positivo. En efecto: se trata del desarrollo de la historia humana, del crecimiento interior de nuestra especie, que vive un intensificado proceso de ampliación y profundización del conocimiento, lo que produce un desplazamiento de supuestas certezas, que ahora revelan su falta de fundamento. Se produce con ello, obviamente, una crisis, sí, una crisis inevitable, pero una crisis que es bueno afrontar, y que ha de ser saludada con alegría, pues va a resultar positiva: una «crisis de crecimiento». Producirá, como es lógico, desconcierto, desorientación, y sufrimiento... que sólo deberán ser temporales, y que podrían ser acortados, si no evitados (ésta es una de las preocupaciones centrales de nuestro Encuentro).

–La crisis que provocan ambos paradigmas se inscribe en el marco de la evolución universal, constante y que todo lo abarca, que siempre va dejando atrás formas viejas que acaban resultando superadas y que se extinguen, siendo sustituidas por nuevos movimientos que representan saltos cualitativos hacia delante. Contrariamente a lo que hemos pensado tradicionalmente, todo está en evolución incesante, y siempre está presente tanto la posibilidad transformación como la de extinción.

Lo importante en este momento es que parecería que estamos accediendo a una forma nueva, a un nuevo nivel de aquello que hemos llamado religiosidad. Ambos paradigmas, pos-religional y de la nueva arqueología, están ahí provocando y empujando ese salto cualitativo que posiblemente ya está en curso[8].

–La actitud más recomendable ante esta situación debe ser una actitud proactiva: analizar lúcidamente la situación, entenderla, acogerla, aceptarla, acompañarla, responder sin miedo y con creatividad, asumiendo la libertad y la responsabilidad que nos cabe. Tenemos derecho a vivir creativamente nuestro propio tiempo. No estamos condenados a repetir indefinidamente las soluciones que nuestros ancestros idearon genialmente en otro momento de la historia... Eso fueron las religiones que en

[8] Presentar cuáles sean esos rasgos estructurales de la vieja forma religiosa, y cuáles sean los rasgos de la nueva forma es un tema muy importante que no podemos incluir aquí; lo hemos tratado detalladamente en Humanizar la humanidad: recentrando el papel futuro de la religión, en Revista HORIZONTE (PUC-Minas, de Belo Horizonte, MG, Brasil), 37(2015) 319-359.

aqueellos momentos la humanidad construyó, y por eso las religiones tienen especial obligación de no someternos, de reconocer nuestra libertad, y de estimularnos a ejercer nuestra obligación de ser creativos[9].

-Como el pos-religional, el nuevo paradigma arqueológico-bíblico no conlleva necesariamente actitudes derrotistas o nihilistas respecto a la religión. Sólo reacciones precipitadas a este incipiente nuevo paradigma arqueológico explicarían una actitud semejante. La crisis que hay que atravesar es profunda, pero no es intransitable. Las religiones no pueden continuar... tal como están, tal como han estado funcionando en el mundo tradicional... que ya se está acabando. O se renuevan, o van a desaparecer, si, como parece, también está desapareciendo ese mundo cultural religioso tradicional. Pero las religiones podrían transformarse, estamos convencidos. Es cierto que parecen «no estar pudiendo». Los creyentes de base deberíamos entender que nos debemos más al imperativo de creatividad y a la necesidad de ayudar a la humanidad a superar esta crisis, que a la repetición intemperante de lo mismo de siempre por obediencia a las temerosas jerarquías.

Prospectiva, ACTUAR

Respecto al nuevo paradigma arqueológico-bíblico

-En vez de resistirse a afrontarlo, aceptándolo sólo arrastras, a hechos y evidencias consumados, en vez de dejar que vaya derrumbándose la religión agraria y la humanidad vaya quedándose privada de sus beneficios, convendría coger el toro por los cuernos, y plantearse la conveniencia de llevar hasta el final la deconstrucción, reconociendo que:

-Determinados eventos histórico-salvíficos de la «Revelación» no son históricos, como está mostrando la arqueología bíblica de nuevo paradigma;

-La religión no es «iniciativa histórica de Dios»... sino iniciativa, construcción nuestra; no es que Dios nos salió al encuentro (aunque pueda valer la metáfora), sino que nosotros lo-

gramos superar la angustia del sinsentido y supimos recrear la esperanza; no es que la Biblia cayó del cielo, sino que la escribimos aquí en la tierra; no es que la revelación fue un don de Dios venido del cielo, sino la obra de un pueblo que se recreó a sí mismo;

-Se puede proclamar teórica y prácticamente la posibilidad de ser religioso sin relatos escriturísticos que haya que tener por ciertos, y sin necesidad de fundamentos históricos...

-Desde nuestros nuevos paradigmas, lo importante ya no es la supuesta historicidad del relato bíblico, sino «el relato que está detrás del relato», o sea, el drama y la gesta humana vivida por aquellos visionarios intuitivos que en aquella situación desesperada del pueblo supieron reinventarse a sí mismos recreando su religión. Este «relato por detrás del relato» es sumamente inspirador para nosotros en nuestra actual situación religiosa, tan parecida a aquella que atravesaba el pueblo de Judá cuando creó el relato bíblico;

-Descubrir que aunque la Biblia no tuviese objetividad histórica, aunque no tuviera ese tipo de «razón»[10], tiene «alma»[11], tiene subjetividad, tiene otro tipo de razón: el impulso más profundo de la naturaleza y de la realidad cósmica, que en nosotros se desborda en creatividad espiritual;

-No hay que ocultar esta crisis; al contrario, hay que afrontarla, exponerla, divulgarla, ayudar a las comunidades a reflexionar sobre ella y a asumir las lecciones positivas que nos trae, ayudar a tomar de ella inspiración para continuar recreando la esperanza y la religiosidad. (Aquí, obviamente, hay que tener en cuenta el problema del equilibrio entre la prudencia pedagógica y la audacia profética, pero no hay que tomar como criterio pastoral el miedo de las jerarquías institucionales).

Conviene llegar al fondo de la problemática y plantear y responder los interrogantes más profundos que este paradigma plantea, que no son los de la historicidad o no de los supuestos eventos salvíficos protagonizados por Dios y recogidos en el relato bíblico, sino la reconsideración de la naturaleza misma de la religión: entonces, ¿qué es la religión?, ¿qué es

[9] Cfr el bello testimonio de K.L. SESHAGIRI: «Los ríos deben de fluir y las personas religiosas madurar, sin estancarse. Tenemos que ser creadores de la historia, no sus víctimas. No nacimos para vivir dentro de límites estrechos. Tenemos que replantear nuestros problemas en este nuevo contexto». En Teología interreligiosa: una perspectiva hindú, VIGIL (org), Hacia una teología planetaria, col. «Por los muchos caminos de Dios», vol. V, p. 152.

[10] Aquel tipo de razón que el ya citado Werner KELLER creyó demostrado que tenía en su La Biblia «tenía razón».

[11] Cfr. VILLAMAYOR, Santiago, *La Biblia no tiene razón, tiene alma*, VOICES-2015-3&4 (ea- twot.net/VOICES), pág. 279-297.

la espiritualidad? Replantear el elemento religioso/espiritual de la humanidad para el nuevo tipo de ser humano que ya no puede apoyarse en aquellos viejos mecanismos epistemológicos ni aquellas supuestas certezas histórico-salvíficas...

No hace falta que imponer este nuevo formato de religiosidad, pero sí es de justicia que se haga lo posible porque nadie se quede sin el apoyo que su religiosidad necesitará para no derrumbarse en esta crisis que viene. Nadie debe desmoronarse en su espiritualidad por no ser ayudado a comprender que esta «nueva información» científica de la arqueología de nuevo paradigma, no es una decepción nihilista, ni el supuesto fin de la religión, sino, al contrario, una inspiración fecunda para que la humanidad transite hacia un nivel superior, y encuentre la salida (nueva) que necesitamos.

Optimismo y esperanza que emanan del NPA

-El NPA, con la «nueva información» de sus descubrimientos científicos, devuelve el protagonismo del campo religioso a los seres humanos. Desde siempre, cada religión estuvo pensando que la iniciativa y el protagonismo eran absolutamente de Dios... La nueva arqueología nos reconoce a nosotros el protagonismo histórico religioso: somos nosotros quienes hemos construido las religiones, y ha sido una construcción genial: a pesar de que a estas alturas del desarrollo humano su estructura axiológica tradicional comienza a ser obsoleta y necesita un fuerte ajuste, han cumplido su papel[12]de instrumentos de supervivencia, y sin ellas no hubiéramos sido viables; la mayor parte de los humanos ha vivido y expresado su razón y sus anhelos más profundos a través de la religión.

Hemos creído tradicionalmente que la religión es la que nos hacía espirituales...; hoy más bien sabemos que es nuestra espiritualidad connatural la que nos ha hecho «inventar» las religiones. Las religiones no nos hablan sólo de Dios, sino de nosotros mismos; y lo que la nueva arqueología nos dice de las religiones, es de nosotros de quienes lo está diciendo. La nueva arqueología se convierte así, en sentido amplio, en verdadera antropología.

-Las religiones, y su símbolo más significativo, sus Escrituras sagradas, deben ser apartadas del tema de la verdad, de la certeza, de la objetividad y de la historicidad. Ciertamente que

[12] Entre otros papeles, obviamente.

en la época pasada ellas han echado mano de estos recursos, y mucho, y lo han hecho para absolutizar sus creencias y sus normas y asegurar así su servicio a la humanidad. Pero la ciencia, la nueva arqueología nos ha hecho caer en la cuenta de que ello ha sido un mero recurso retórico funcional. Hoy hemos perdido la ingenuidad con que les creímos –y cuánto dolor, enfrentamientos, herejías, inquisiciones y guerras tuvimos que sufrir colateralmente por ello-. Aunque mucha humanidad todavía no se ha apercebido de la nueva visión que la ciencia nos da hoy de nuestro pasado religioso, hay un número creciente de hombres y mujeres que perdieron la ingenuidad y que ya no podrán recuperarla: necesitarán otro tipo de sistemas religiosos para expresar su espiritualidad. Tal vez las religiones podrán seguir siendo religiones, pero habrán de serlo en ese caso de otra forma: deberán ser ‘religiones’ sin verdades, sin dogmas, sin hechos históricos fundantes atribuidos a la intervención electiva de Dios, y deberán renunciar a la absolutización de sus fórmulas de forma que no nos priven de la libertad de seguir ejerciendo nuestra creatividad religiosa-espiritual, sin quedar cautivos de nuestras propias obras, las religiones que construimos en el pasado o las formas religiosas/no regionales[13]que podamos encontrar en el inmediato futuro...

-De ninguna manera las religiones van a ser licenciadas ni tiradas al basurero de la historia... Que aquellos hechos histórico-salvíficos fundantes que cuentan sus relatos no sean verdad histórica no significa que sean ficción o fantasía, o meras leyendas religiosas del folclore de la cultura... Detrás del relato (no sólo «entre-líneas», en la arqueología textual oculta que los métodos histórico-críticos pueden descubrir en ellos), hay otro relato humano, existencial, espiritual, supremamente inspirado, en un nivel de profundidad en el que hoy descubrimos que está su mismidad más honda. Después de haber sido geniales en las coyunturas de la creación y recreación de las religiones, nos hemos olvidado de ello (nos hemos tapado los ojos) y nos hemos sometido «a las obras de nuestras manos», auto-secuestrándonos bajo su poder –tal vez fue un precio evolutivo que hubimos de pagar en aquel momento-. El descubrimiento de que hay «un relato que corre por detrás del relato» nos de-

[13] Sobre la distinción entre religioso y regional, cfr. «Hacia un paradigma pos-religional. Propuesta teológica», en: <http://eatwot.net/VOICES/Voices-2012-1theologicalProposalMultilingual.pdf>

vuelve a la verdad más profunda, nos reconvierte a nosotros mismos para un nuevo tipo de religión, la que podemos/necesitamos (re)crear en esta coyuntura, tan parecida a la que vivieron nuestros ancestros religiosos cuando también ellos se vieron obligados a recrear su religión. Hoy, lo que nos descubre el NPA arroja una inmensa luz sobre nuestra capacidad de constructores de religiones...

Hay que insistir en que de ninguna manera el NPA –como tampoco el paradigma pos-religional– niegan ni despiden para siempre a las religiones... Lo que afirman es simplemente la necesidad ineludible de superar estructuras de los sistemas religiosos que han quedado sobrepasadas como efecto de la transformación que el ser humano está experimentando por el proceso evolucionario de la ampliación del conocimiento, y de los diferentes cambios de paradigma que están teniendo lugar dentro de ese proceso. Ahí se ubica también el NPA. Los descubrimientos del NPA no destruyen las religiones; eso sí, impiden seguir viviéndolas del mismo modo ingenuo tradicional. Y en este caso ya no nos será posible recuperar una segunda ingenuidad; se tratará más bien de llevar nuestra espiritualidad a un nivel más profundo de vivencia. En esa tesitura, las religiones pueden decidir: o se quedan dónde están, sirviendo a los miedosos y a los desinformados (que no siempre son los mismos), o aceptan la evolución y la metamorfosis que les corresponde.

En todo caso, más allá de un primer momento de sorpresa, de desconcierto, de decepción o de escándalo que los descubrimientos de la nueva arqueología puedan producir en nosotros si estábamos muy alejados de las adquisiciones no tan recientes de la crítica bíblica con sus métodos histórico-críticos en combinación con las demás ciencias, cabe pasar a una actitud serena de comprensión del necesario salto de conciencia y de espiritualidad que esta «pérdida de la ingenuidad» nos obliga a dar. Conceptos como cambio epocal, cambio cultural, metamorfosis espiritual, nuevo tiempo axial, salto evolutivo, cambio de especie... re-

miten a otros tantos conocidos enfoques que pueden ayudar a comprender que, en esta perspectiva de nivel más alto que se abre, estamos ante una situación que bien pronto alcanzará, gradualmente, su carácter de normalidad.

En buena medida, podemos decir que para superar esta crisis, hay que provocarla y darla a conocer, para afrontarla y procesarla. Y hay que hacerlo también por honestidad: ya no cabe seguir fingiendo ingenuidad. Sólo pueden seguir creyendo como antaño los desinformados, quienes no han accedido a las informaciones recientes de la nueva arqueología. Por eso, no hacemos un buen servicio a nuestro pueblo cuando callamos, cuando seguimos leyendo los textos bíblicos «como si Darwin no existiera» [14], o como si el NPA no estuviera ya en curso.

Ante la posible «mayor tragedia que haya sufrido nuestra especie a lo largo de toda su historia» –como decíamos al principio–, debemos eliminar tanto lo que sea ceguera ante las nuevas luces, como lo que sea freno a las respuestas de creatividad espiritual. Es urgente experimentar y probar que «otra espiritualidad es posible», que es posible ser religioso sin ser religioso, ser espiritual sin necesidad de apoyarse literalmente ya en determinados relatos escriturístico-míticos de intervenciones históricas de la divinidad... Tiene que ser posible romper el cerco sofocante del vivir encerrados dentro únicamente de las referencias de los libros sagrados. Ha de ser posible –y hay que probarlo– otro modo de religiosidad o espiritualidad abrahámica, vivida incluso sobre la convicción de que Abraham y los patriarcas nunca existieron más que en la mente y en el corazón de aquellos geniales visionarios judíos de los siglos VI-V que los (¿re?)crearon. Es urgente dejar de mirar al pasado, dejar de sentirnos rehenes de las formas religiosas «absolutizadas» de la tradición, y seguir el ejemplo y la inspiración de la genialidad religiosa que revela «el relato detrás del relato» que la NPA nos ha permitido reconocer. **R**

[14] Diego BERMEJO, *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*, Sal Terrae-Comillas, Santander-Madrid 2014, pág. 10.

A LOS 500 AÑOS... YA NO ES TIEMPO DE REFORMAS, SINO DE UNA GRAN RUPTURA RADICAL

https://www.academia.edu/34908643/Vigil_Ya_no_es_tiempo_de_Reformas._500_años_después

Hace sólo 50 años

Recuerdo bien cómo, por los años 80, algunos pastores protestantes amigos me confiaron en intimidad que, con los cambios registrados en la Iglesia Católica por causa del Concilio Vaticano II, habían quedado desconcertados, porque habían quedado sin bases críticas muy importantes que la Reforma Protestante hacía a la Iglesia Católica (sobre los santos, las imágenes, la «mariolatría», la ignorancia de la Biblia, etc.). Lo principal de lo que ellos estaban predicando a los católicos como «buena noticia» de la Reforma protestante, había sido asimilado con entusiasmo por las bases de la Iglesia católica, decidido directamente por el propio Concilio Vaticano II. Ya no tenía sentido insistir en aquella crítica, me decían. Y efectivamente, en mucho de aquello en lo que antes estábamos en desacuerdo, ¡ahora estábamos de acuerdo! Pero nos preguntábamos: ¿qué es lo que podía estar todavía separándonos?

La respuesta a la que llegamos fue que, efectivamente, nuestras instituciones eclesiales estaban separadas, y nuestras teologías tradicionales, celebraciones, rituales... continuaban llevando caminos separados, pero en nuestro compartir diario en el Centro Ecuménico Antonio

Valdivieso de Managua, donde trabajábamos como una cuasi-comunidad ecuménica, no había tal separación, sino solo diferencias de teología y de espiritualidad que respondían a la riqueza de nuestras diferentes tradiciones, pero que no eran consideradas como división ni separación, sino positiva diversidad. La polémica entre Reforma y Contra-reforma, había quedado superada para nosotros.

A partir de entonces los nuevos debates teológicos se planteaban en términos positivos, como aportaciones con las que cada una de nuestras diferentes tradiciones podían contribuir. El Concilio Vaticano II, así como los movimientos reformistas paralelos vividos en el seno de las Iglesias protestantes, como Upsala 68 o el movimiento «Iglesia y Sociedad» del Consejo Mundial de Iglesias, habían provocado un cambio de paradigma que hizo que cayeran, como «por implosión», planteamientos teológicos de ruptura y separación que habían estado vigentes desde hacía más de 400 años. Hubimos de reinventarnos ante la nueva situación, y, ciertamente, por aquellos años dio comienzo en toda América Latina un ciclo nuevo de ecumenismo, un «nuevo ecumenismo liberador».

Pero del Concilio Vaticano II ya han pasado más de 50 años, y en ese lapso de tiempo se ha dado –se está dando– la que quizá sea la transformación religiosa de mayores dimensiones de los últimos milenios (sí, milenios, desde el famoso «tiempo axial» de que habló Karl Jaspers[1]). Si aquellos años 60 y 70 del pasado siglo XX fueron una «época de cambios»[2], lo que hemos vivido en estas últimas décadas ha sido un «cambio de época», hace tiempo que entramos ya en la nueva época, y ahora estamos viviendo ya el «cambio continuo y acelerado» en el que esa nueva época consiste.

Cambios de época y tiempo axial

Es fácil hablar de «cambios de época»; todo depende de a qué profundidad determinemos que se dé el cambio para considerarlo «de época». Por ejemplo, cada década puede marcar una época (los años 40, los años 50...). Pero en la historia conocemos también cambios que marcaron la divisoria entre épocas que habían durado miles de años. Acabamos de mencionar el «tiempo axial», que hicieron célebre los estudios de Karl Jaspers: un tiempo que marcó un antes y un después, como una divisoria radical de la historia de la humanidad. En efecto, en ese tiempo se transformó la conciencia de la humanidad de tal forma que accedimos a un nuevo nivel de conciencia espiritual. De hecho, según Jaspers, todavía al final del milenio pasado estábamos viviendo de ese mismo nivel de conciencia al que entonces accedimos.

La dimensión de cambio a la que la expresión tiempo axial se refiere, no es al desarrollo de las técnicas del tratamiento de la piedra o de los metales... sino al desarrollo de la conciencia espiritual. Fue en esa dimensión espiritual en la que dimos un salto hacia adelante por causa de aquella transformación que llamamos tiempo axial. Pues bien, es también a esa dimensión espiritual a la que se refieren los muchos analistas que afirman que en la actualidad estaríamos en un segundo[3] tiempo axial.

[1] Karl JASPERS, *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven, USA, 1953.

[2] «Tiempo de cambios profundos y acelerados», dijo la Gaudium et Spes, no 4.

Hace trescientos años ha aparecido un movimiento nuevo en el mundo, lo que llamamos la modernidad, que de una manera constante y creciente está transformando la sociedad humana, penetrando poco a poco la mayor parte de las sociedades del planeta, comenzando por las más desarrolladas. Emerge una transformación de la conciencia humana, de las actitudes espirituales mismas que la constituye, una transformación provocada sobre todo por la ampliación vertiginosa del conocimiento (una revolución científica que ya lleva varios siglos ampliándose) y la transformación radical de su epistemología (de los mitos a la ciencia, de los argumentos de autoridad al método científico experimental), y todo ello con unas tecnologías potentísimas.

Esta transformación espiritual en curso del ser humano resulta ser muy profunda, y está provocando y difundiendo un fenómeno llamativo: la crisis de las religiones. En regiones enteras del planeta la práctica religiosa y las instituciones religiosas mismas han entrado en una grave recesión; en algunos lugares diríase que ya están entrando en el colapso. Refiriéndose a ello, bastantes observadores hablan del advenimiento de un «paradigma pos-religional».

¿Qué quedará de aquel debate católico protestante?

Es en esta situación actual de transformación y de tiempo axial donde queremos enmarcar con seriedad la pregunta por el sentido actual del debate –ahora ya de 500 años– entre la Reforma, y lo que podríamos llamar la Catolicidad. Aun en el supuesto de que Lutero fuera ya uno de los espíritus que se adelantó a su tiempo y fue capaz de captar el espíritu precisamente de la modernidad, la sospecha es que el desarrollo pleno que la modernidad ha alcanzado (incluyendo en él lo que solemos llamar posmodernidad) ha colocado las cosas en un nuevo contexto en el que todo ha cobrado otro sentido y otra significación. Es aquella situación de perplejidad que expresamos con el dicho de que «cuando ya teníamos las respues-

[3] Véase el capítulo 19 de mi libro *Teología del pluralismo religioso*: «Un nuevo tiempo axial». Abya Yala, Quito 2007, p. 293-316.

tas... nos cambiaron las preguntas». Del siglo XVI a la actualidad se ha dado un cambio global tan profundo, que los problemas de entonces, a los que se quiso dar respuesta, hoy ya no existen; en el nuevo contexto religioso actual desaparecen, porque han pasado a ser ininteligibles; y muchas de las propuestas y contrapropuestas que se hicieron y contrapropuestas que se hicieron pertenecen a un imaginario y un mundo categorial que sólo pervive entre los especialistas académicos y los clérigos que han hecho de ello su *modus vivendi*. Los debates anteriores al actual «nuevo tiempo axial» se han quedado fuera de contexto histórico, y con ello, privados de sentido, inútiles, ininteligibles, y en definitiva inviables.

Aplicándolo más concretamente a nuestro caso: ¿qué guarda todavía de significado actualmente inteligible para un teólogo/a que tiene como interlocutor al hombre y a la mujer de la calle el debate católico-protestante sobre la *sola Gratia*, o la *sola Scriptura*, la *sola Fides* o el *solus Christus*... o los debates en torno a la Redención, la Teología de la Cruz, o las consecuencias del pecado original... en un mundo cultural en el que buena parte de las llamadas sociedades desarrolladas (sociedades de la información o del conocimiento, el nombre no importa) todos estos conceptos ya no gozan, no solo de plausibilidad, sino de inteligibilidad? ¿Qué acogida pueden suscitar en la sociedad emancipada actual las vivencias profundas de la experiencia religiosa de Lutero que originaron la Reforma, cuando hoy nos aparecen como claramente pertenecientes al conjunto de temores, prejuicios acrílicos, conceptos superados y creencias míticas medievales premodernas, que nos suscitan más compasiva comprensión que interés y admiración? ¿Qué sentido puede tener el debate «teológico» católico-protestante en el mundo cultural secular actual, cuando en este ya no es plausible el concepto mismo de «teología», como «ciencia sagrada que estudia y reflexiona los datos de la Revelación divina»? ¿Qué sentido tienen los viejos debates entre «confesiones cristianas»... cuando ahora es algo más básico, la propia opción religiosa, la que debe ser debatida?

Nuestra tesis –o más modestamente «hipótesis», que humildemente estamos sometiendo a consideración del mundo teológico ecuménico– es

que, a estas alturas de la evolución humana (y del planeta con nosotros), han quedado sin base y sin sentido –para quien sea capaz de percibirlo, lógicamente– aquellos debates intra-confesionales que todavía siguen encerrados en aquellas coordenadas superadas por el estado actual no sólo de los conocimientos humanos, sino sobre todo de la conciencia espiritual humana que se adentra en ese «segundo tiempo axial». A 500 años de la Reforma de Lutero, ya no tiene sentido seguir con un debate teológico que ha saltado por los aires hecho pedazos con la transformación radical que la espiritualidad humana ha experimentado – y sigue en curso– en ese nuevo *tiempo axial*. Al menos para quien haya captado que la pelota saltó a otra cancha y que aquel partido ya se acabó.

Dificultad: entrar o no entrar en el nuevo paradigma

En este sentido, soy consciente de que esta posición puede resultar extraña, y hasta incomprendible, a quien parta del supuesto de que «en realidad aquí no ha pasado nada», y que las grandes cuestiones siguen vigentes, porque son eternas, y que podemos continuar con el mismo tipo de respuestas, desde los presupuestos de siempre; es decir, si no creemos que el «nuevo tiempo axial» sea lo que decimos que significa. Todos los que hoy pensamos en la radicalidad del cambio del nuevo tiempo axial, lo hemos descubierto hace bien poco tiempo, por lo que nos resulta conocida y comprensible esa forma de pensar que ignora la ruptura que la axialidad implica.

Para quien mira la realidad mundial actual en trance de transformación profunda, con regiones enteras –como decíamos– que en apenas unas décadas han abandonado en concreto el cristianismo, el porvenir de éste como religión se aboca a una única salida: «ya no Reforma – ni mucho menos Contrarreforma–, sino otra cosa: mutación» [4]. En mi humilde opinión, la única salida es la ‘mutación genética’ reli-

[4] Empleo esta palabra para significar un cambio que alcanza a dimensiones interiores, a la misma identidad; así, hablamos de «mutación genética» para referirnos a un cambio que transforma la misma identidad biológica más íntima del ser vivo, que puede implicar incluso cambio de especie.

giosa y espiritual que este nuevo *tiempo axial* exige de la humanidad en esta hora histórico-evolutiva[5].

La no aceptación de este desafío –o tal vez, incluso, la simple falta de percepción del mismo–, va a derivar en la extinción de esas realidades que no se acomodan a la nueva situación. Los observadores están diciendo que las religiones, como nueva forma de configuración de la dimensión espiritual permanente del ser humano, aparecieron recientemente, con el neolítico. Y apuntan estos mismos observadores que, con la gran transformación de este nuevo tiempo axial, a esa configuración neolítica de la espiritualidad humana (las religiones), se le ha pasado su *kairós*, pues es precisamente el neolítico lo que está concluyendo con el surgimiento y la extensión de las «sociedades de conocimiento». Algunas religiones –dicen los analistas– todavía pueden disfrutar de una cierta reserva de cronos, de tiempo residual, en algunos lugares de la tierra; pero su *kairós*, parece que, decididamente, ha pasado o está a punto de concluir.

Captar esta dimensión profunda del tiempo axial en curso, ilumina en la comprensión del momento actual de la evolución religioso-espiritual de la humanidad: ahora se trata no de «dar coces contra el aguijón», ni de retener el agua que se escapa de entre las manos, ni de caminar en contra de la historia y de la bio-evolución, sino de dejarse llevar, de captar la mejor dirección del Viento, y de confiarse a ella, dejando que brote lo nuevo y que muera lo que ya cumplió su misión.

Dicho con otra imagen menos bio-evolutiva y más prosaica: después del golpe con el iceberg, el Titanic ya está sentenciado, y se va a hundir; pueden ser «dos horas y media», o tal vez varios siglos, pero ya está herido de muerte y sin capacidad de reforma; podemos negar la realidad, y quedarnos en la popa del barco con la orquesta junto a los que no se ven capaces de romper con un pasado que se hunde y de emprender una nueva aventura, que

[5] En otra parte he abordado de un modo más detenido las implicaciones del concepto de «tiempo axial»; véase Teología de la axialidad y teología axial, en VOICES 2012-3&4, pág. 179-192 (eatwot.net/VOICES); allí mismo hay versión en inglés y en italiano.

se revela precisamente como la única posibilidad de proseguir la Vida.

Abundando en el tema de los presupuestos profundos

Sé que no es fácil de aceptar la gravedad de esta tesis para quien no se haya confrontado con este tipo de planteamiento alguna vez. Es casi imposible aceptar esta visión «a la primera». Por eso se impone la necesidad de «explicarse mejor» abundando en el tema de los «presupuestos profundos».

Por más que parezca lo contrario, las religiones están en evolución y transformación continua. Reformas y más reformas las van acomodando a los cambios culturales de la evolución de los tiempos. ¿Qué es una reforma religiosa? Es una propuesta de recolocación de los elementos que constituyen una concreta fe religiosa, para darle una «nueva forma» (reforma) más viable. Cuando la reforma es muy radical, cuando no sólo replantea los elementos de la superficie, sino que cambia los presupuestos de fondo, los presupuestos identitarios, se está produciendo una «ruptura». Ya no es una reforma (que consistiría en «dar una nueva forma»), sino una Ruptura (que más que una nueva forma, da una nueva identidad).

Pues bien, como hemos dicho, los cambios experimentados por nuestra especie humana en este nuevo tiempo axial que estamos viviendo, son tan profundos, que muchos de los presupuestos fundamentales milenarios originarios de las religiones ya no caben en el marco cultural de la nueva sociedad. Y por ello, no le resulta fácil a la religión entrar en la nueva cultura sin sentir su incompatibilidad con sus presupuestos tradicionales identitarios.

Todos los elementos fundamentales más antiguos del judeocristianismo –por ejemplo– datan sus orígenes en la segunda mitad del segundo milenio antes de nuestra era; pero lo que estamos denominando la base «antropoteo-cósmica» (la concepción de las relaciones entre Dios, naturaleza y humanidad[6]) ya ha-

[6] He abordado este tema en la Agenda Latinoamericana'2018: «Naturaleza y Dios: femenina y masculino? Nueva visión», págs. 42-43, reflexión desarrollada más ampliamente en: eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL

bían sido establecida en los tres milenios anteriores, parece tras las violentas invasiones de los pueblos euroasiáticos: kurgans, arios, dorios... y también los semitas en el sur, un fenómeno hoy relativamente bien documentado arqueológicamente[7].

El cambio de presupuestos «antropoteocósmicos» que entonces se fraguó, ha permanecido inalterado hasta hoy, durante todos estos milenios. El judaísmo y todas las religiones del Levante, el Canaán amplio y Mesopotamia, que surgieron en esos tres milenios a.e.c., comparten el mismo presupuesto antropoteocósmico formado previamente, beben del mismo río espiritual, sin conocer la fuente. La Biblia misma, que surgió bien tarde, creció dentro de ese mismo humus antropoteocósmico preexistente; es hija de ese tiempo religioso-cultural, de su imaginario religioso y de su paradigma religioso, paradigma que todavía continúa en pie, hasta hoy. Los desarrollos y transformaciones religiosas que se han dado en la historia en estos milenios pasado solo se han dado en niveles más superficiales, ninguno ha puesto en cuestión el paradigma más básico, el núcleo antropoteocósmico.

Por el contrario: es este núcleo paradigmático tan profundo el principal factor en la transformación en curso en el tiempo axial actual: el postéismo, el oikocentrismo, la crítica a la desacralización de la naturaleza, al dualismo cielo/tierra, a la masculinidad profunda de Dios, a su transcendencia... son críticas al núcleo antropoteocósmico heredado propias de un verdadero tiempo axial. En los siglos anteriores nadie cuestionó lo que parecía obvio, aquellos presupuestos antropoteocósmicos milenarios. Actualmente, la gente sencilla de la calle se siente incómoda ante aquellas «evidencias milenarias», que hoy dejan de ser «obvias» no solo para los filósofos, sino para el común sentir, el “espíritu del tiempo”...

En este contexto cultural y en esta situación actual, la acomodación de las religiones a la

[7] Obviamente, aquél fue otro «tiempo axial», muy anterior al del primer milenio a.e.c. al que Jaspers se refirió en sus obras. Jaspers murió en 1969, sin conocer los resultados de las investigaciones arqueológicas que pusieron al descubierto toda aquella etapa anterior; no pudo imaginar que tres milenios antes se dio lo que de alguna manera también podríamos llamar «tiempo axial»...

nueva época cultural espiritual que se abre, les obliga a asumir ese cambio de presupuestos profundos (antropoteocósmicos), lo que ya no es una «reforma», sino que implica una ruptura mayor, respecto a una visión paradigmática que ha estado vigente más de 5000 años (no 500). Para adentrarse en esta nueva época que el actual tiempo axial inaugura, ya no valen las reformas, por muy importantes que sean. Lo que se necesita no son «reformas», sino rupturas; o sea, no «propuestas nuevas desde los presupuestos de siempre», sino «propuestas nuevas, pero desde presupuestos también nuevos».

El nuevo paradigma pos-religional

Lo que aquí estamos exponiendo es muy serio, porque se trata de un «cambio de paradigma», al que solemos llamar el nuevo paradigma pos-religional[8]. La tesis es la ya aludida: las religiones, esa forma de configurar la espiritualidad humana que surgió con el neolítico y la revolución agrícola y urbana, han hecho un gran servicio a la Humanidad –no exento de grandes contradicciones y sufrimientos–, pero tal vez ya han cumplido su papel. La transformación cultural actual es tan honda que la estructura profunda antropológica de las religiones (no de la religiosidad humana, sino de las religiones, la dimensión «religional») y los mismos presupuestos antropoteocósmicos de la espiritualidad tradicional[9] no son inteligibles ya dentro de la nueva sensibilidad espiritual a la que la humanidad está accediendo.

Elementos «esenciales» de la forma histórica «religión»[10], y presupuestos antropoteocósmicos de la espiritualidad misma, no son ya de curso legal en grandes sectores de la humanidad que han experimentado esta transformación cultural-espiritual. A causa de un nue-

[8] La historia del surgimiento y de la presentación en sociedad de este nuevo paradigma está ampliamente recogida en el número de VOICES (2012-1) monográfico sobre el tema «¿Hacia un paradigma pos-religional?». Dentro del mismo se puede encontrar una presentación teológica sintética del mismo: «Propuesta teológica: ¿Hacia un nuevo paradigma pos-religional?»: *ibid.*, págs. 289-302 (está en cinco idiomas).

[9] Espiritualidad ‘tradicional’, es decir, el planteamiento espiritual vigente desde el Neolítico hasta hoy.

vo *tiempo axial*, tal vez ya el tercero que podemos considerar conocido, la humanidad está accediendo un nuevo estadio bio-evolutivo, en el que la dimensión más profunda de su conciencia ya no se expresa en forma «religional», ni tampoco en «espiritualidad»... De ahí los abandonos masivos[11] que se han dado y se siguen dando en esos sectores humanos.

La Reforma en un nuevo tiempo axial

Aunque incluya muchos puntos de incertidumbre a la espera de nuevos descubrimientos que nos permitan comprender mejor el pasado espiritual-evolutivo del que somos resultado, si todo lo que hemos dicho más arriba es válido globalmente, hemos de concluir que estamos en un tiempo y un contexto totalmente diferente del que ha servido de marco al debate de 500 años sobre la Reforma. Nuevas cuestiones han emergido, y viejas preocupaciones se desvanecieron, aun antes de resolverse. «Cuando ya nos parecía saber las respuestas, nos cambiaron las preguntas». No sería realista seguir debatiendo o dialogando sobre la Reforma, en los mismos términos teológicos y espirituales, con las mismas categorías paradigmáticas de hace medio milenio, como si nada hubiera pasado, como si efectivamente continuáramos en aquel viejo mundo que ya no existe.

Hay que preguntarse si se dan hoy las condiciones necesarias de sentido para poder continuar aquel debate de hace 500 años sobre Dios, el alma, la Gracia, el pecado, la Redención, la Cruz... o si las cuestiones importantes actualmente son muy otras y han migrado lejos, muy lejos.

Hay que preguntarse si tiene sentido continuar prolongando una polémica interna al

[10] He tratado en otros lugares una descripción de los elementos o características que constituirían lo que podríamos considerar la esencia del modo «religional» de la espiritualidad humana, el modo que surgió y se propagó en la humanidad a partir del neolítico. Véase: Humanizar la humanidad, en Revista «Horizonte», vol. 13, no 37, p. 319-359, enero-marzo 2015, Pontificia Universidad Católica de Minas, en Belo Horizonte.

[11] Uno de los más emblemáticos –entre los muchos– es el de la *Révolution Tranquille* registrada en Quebec. Cfr sobre ello *A Call for Quebec's Theology*, y *Theological Proposal for the Theology in Quebec*, en eatwot.academia.edu/José-MaríaVIGIL.

cristianismo, en una hora y en unas sociedades que están dando masivamente la espalda al cristianismo occidental histórico. Más concretamente:

¿Cómo redefinir el sentido del debate sobre la *Sola Scriptura*, en una sociedad del conocimiento que no acepta las creencias míticas, ni el argumento de autoridad de la tradición, ni la división entre este mundo y el otro, ni acepta revelaciones venidas de un segundo piso, de un cielo que separamos de la naturaleza hace unos cinco milenios? Tal vez es mejor saltar de una vez por encima de todos los dualismos y volver a unir lo que fue indebidamente separado hace varios miles de años, renunciar a todo «segundo piso», y ver si en el nuevo contexto cabe seguir hablando de «revelación» y con qué sentido.

¿Cómo redefinir la polémica sobre la *Sola Fides* en una sociedad avanzada que ya no cree que Dios sea un Señor, ahí arriba, ahí fuera, que se esconde, y que impone la condición de creer en él, en una sociedad que piensa que ya no se trata de «creer», someterse y ofrecer el sacrificio razonable de la fe?

¿Qué sentido puede tener hoy la polémica sobre el *Solus Christus* en una sociedad que piensa las religiones más allá del exclusivismo, y en unas Iglesias en las que cada vez más creyentes superan el inclusivismo cristocéntrico, en una aceptación que se les hace cada vez más obvia de la igualdad fundamental de todas las religiones?

¿Qué significa el debate sobre la «salvación por la fe», debida a la *Sola Gratia*, cuando lo que está en cuestión no es ya su alternativa de una «salvación por las obras», sino la naturaleza misma de la salvación?

¿Qué es la salvación? ¿Salvarse de qué? Los presupuestos en los que se movían las preguntas y las respuestas de este debate cristiano en estos 500 años pasados se han derrumbado, arrastrando consigo las preguntas y las respuestas, en el tsunami del actual *tiempo axial*.

Es bien probable que buena parte del discurso celebrativo de los 500 años de la Reforma haga su aportación continuando dentro los mismos

presupuestos de siempre, milenarios, sin caer en la cuenta de que estamos en un nuevo tiempo axial, y ya no se trata de Reformas sino de una Ruptura global. Mientras permanezcamos dentro del viejo paradigma, el debate podrá continuar *in aeternum*. La simple entrada, sincera, en el nuevo paradigma, hará que se esfumen las viejas preguntas y sus debates, y que nos podamos plantear realmente las preguntas cargadas de futuro.

John Shelby Spong, obispo anglicano que fue de Newark, NJ, EEUU, es uno de los autores cristianos reformados que más clara conciencia tienen de la necesidad de unas profundas rupturas teológicas y espirituales[12], y por eso ha convocado a una «Nueva Reforma», cuyas tesis[13] «clavó» simbólicamente en internet, como las nuevas puertas de la catedral de Wittemberg. Escritor prolífico, ha insistido reiteradamente en que el desafío cultural-religioso del tiempo actual es tal que está exigiendo del cristianismo una Reforma mucho más profunda que la de Lutero, una Reforma que «dejará pequeña a la del siglo XVI, que parecerá ahora como un juego de niños en compa-

ración con la gravedad de la Nueva Reforma que ahora se nos impone[14]. Ya no es tiempo para reformas antiguas; es la hora urgente de una Nueva Reforma que se impone, diferente, y radical, verdadera «mutación genética espiritual» a la altura de la gran transformación bio-evolutiva que el planeta y el cosmos están viviendo en nosotros.

Después de 500 años, ¿continuaremos divididos, enredados en debates obsoletos que responden a preguntas que ya nos las cambiaron hace tiempo, preguntas del viejo paradigma que ya no se plantean quienes entraron en el nuevo tiempo axial? ¿No bastarán 500 años?

Después de 500 años, ¿continuaremos sentados a la mesa de la antigua discusión, buscando respuestas para preguntas que hace tiempo desaparecieron del horizonte de buena parte de la sociedad, y que fueron relevadas por otras preguntas, actuales, que aún esperan ser abordadas? ¿No bastarán 500 años de división? ¿No sería mejor unirnos en el nuevo debate, el del futuro? **R**

[12] Uno de sus títulos más expresivos puede ser el de *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir* (Why Christianity must Change Or Die), Abyayala, Quito, Ecuador 2014, 232 pp.

[13] J.S.SPONG, *Las doce tesis. Llamada a una Nueva Reforma*. En RELaT no 476, servicios-koinonia.org/relat/436.htm

[14] Dice Spong: «La reforma ahora necesaria, en mi opinión, deberá ser tan radical que, en comparación, la Reforma del siglo XVI parecerá un juego de niños. Mirando atrás, aquella Reforma versó, en definitiva sobre cuestiones de autoridad y orden. La nueva Reforma será profundamente teológica, y, necesariamente, desafiará todos los aspectos de nuestra fe». *Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir*, Abyayala, Quito 2011, p. 29.

LA INCULTURACIÓN ANTE LOS NUEVOS PARADIGMAS

<https://www.academia.edu/31583684/>

La_Inculturación_ante_los_Nuevos_Paradigmas._Cómo_la_inculturación_se_ve_afectada_español_deutsche_

Un tópico todavía vigente

Quiero reflexionar sobre uno de los principios básicos subyacentes a los planteamientos eclesiales y pastorales más comunes acerca de la inculturación. Me refiero a aquel principio hermenéutico que proclama una legítima diferencia entre un supuesto núcleo, o «depósito de verdades» por una parte, y las diferentes «formas de expresión» que esas verdades podrían asumir en lugares, tiempos y sobre todo culturas diversos. No se trata de una opinión lateral, oficiosa o desconocida en la Iglesia católica, sino más bien un principio hermenéutico que fue recogido por Juan XXIII en el momento solemne del inicio del Concilio Vaticano II, y que el Papa Francisco, en su encíclica *Evangelii Gaudium*, ha recordado que está vigente.

En su solemne discurso de apertura del Concilio Vaticano II, el 11 de octubre de 1962, Juan XXIII expuso el principio: «Una cosa es el depósito de la fe, las verdades contenidas en nuestra venerada doctrina, y otra el modo en el que son expresadas»[1]. Treinta años después, Juan Pablo II, en su encíclica *Ut Unum Sint*, venía a repetir: «La expresión de la ver-

dad puede ser multiforme, y la renovación de las formas de expresión se hace necesaria para transmitir al hombre de hoy el mensaje evangélico en su inmutable significado». En el eslogan de la llamada «nueva evangelización» a la que él llamó a la Iglesia, se decía que se trataba de una evangelización «nueva en su ardor, en sus métodos, y en su expresión»... pero no nueva en su contenido; se suponía que el contenido de la evangelización es un mensaje que está más allá del tiempo y de las culturas, que forma parte del depósito permanente de la fe, y que no puede ni debe ser alterado.

Por su parte, el Papa Francisco, en su encíclica *Evangelii Gaudium*, ha vuelto a traer a primer plano este principio de la distinción entre la verdad y sus formas de expresión[2], muy plausiblemente para justificar la propuesta de renovación eclesial que trata de impulsar, a la vez que tranquiliza a los sectores conservadores, que insisten en que no se puede contradecir nada de lo ya dicho en la doctrina tradicional de la Iglesia.

Se trata pues de un principio que ha vuelto a estar de actualidad. Según él, hay una dualidad[2] «Al mismo tiempo, los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad», EG 41. Véase más ampliamente los n^{os} 41-45.

[1] AAS 54(1962)792: «Est enim aliud ipsum depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur».

dad clara entre el «depósito de la fe», o las verdades inmutables que pertenecen a ese depósito, a la verdad oficial de la Iglesia, que proviene la Palabra revelada de la que ella es custodia, responsable y única intérprete autorizada [3], por una parte, y por otra los modos de expresión de esas verdades, que cambian a lo largo de los tiempos o en función del espacio geocultural, sin que tales cambios deban asustarnos, pues son solo relativos al modo de expresión, externos al núcleo o corazón permanente, inmutable y eterno de esas verdades del depósito de la fe.

Según este principio hermenéutico, está clara la posibilidad y la naturaleza de la inculturación: esta se realiza en ese plano exterior a la verdad, que es su modo de expresión. La inculturación se basaría en esa dualidad entre el contenido de verdad (atemporal, acultural, metafísica, sobrenatural, guardado en el depósito de la fe, la revelación entregada por Dios a su Iglesia), y la expresión de su contenido, o sea, las formas externas culturales que el mensaje cristiano puede y debe adoptar en cada tiempo y en cada lugar, que son variables, evolutivas, opinables, negociables.

Esa dualidad puede estar siendo la cobertura de un dualismo metafísico: permitiría colocar fuera del alcance de los debates humanos, una especie de verdad metafísica, supuestamente abstraída de sus formas de expresión, que son lo único con lo que los humanos nos manejamos.

Un modo de hablar sobrepasado

Conviene apelar a nuestra capacidad crítica a la hora de seguir escuchando con inercia estas imágenes y metáforas tan tradicionales, manidas y acrílicas. Se trata de unas metáforas que, en este nuevo mundo cultural en el que vivimos, resultan, cuando menos, violentas para los planteamientos epistemológicos hoy vigentes. En nuestro mundo actual, testigo del continuo desarrollo de los conocimientos, hablar de un «depósito de verdades inmutables» que alguien privilegiado guardaría en exclusiva y como por delegación de Dios, resulta un símbolo inaceptable, sin sentido efectivo. A la mentalidad epistemológica común actual, esta simple imagen le resulta sencillamente incomprensible.

[3]. Constitución dogmática sobre la divina revelación, Dei Verbum 10, Concilio Vaticano II, 18 de noviembre de 1965.

Por otra parte, desde otro acceso de reflexión, convendría recordar que todo lo que digamos de un depósito de verdades entregado por Cristo a los apóstoles para que lo custodiaran en la Iglesia... choca, absolutamente, con la realidad histórica tal como hoy la conocemos: todo lo que hoy sabemos sobre el Jesús histórico y sobre su vinculación con el movimiento que años más tarde le sucedería, nos hacen evidentemente irreales y ahistóricas las afirmaciones que se hacen sobre ese supuesto depósito[4].

El nuevo paradigma arqueológico-bíblico

Este modo de hablar tampoco resulta aceptable cuando hoy sabemos lo cuestionados que están los contenidos fundamentales del relato bíblico supuestamente histórico, a saber: Abraham, los patriarcas, el éxodo, la alianza, la conquista de la tierra prometida... Recientemente estamos hablando de un «nuevo paradigma arqueológico-bíblico», el de una arqueología plenamente emancipada y científica[5], que nos obliga a reconsiderar radicalmente las bases históricas de la fe y de la teología[6].

Pero podemos observar cómo para mucha de la teología oficial nada está pasando. Se prefiere mirar hacia otro lado, y seguir repitiendo las mismas cosas, manejando los mismos datos y referencias hoy ya superados, como si continuaran siendo históricas o pertenecieran a un ámbito intemporal inaccesible a la crítica científica. Los últimos documentos oficiales católicos continúan echando mano de citas bíblicas del Primero y del Segundo Testamento -

[4] Sería bueno recordar que nada está más alejado de ese supuesto depósito dejado por Jesús a buen recaudo en manos de los apóstoles, que la realidad histórica tal como hoy la conocemos: Jesús no formuló ningún depósito de verdades, ni nadie las recogió, sino que el comienzo del movimiento de Jesús surgió fuera de toda previsión humana. Tal vez el cristianismo sea la Institución mundial que podría alardear de una desproporción mayor entre sus imponentes dimensiones actuales y la pequeñez y el desvalimiento de sus inciertos orígenes. La idea de un depósito confiado personalmente por Jesús a los apóstoles, fue una invención de Ireneo de Lyon, que, por cierto, hizo fortuna inmediatamente, pues compensaba con la creencia una carencia gravemente sentida. Seguir echando mano hoy de la creencia en un depósito transmitido personalmente por Jesús expresa una ingenuidad anacrónica. Cfr. John Van HAGEN, *Rescuing Religion. How Faith Can Survive Its Encounter with Science*. Polebridge Press, Salem, Oregon, USA, 2012, p. 131ss.

[5] Revista VOICES, nº 2015-4, monográfico sobre el «Nuevo Paradigma Arqueológico Bíblico», disponible en: eatwot.net/VOICES

prescindiendo absolutamente de su cuestionado carácter histórico-, simplemente como piezas intercambiables para un tipo de razonamiento bíblico simbólico, igual que el que se podía elaborar hace cincuenta años o hace cinco siglos. Se sitúan ahí, en una especie de nube etérea situada fuera de la realidad y de la historia, inaccesible a las exigencias de un discurso riguroso. Pasma ver cómo en muchos documentos oficiales eclesiásticos y en muchas teologías «actuales» continuamos «inculturados en el pensamiento bíblico mítico», sin aceptar medirnos por el mismo rigor epistemológico que se exige a todo otro discurso que se presente en el ágora en la sociedad actual del conocimiento.

Como muestra el nuevo paradigma arqueológico-bíblico, hoy sabemos que el relato bíblico, su mensaje espiritual –más allá de los datos histórico-factuales que maneja– no es realmente histórico, sino una recreación espiritual de la esperanza y de la identidad del pueblo de Israel en determinados momentos más graves de su historia. Lo realmente «histórico» no es el «relato bíblico» mismo, lo que cuenta la Biblia, sino «el relato que está detrás del relato»: un relato muy humano, lleno de espiritualidad creativa, que la nueva arqueología ha desvelado ante nosotros, y que hoy podemos rescatar[7]. Continuar hablando de un «depósito de verdades», o de una «sustancia perenne e inmutable» de verdad, por contraposición al plano pasajero y exterior de la expresión de esas verdades permanentes, no reúne ya las condiciones mínimas de plausibilidad en la mentalidad del hombre y la mujer contemporáneos de la actual sociedad occidental.

[6] «Actualmente el conocimiento del Antiguo Testamento está en plena mutación. No ha cesado de estar en cuestión desde los comienzos de la exégesis científica, digamos ya desde el siglo XVI, pero más todavía desde los descubrimientos arqueológicos del último siglo, desde el descubrimiento y el desciframiento de inscripciones, anales, bibliotecas, manuscritos, monumentos... y todos los restos de las antiguas civilizaciones egipcia, mesopotámica, judía... Obras muy recientes han puesto en cuestión el conjunto de la historiografía bíblica, y autores muy serios hablan abiertamente de la invención de la Biblia, incluso del pueblo judío. Se sabe que todo el Pentateuco ha sido inventado en los siglos VI y V antes de nuestra era, y toda la historia de los patriarcas y la salida de Egipto y de la entrada en Canaán son reenviadas al mundo de la leyenda». Josef MOINGT, *Croire quand même, Temps Présent*, Paris 2010, p. 96-97.

[7] «The story behind the story». John Van HAGEN, *ibid.*, p. 27ss. También William DEVER, ya en 2001, hablaba de *The History behind the History*, en su *What Did The Biblical Writers Know and When Did They Know It?*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan.

Una nueva visión epistemológica

Decimos que esa forma de hablar y de pensar que se basa en «la distinción entre la sustancia de la verdad y sus modos de expresión» no se corresponde con la epistemología actual.

En primer lugar, estamos en un mundo en el que se ha desvanecido el objetivismo metafísico que había permanecido resguardado en los mundos religiosos y teológicos. La verdad ha sido considerada clásicamente (aristotélico –tomísticamente) como la *adaequatio rei et intellectus*: una proposición es verdadera porque se da una adecuación entre ella y una realidad objetiva. Esto, que puede ser obvio para «verdades» factuales físicas, no lo es para el gran mundo del conocimiento en general. La epistemología actual se inclina por la desobjetivización del conocimiento: no hay una correspondencia o una adecuación con una realidad «objetiva» que respaldaría siempre nuestro conocimiento. Este es un conjunto de «modelaciones» que el ser humano elabora para manejar la realidad. No resulta plausible postular un conjunto de verdades fundamentales objetivas, cuasi-cosificadas, respaldadas por una objetividad física o metafísica.

A la epistemología actual le resulta ininteligible hablar de una Verdad (o conjunto de verdades) increada, revelada, venida de arriba, postulada como eterna e inmutable. La epistemología actual está profundamente antropocentrista en su concepción humana de verdad: reconoce que todo lo que podemos decir de la verdad pasa por nuestra propia naturaleza humana. La verdad y el mundo de conocimiento son construcciones nuestras, son construcción humana, y no tenemos capacidad para manejar verdades de otra naturaleza, supelementalmente divina.

La epistemología actual no sabe de estatismos ni fixismos en el campo de la verdad. Diríamos que en la epistemología actual se da una recuperación acentuada de Heráclito, en detrimento de Parménides: todo está en movimiento, todo es flujo continuo, evolución eterna, devenir perpetuo. Hablar de «verdades eternas» sería hablar de verdades de otro mundo, del mundo celeste o metafísico, del mundo de los dioses platónicos, no de este mundo humano terrestre real (donde podemos decir: ¡cómo cambian las verdades eternas!). No cabe ya la citada dualidad entre la sustancia de la verdad y los modos de expresarla, que atribu-

ye a aquella sustancia la permanencia inmutable, y a los modos de expresar la volatilidad de lo impermanente. No existe tal dualidad, por más que sea tan querida a los teóricos cristianos de la evangelización inculturada: todo es igualmente evolutivo, todo está continuamente en movimiento.

Hasta el punto de que no hay ningún mensaje concreto eterno. Todo cambia, todo puede cambiar, y necesita cambiar. En el nivel del conocimiento humano, no existe nada eternamente bueno. Todo aquello que fue bueno, incluso muy bueno, es susceptible de perder el sentido que tenía, incluso de pasar a ser nocivo, de necesitar ser sustituido por otro mensaje[8]. La veneración por lo eterno y lo inmutable ha cambiado en nuestro pensamiento actual. Hoy no sentimos necesidad solo de expresar las cosas de otro modo, sino de hacer evolucionar los contenidos mismos de lo que pensamos.

La nueva epistemología radicaliza el conocido principio de la «jerarquía de verdades»: no todas las verdades son iguales, y existe entre ellas una jerarquía movidiza, por la que una verdad anteriormente de menor rango, puede acabar por imponerse ahora sobre otra verdad ahora venida a menos por efecto de la evolución cultural. Una novedad de la epistemología actual es el reconocimiento de que esa misma jerarquía de verdades está en movimiento, es evolutiva, no es una jerarquía estática determinada de una vez para siempre, sino en una constante evolución. (Esto que estamos afirmando, tradicionalmente era considerado –dentro de la visión escolástica y neoescolástica eclesiástica– una herejía filosófica inaceptable; aquella epistemología antigua y medieval todavía está vigente en muchas cabezas pensantes eclesiásticas.

[8]. «El ser humano tiende constantemente a olvidar que lo que una vez fue bueno no tiene por qué serlo eternamente. Continúa observando los antiguos usos que antaño fueron buenos, después de volverse estos malos. Soloamente consigue librarse de este engaño a través de grandes sacrificios e indecible sufrimiento; solo entonces se da cuenta de que lo que antaño fue bueno, quizás ahora haya envejecido y ya no lo sea. Se puede decir lo mismo, pero a escala gigantesca, de los cambios históricos de actitud. Una actitud colectiva es equivalente a una religión, y los cambios de religión constituyen uno de los capítulos más dolorosos de la historia del mundo». C.G. JUNG, *Collected Works*, vol. 6, *Psychological Types*.

Otros nuevos paradigmas

Por ejemplo: el del pluralismo religioso. El tema tradicional de la inculturación ha sido planteado habitualmente en los ambientes religiosos sobre el telón de fondo del exclusivismo o, últimamente, del inclusivismo –que, estructural y epistemológicamente hablando no es sustancialmente diferente. Se trataría de la traducción a diferentes culturas de un mensaje religioso único, superior, llamado a ser expresado en otras culturas inferiores destinadas a ser fecundadas por aquel mensaje superior. Estos planteamientos teóricos de la inculturación casi nunca han tenido en cuenta la inculturación pasiva, o sea, la apertura a la recepción de otros mensajes externos que hayan de ser recibidos. Las actitudes exclusivistas e inclusivistas siempre son unidireccionales, dispuestas a inculturar el propio mensaje en las culturas ajenas, pero no viceversa.

Actualmente, el nuevo paradigma pluralista pide dar un vuelco a estos planteamientos tradicionales de la inculturación. Ya no se puede tratar de una inculturación simplemente unidireccional, sino de una inter-inculturación bidireccional, sin privilegios. Es realmente un nuevo planteamiento, un cambio radical de principios y valoraciones de fondo: un nuevo paradigma.

El paradigma pos-religional

Un nuevo paradigma que está siendo postulado en los últimos tiempos –aunque en clara continuidad con el permanente replanteamiento de la secularización– es el conocido paradigma pos-religional[9]. Las religiones, que pese a lo que ellas piensan de sí mismas, no son eternas, nos acompañan a los seres humanos desde hace apenas unos pocos miles de años. Son, en todo caso, realizaciones propias del tiempo agrario, el neolítico, que es, precisamente, según muchos observadores, el estadio histórico que está acabándose ante el advenimiento de la que llaman sociedad del conocimiento, una sociedad articulada sobre un nuevo eje de acumulación, el conocimiento. No se trataría en directo de un problema de las religiones mismas, sino de una transforma-

[9]. La mejor expresión colectiva académica del mismo puede hallarse en el no 37 de la revista HORIZONTE, de la Pontificia Universidad Católica de Minas, Belo Horizonte, Brasil, disponible aquí: servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/HORIZONTE37PUC-MinasBeloHorizonte.pdf

ción del ser humano, que estaría perdiendo su forma milenaria neolítica de conocimiento (de «epistemología mítica» principalmente). En este nuevo contexto epistemológico emergente, las religiones, construidas por el ser humano en un tiempo que se está acabando, se sienten desadaptadas, hechas para un tipo de ser humano que está desapareciendo, que ya no funciona con la epistemología mítica, que ha sido la epistemología religiosa tradicional.

Las estructuras «religiosas» de las religiones –su afán por poner de rodillas al ser humano, de pedirle fe y sacrificio de su razón, su dualismo de cuerpo y alma despreciador de lo terreno y lo corporal, su estructura «heterónoma» (una norma que viene de fuera, y de arriba), su convencimiento insuperable de que este mundo es simplemente una «prueba moral» propuesta por un theos antropomorfo para ser vivida en esta «historia de salvación» a la que todo se reduce...–, todas estas estructuras y modos parecen tener los días contados ante el fenómeno del creciente sector de población que se desafilia de las religiones, a la búsqueda –¡paradójicamente!–, de espiritualidad, pero de una espiritualidad libre, creativa, sin «creencias míticas», sin doctrinas ni dogmas, sin siquiera verdades oficiales... liberada de la obligación de «repetir la historia» que hicieron nuestros ancestros.

Cuando nos situamos en el nivel de profundidad que corresponde a una transformación social y antropológica de esta envergadura, propia de un «nuevo tiempo axial»[10], ¿qué puede significar «inculturar» el Evangelio en la cultura moderna, o en las diferentes culturas locales? Probablemente significará «ignorar el problema más hondo de la transformación humana en curso y quedar presos en el nivel superficial de una «expresión cultural» ya superada de la verdad inexpressable»

Conclusión

La inculturación verdaderamente pendiente y urgente es la aceptación de los desafíos de los cambios actuales de paradigma, cambios radicales por definición. Es cierto que existe la aceptación menor del concepto tradicional de inculturación en los diversos dialectos culturales de la sociedad humana actual. Lo que esta breve reflexión ha querido poner en valor es el hecho de que frente a las grandes transformaciones epistemológicas que la humanidad está atravesando, la urgencia mayor es la de una inculturación muy diferente, que pasa por el afrontamiento de los nuevos paradigmas, de los que aquí sólo hemos aludido a algunos.

La inculturación pendiente es la aceptación cabal del Nuevo Paradigma cultural, la suma de los varios «nuevos paradigmas» en curso. No se trata de cambiar sólo de lenguaje, de categorías, o de cultura –ni de «ardor, métodos y expresión», como la «nueva evangelización» de Juan Pablo II–. Se trata de replantearlo todo desde bases nuevas. No necesitamos propuestas nuevas (dizque inculturadas), desde los viejos presupuestos (contenidos en el supuesto «depósito de la fe»), sino «propuestas nuevas desde presupuestos nuevos». Cuando estamos transitando un «nuevo tiempo axial», de profundos cambios (de paradigma), continuar siendo uno mismo implica necesariamente cambiar, dejarse transformar desde los presupuestos radicalmente nuevos. En tiempos de cambio radical, sólo cambiando puede uno permanecer fiel a sí mismo[11]. Entrar en esos nuevos presupuestos, reinventarse desde los nuevos paradigmas: ésa es la nueva y más profunda inculturación pendiente. **R**

[10] VIGIL J.M., Eine neue Achsenzeit, capítulo 19 de Theologie der religiösen Pluralismus. Eine Lateinamerikanische Perspektive. Tyrolia, Innsbruck-Wien 2013, pp. 358-385.

[11] Nur wer sich ändert liebt sich treu. Herbert HAAG, Herder, Freiburg 2000.

OTRA ESPIRITUALIDAD ES POSIBLE

La coyuntura actual de la espiritualidad

<http://www.redescristianas.net/otra-espiritualidad-es-posible-jose-maria-vigil/>

Una mala palabra

Espiritualidad, decididamente, es una palabra desafortunada. Tenemos que comenzar abordando el problema de frente. Porque ante este mismo número de la revista *Éxodo**, muchos lectores experimentarán su primera dificultad precisamente con esa palabra, ya en el título. Para ellos «espiritualidad» significa algo alejado de la vida real, misterioso, clerical, eclesiástico, inútil, y hasta quizá odioso. Se trata de personas que, legítimamente, huyen de viejos y nuevos espiritualismos, de abstracciones irreales, de malos recuerdos oscurantistas, y que no quieren tropezar dos veces en la misma piedra, ni perder el tiempo.

Y razón no les falta, porque incluso la palabra misma evoca, por su propia etimología, contenidos de infausto recuerdo. Espiritualidad, en efecto, deriva de espíritu. Y el espíritu es, clásicamente, lo opuesto al cuerpo, a la carne y a la materia. Las heridas causadas por los viejos dualismos cuerpo/espíritu, carne/espíritu y materia/espíritu, están todavía recientes, sin cicatrizar. En la mentalidad tradicional, activada automáticamente por la propia palabra, espiritual es lo que se aleja del cuerpo, de la carne, de la materia... Tanto más «espiritual» se es, cuanto más se prescinde del cuerpo, cuanto menos se vive «en la carne», cuanto menos contacto se tiene con la materia...

No es eso lo que hoy pensamos, pero es lo que lleva la propia palabra tanto en su propia naturaleza etimológica como en su historia, y épocas ha habido en las que la espiritualidad al uso ha hecho gala de fidelidad a esa anti-corporalidad y anti-materialidad.

Hoy se sigue utilizando la palabra porque, a pesar de todo, está consagrada, y porque una vez hecha la advertencia de que no se quiere dar cabida en ella a esos componentes que su etimología alude, tiene sentido designar como «espiritualidad» a esa dimensión profunda del ser humano, que, en medio incluso de la corporalidad y la materialidad, trasciende las dimensiones más superficiales y constituye el corazón de una vida humana con sentido, con pasión, con veneración de la realidad y de la Realidad: con Espíritu.

Distinción necesaria frente a la religión

Además de distanciarnos del concepto clásico de espiritualidad, debemos tomar distancia también de un concepto muy vecino, el de «religión». Antiguamente, la espiritualidad se consideraba encerrada en el campo de la religión. Las Iglesias y la teología nunca consideraron que fuera de ellas hubiera espiritualidad. Los «santos paganos», los valores éticos de un Séneca o de los sabios y maestros espirituales fuera del cristianismo, no podían alcan-

(*) <http://www.redescristianas.net/catalogo-presentaciones/revista-exodo/>

zar a tener más que lo que se podría llamar «virtudes naturales», no realmente «espiritualidad». Hoy, este monopolio religioso de la espiritualidad ya no es defendido ni por la teología.

Más aún, el concepto que hoy tenemos de la religión la diferencia cada vez más de la espiritualidad. Esta puede darse más allá de la religión, y la religión, a su vez, puede ser vivida sin espiritualidad. Desde una perspectiva antropológico-cultural, la «religión» es más bien una forma concreta que la espiritualidad de siempre del ser humano, ha revestido en los últimos 5.000 años, en el neolítico, porque las religiones, contra lo que ellas piensan, no son «de siempre». Las religiones, lo que ahora conocemos por tal, como las conocidas grandes religiones mundiales, son realidades relativamente recientes. La humanidad ha vivido muchas decenas de miles de años más sin religiones que con religiones. Históricamente hablando, las religiones son «de ayer».

Con la revolución agraria, el ser humano abandona la forma de vida nómada de las tribus y las hordas, y se sedentariza, construyendo las primeras formas sociales urbanas, y es en ese momento de construcción de la sociedad agraria cuando surgen las religiones. La espiritualidad de siempre del ser humano, adquiere entonces la conocida forma de las «religiones» modernas, que asumen una función programadora central en el control de la sociedad y en la socialización del ser humano. La religión viene a ser como el software de programación de los miembros de la sociedad: ella les da la cosmovisión más amplia, su identidad, la conciencia de pertenencia, los grandes relatos que organizan el bien y el mal frente a un posible caos ético, y sobre todo la internalización de la autoridad y de la obediencia, como los resortes de poder imprescindibles para manejar y hacer viable una sociedad.

Ante esta situación se hace imperioso restablecer conceptualmente una clara distinción entre las religiones, y la espiritualidad. No son lo mismo. La espiritualidad es mucho más amplia que la religión. La espiritualidad no es, como se ha pensado tradicionalmente, un subproducto de la religión, una cualidad que la religión produciría en sus adeptos; por el contrario, es la religión la que es simplemente una forma de las muchas en las que se puede expresar esa realidad omniabarcante y máxi-

mamente profunda que es la espiritualidad, que se da en todo ser humano, antes y más abajo de su adhesión a una religión.

David Hay afirma que «dos de cada tres adultos tienen una espiritual personal, mientras que menos de uno de cada diez se preocupa de ir a la Iglesia regularmente». Lo que está en crisis en la actualidad no es lo espiritual, sino, simplemente, algunas formas de lo religioso, concretamente las religiones institucionales tradicionales.

Más importante para la humanidad que la religión, es y ha sido siempre la espiritualidad, una dimensión que ha brotado en el creciente cúmulo de conocimientos y experiencias culturales, antropológicas y religiosas adquiridos por nuestra especie a lo largo de su larga y trabajada historia.

La crisis de la religión

«La crisis de la religión en los países occidentales de tradición cristiana, especialmente en Europa, es un hecho unánimemente reconocido. A esta situación objetiva corresponde un evidente malestar en los sujetos que intentan seguir viviendo religiosamente en el actual momento sociocultural».

Las religiones, y concretamente el cristianismo, están en crisis, en una grave crisis que hunde sus raíces en un proceso que ya cuenta varios siglos. Hoy, simplemente, la crisis se hace más ostensible que nunca.

No sólo sus instituciones están en crisis: también los sujetos que tratan de vivir esa fe con la mejor buena voluntad, sienten el malestar, una sensación de que algo muy profundo no marcha. Juan Bautista Metz ha hablado de la «crisis de Dios» (*Gotteskri-se*), para indicar que la crisis afecta a la raíz misma de la religiosidad. Martin Buber habla del «eclipse de Dios». Küng la considera «crisis epocal». No es pues un punto aislado, algún elemento suelto o alguna dimensión concreta, lo que está en crisis; es el conjunto, la estructura y el ambiente lo que ha entrado en esta crisis inédita.

Un primer rasgo de la crisis puede ser conceptualmente aislado en lo que llamamos el proceso de «secularización», que atañe a la pérdida de vigencia y relevancia del factor religioso en la sociedad y en la cultura. La religión,

que estuvo en la cima de la escala de valores sociales aceptados, ha venido siendo sustituida gradualmente por la ciencia, por otra racionalidad. El espacio social para la religión se estrecha, de forma que queda actualmente reducido al ámbito del culto y de las agrupaciones religiosas específicas. La religión queda condicionada a la opción personal de los individuos y recluida al campo de la conciencia, con la consiguiente reducción de su influjo en todas las esferas sociales.

Pero no es sólo en lo social donde se da esta crisis por efecto de la secularización, sino que la crisis se ha instalado dentro mismo de la institución. En efecto, una porción creciente de sus propios adherentes se distancian de la ortodoxia oficialmente vigente en la Iglesia a la que pertenecen, así como de las prácticas religiosas consideradas oficiales. Por otra parte, la moral oficial de las instituciones religiosas no sólo no es practicada por sus miembros, sino que tampoco es aceptada por ellos como criterio. Son mayoría cada vez mayor quienes aunque dicen creer, no creen pertenecer o dejarse reglamentar por dicha religión. Se está produciendo un proceso creciente de «desregulación institucional del creer», por el que «la imposición del sistema de normas éticas está siendo sustituido por una regulación individual de dicho sistema con elementos tomados de distintas tradiciones religiosas, dando así lugar a una 'religión a la carta'».

Se da además la presencia de dos fenómenos contrarios. Por una parte la increencia, fenómeno relativamente moderno pero creciente en la historia; se suele denominar como increencia post-cristiana, queriendo expresar que el Dios rechazado es precisamente el Dios de los cristianos. Por otra parte, el fenómeno muy vivo del surgimiento de los llamados «nuevos movimientos religiosos», sumamente variados y florecientes. Se juntan pues la aparente languidez y hasta desaparición de la religiosidad, y la práctica de una «religiosidad salvaje» e incontenible.

Como se ve, la crisis es compleja, y esos datos contradictorios hacen posibles los diagnósticos más dispares: mientras para algunos la religión está desapareciendo y el ser humano está cayendo en el ateísmo y el nihilismo, para otros estamos en un «retorno de lo sagrado», en un momento de indudable efervescencia religiosa. En estas circunstancias tiene mucha importancia el «lugar desde el que» se observa

la realidad. Las instituciones religiosas oficiales, no están, ciertamente, en la posición que proporciona la mejor perspectiva; tal vez por eso sus diagnósticos son sistemáticamente negativos y hasta agresivos.

Diagnóstico

Los estudiosos de la religión desde sus diversos aspectos (antropólogos, sociólogos, teólogos...) parecen ir acercándose en los últimos tiempos a un juicio más comúnmente aceptado, que podríamos sintetizar en los siguientes puntos:

- La crisis** no se da genéricamente con lo religioso –en el sentido amplio de dimensión religiosa del ser humano-, sino específicamente con las religiones. El papel de las religiones en la sociedad moderna y su aceptación en la sociedad avanzada, es lo que realmente está en crisis.
- No se trata**, en absoluto, de la desaparición de la religiosidad profunda, como precipitadamente vaticinaron algunos hace tiempo; la espiritualidad del ser humano, de una forma u otra, va a permanecer.
- Se trata** de una crisis muy fuerte para las religiones tradicionales históricas, que hace tiempo se encuentran desorientadas, han perdido en buena parte el contacto con la realidad, no aciertan a comunicarse adecuadamente con la conciencia moderna de sus adherentes, y están en situación de permanente quiebra y deterioro, sin que se pueda prever cuál va a ser el resultado de su crisis.
- Se registra** una formidable emergencia de nuevas formas religiosas, que evidencian que la potencia espiritual de la humanidad sigue vigente y en buena forma, potencia que, ante la incapacidad de las formas tradicionales religiosas tal vez superadas, puja por expresarse con creatividad en respuesta todavía desreglamentada al hambre espiritual de esa humanidad que incluso puede decirse simultáneamente atea o increyente.
- En definitiva**: las religiones están en crisis, pero la espiritualidad parece gozar de buena salud, al menos de una gran vitalidad.

¿Fin de las religiones?

Hay algunos autores que están lanzando –sobre todo desde el campo de la antropología cultural y de la fenomenología de las religiones– una hipótesis arriesgada: las religiones (las de estos 4500 últimos años, las que hemos llamado «religiones universales») serían sólo

una forma concreta que ha revestido en este período histórico la espiritualidad permanente del ser humano.

Antes de esos 4500 años, no había «religiones», sino que el ser humano vivía un tipo de religiosidad o espiritualidad muy diferente. Durante todo el Paleolítico no ha habido religiones (lo que hoy conocemos con este nombre), sino sólo religión o espiritualidad. Las «religiones» han aparecido concretamente en el período posterior al comienzo de la revolución agraria, y han sido una forma religiosa esencial a las formaciones sociales agrarias, desde entonces.

Para Mariano Corbí, la clave para entender la crisis actual de las religiones en el Primer Mundo no es la quiebra moral de la sociedad moderna, ni el materialismo de las sociedades del bienestar, ni la simple autonomía de las realidades terrestres (secularización). La clave está en que las religiones aparecieron en una época determinada de la historia, en una formación social concreta, la sociedad agraria, y en ella ejercieron funciones de control social, de programación colectiva, de cohesión, de refuerzo ideológico autoritario... hasta constituirse en piezas esenciales de ese tipo de sociedad agrario. La religiosidad o espiritualidad del ser humano se había expresado en el Paleolítico de una determinada manera, y en la época agraria se dio una transformación radical: la misma religiosidad o espiritualidad fundamental –la que acompaña al ser humano por su propia naturaleza– adoptó una forma enteramente nueva, en simbiosis profunda con el tipo de sociedad agraria: la religiosidad de creencias.

Otra hipótesis, convergente, gira en torno al «tiempo axial» que se produjo en el primer milenio antes de Cristo. Es un período de unos 6 siglos en el que se formó la conciencia religiosa moderna. Ese tiempo puede considerarse «eje» porque en él se fraguó lo que la humanidad ha llegado después a ser. Todavía hoy la humanidad vive de las consecuencias de aquel privilegiado momento acelerado de humanización. La religiosidad preaxial –durante varias decenas de miles de años– era una religiosidad tribal, de clan, en la que el sujeto no tenía individuación religiosa ante la divinidad, sometiéndose simplemente al movimiento comunitario para aplacar a los dioses o conseguir protección ante los desastres naturales... En la religiosidad «post-axial» el ser humano

cobra su identidad individual total e intransferible: él es el que se define ante Dios, el que tiene que «salvarse» personalmente, sin disolverse en el clan o la tribu, ni siquiera en la comunidad.

Las dos hipótesis se complementan y nos desafían: ¿será que la actual crisis de la religión –de la que hemos hablado más arriba– se estará debiendo a que en el fondo de la transformación de la historia actual se estaría produciendo «un nuevo tiempo axial»? Es creciente el número de autores que se pronuncian a favor de esta posibilidad: estamos en un tiempo axial, en el que van a quedar superadas las religiones de la época agraria, y aparecerá tal vez una religiosidad «deuteroaxial», más allá de las religiones (agrarias) que hemos conocido hasta ahora, es decir, tal vez una «espiritualidad sin religión», sin que hoy sepamos qué contenido concreto corresponderá a ese nuevo tipo de espiritualidad. Será el futuro quien nos irá descubriendo hacia qué tipo de espiritualidad nos estamos dirigiendo como colectivo humano hoy ya inevitablemente mundializado. Corbí lo dice gráficamente en los títulos de sus libros: será una «Religión sin religión», «Más allá de las formas religiosas» (actuales).

Esperanza lúcida: *ars moriendi*

Así como la crisis de la cristiandad no era la crisis del cristianismo, sino sólo la crisis de una de sus formas, igualmente, la crisis de las religiones es solo crisis de las religiones, no de la espiritualidad. No se hunde el mundo; simplemente cambia. Puede ser una crisis de crecimiento... Hay lugar para la esperanza y el optimismo...

Optimismo y esperanza que no son ingenuos, sino que incluyen y aceptan, lúcidamente, la posibilidad de la muerte. La crisis actual de la religión avanzada no es una crisis superficial, ni pasajera. Tal vez es terminal. Y ante una situación en la que nos confrontamos con la posibilidad de una situación terminal, un gran acto de esperanza es aceptar la gravedad de la situación y prepararse para «saber morir», o sea, para morir con sentido, sin amargura, aceptando la inevitabilidad de la muerte, comprendiendo su secreto sentido fecundo... Morir dando vida, o sea, convertir la propia muerte en ocasión para ayudar a que germinen nuevas formas de vida. Morir «dando a luz», en definitiva.

Ars moriendi, arte de morir, nueva asignatura para muchos viejos practicantes de las religiones, que nunca se habían confrontados con esta posibilidad, confiados como estaban en la «indefectibilidad» de su religión «hasta el fin de los siglos». ¿Y si esa indefectibilidad, esas promesas de supervivencia asegurada hasta el final de los siglos, como las infalibilidades, las exclusividades salvíficas, las superioridades absolutas o las unicidades... resultara ser otro espejismo, un efecto óptico epistemológico, o un simple «sueño dogmático religioso» del que debiéramos despertar sin sobresalto?

Hay muchas cosas en las religiones, que están muriendo, que van a morir inevitablemente, más: que es bueno que mueran, que cedan el puesto y el paso a nuevas iniciativas de vida. Es ley de vida, y de muerte, su sombra indeseable. En la calidad de su muerte -su *ars moriendi*- van a revelar finalmente la calidad de lo que era su vida.

Si las religiones mueren por habérselas pasado su tiempo -su *Kairós*-, podrán no obstante dejar a la humanidad en legado lo mejor de sí mismas: la espiritualidad que vehicularon y que con frecuencia sofocaron. Nada grave habrá pasado. La espiritualidad, libre ya de la tutela y de la represión que las religiones han ejercido sobre ella, podrá volar libre y plenamente (y «caóticamente») creativa.

Espiritualidad laica

En todo caso, qué vaya a pasar en un futuro con las religiones cuando, más pronto que tarde, la sociedad mundializada se convierta mayoritariamente en lo que se suele llamar «sociedad del conocimiento», no es una hipótesis teológica o mítica, sino simplemente una posibilidad histórica, nada inverosímil hoy por hoy. Esta posibilidad, oteada hoy en el horizonte por primera vez, nunca antes contemplada en el horizonte teológico, es un desafío adicional para la teología, que se ve una vez más urgida a replantear los conceptos mismos de religión y de espiritualidad: ¿es la religión sólo una «forma» de la espiritualidad (coyuntural, pasajera, contingente, ligada a una época de la humanidad, a unas posibilidades epistemológicas y sociales determinadas)? ¿Qué y cómo será la espiritualidad cuando no haya religión, cómo será la espiritualidad pos-religiosa? ¿Hasta qué punto la espiritualidad del futuro, y la espiritualidad verdadera, tiene que ser ya, incluso hoy día, una espiritualidad laica?

En primer lugar están pues los motivos netamente histórico socio-religiosos: parece que vamos hacia esa situación, es una posibilidad sociológica real, aunque vaya contra los axiomas teológicos o los dogmas sobre la indefectibilidad de la Iglesia.

En segundo lugar, la situación concreta de la religión en Occidente está forzando esta posibilidad. La brecha entre las religiones y la modernidad, tras un período de bonanza a mediados del siglo pasado, continúa firme e insalvable, con la novedad de que esta vez la feligresía toma la iniciativa del exilio voluntario. Aunque la inmensa mayoría de los tales auto-exiliados lo hayan hecho en silencio y por la puerta de atrás, sin querer plantear polémica con una institución en cuya posibilidad de diálogo no creen en absoluto, la defección masiva, millonaria, no tiene nada de silenciosa, sino de gravemente clamorosa. Se puede hablar de una verdadera «implosión», aunque, como todos los grandes fenómenos históricos, se realice aparentemente a cámara lenta. Es bien razonable pensar que los voluntariamente exiliados se han marchado no por falta de espíritu, de espiritualidad, sino precisamente por lo contrario: por insatisfacción insostenible con el espíritu que respiraban dentro de la institución religiosa, lo que les ha llevado a buscar otra realización espiritual de su existencia, ahora en propuestas espirituales libres, laicas, fuera de los ámbitos religiosos institucionales.

Pero en tercer lugar, el futuro de la espiritualidad se acerca cada vez más a lo que podemos llamar «espiritualidad laica» por una razón más intrínseca y nada coyuntural. Por algo que podríamos llamar también «la vuelta a las fuentes», que no es otra cosa que recolocar la espiritualidad en su lugar natural: la profundidad existencial de la persona humana. La espiritualidad (¡ay cómo nos sigue chirriando la palabra, por su etimología y su historia!) no es una dimensión «religiosa», sobreañadida al ser humano. No es algo que tenga que ver esencialmente con el mundo de las religiones. Es una dimensión «natural» del mismo ser humano, elemento integral de su plena realización. El «espíritu» (mejor el sustantivo concreto que el abstracto) del ser humano es la misma «dimensión de profundidad», como decía Paul Tillich. No es nada contrapuesto al cuerpo ni a la materia, ni a la vida corporal, sino lo que los inhabita y les da fuerza, vida, sentido, pasión. La realización plena del ser

humano, su apertura a la naturaleza, a la sociedad, a la contemplación del misterio... su realización espiritual, en una palabra, es una realidad plenamente humana y plenamente natural, y absolutamente ligada a todo ser humano. No hace falta ser «religioso» para atender a la propia realización espiritual, ni hace falta pertenecer a una determinada religión. Basta ser un ser humano íntegro y reivindicar la plenitud de las propias posibilidades humanas. La espiritualidad es pues una cuestión netamente laica.

En este sentido la espiritualidad es un elemento constitutivo de la persona humana, de toda persona humana, y no es un departamento religioso confesional (aunque podrá vivirse en él) ni un segundo piso metafísico-sobrenatural (aunque esa categorización concreta ha servido a muchos, durante siglos, para dar forma a su comprensión de la espiritualidad). La espiritualidad está tan identificada con el mismo ser profundo de la persona, que espiritualidad viene a ser la calidad humana. Y cultivar la espiritualidad será lo mismo que cultivar la calidad humana. Marià Corbí llega a formular el núcleo de todo método de cultivo de la espiritualidad como IDS: interés, desapego y silenciamiento, una formulación liberada de toda connotación «religional».

Convergencias

Con este planteamiento laico, autónomo, liberado de la tutela de las religiones, convergen hoy movimientos espirituales provenientes de los más variados frentes.

La ciencia moderna, concretamente las ciencias físicas, y muy específicamente la física cuántica, ha puesto sobre la mesa la posibilidad de un nuevo acceso a lo religioso desde la ciencia misma. La iniciativa es laica, y es tan autónoma e independiente que las religiones de hecho no han tenido todavía capacidad para acogerla ni discernirla. Se han escrito multitud de estudios poniendo en diálogo la percepción que los físicos cuánticos tienen de la realidad subatómica y el lenguaje mismo que los místicos elaboran sobre su percepción del misterio. Y no es el mundo religioso el que ha liderado la incursión en este campo novedoso, sino el mismo mundo científico.

La microbiología del cerebro ha dado un salto revolucionario en los últimos años. Así como

hace bien poco Colleman lanzó la propuesta de un nuevo tipo de inteligencia, la «inteligencia emocional», frente al hasta entonces único tipo de inteligencia, el medido por el C.I. o cociente intelectual, recientemente, científicos como Danha Zohar han lanzado la tesis de la «inteligencia espiritual», una dimensión psicológica y también biológica, con base cerebral, que evidencia la capacidad del ser humano para las vivencias del sentido y de la experiencia religiosa, que tiene su localización cerebral concreta en lo que estos científicos han llamado «el punto Dios». La espiritualidad ha dejado de ser un misterio «sobrenatural», impropio de la ciencia o de la razón humana, excluido de los planteamientos «de la simple razón». La espiritualidad se muestra más bien –incluso neurobiológicamente– como una capacidad concreta de todo ser humano, que si no es llevada a realización, redundará inevitablemente en un ser humano incompleto, atrofiado o amputado en esta su dimensión espiritual.

Un mundo al revés

La liberación de la espiritualidad frente a la tutela religiosa, se está dando ya. De hecho, parece claro que en Occidente, las Iglesias cristianas hace tiempo que tienen vacío el armario de las propuestas espirituales. El cristianismo occidental hace mucho tiempo que dejó de ser mistagógico (iniciador al misterio, a la experiencia religiosa), y parece incapaz no sólo de avanzar hacia el futuro, sino al menos de actualizarse y de dialogar con los contemporáneos. La creatividad en la espiritualidad emigró hace tiempo de las religiones y de las Iglesias, y se manifiesta en los lugares más inesperados y periféricos. Los grandes buscadores de espiritualidad andan huérfanos –aunque afortunadamente libres– buscando, sin ningún apoyo de los profesionales «oficiales» de las iglesias y de las religiones; al contrario: son incomprendidos, menospreciados y hasta condenados por la oficialidad.

En este sentido el mundo religioso parece un mundo al revés: los profesionales de la religión andan anquilosados, a costas con una institución declarada en quiebra permanente, mientras el Espíritu tiene que soplar no donde quiere, sino donde puede. Si alguien quiere hacer un estudio o una experiencia sobre las grandes líneas nuevas de espiritualidad en la humanidad actual, es obvio que no debe ir a

los institutos teológicos dedicados a la espiritualidad, que sólo le harán volver su mirada hacia el pasado, y le alejarán de los experimentos vivos de frontera.

¿Será todo esto un error en la historia de la salvación, o una forma de escribir recto con líneas torcidas? ¿Será que algo tiene que morir para que realmente pueda nacer algo nuevo? ¿Habremos de entender esta situación necesariamente como algo negativo, degenerativo, apocalíptico, o es posible leerlo positivamente? Deberíamos intentarlo.

Lo más urgente es cambiar la espiritualidad

Recientemente Andrés Pérez Baltodano escribió un artículo que titulaba: «Lo más urgente en Nicaragua es cambiar la imagen de Dios». Bajo este llamativo título argumentaba muy convincentemente, que la imagen de Dios providencialista, fatalista, tapa-agujeros, castigador y todopoderoso, era sin duda, a lo largo de la trabajada historia de Nicaragua, el factor

que más energías de transformación social había desmovilizado, el factor que más había justificado la pasividad y la fatalidad de los pobres, así como el desentendimiento de los ricos frente a la pobreza nacional. El artículo formaba parte de un grueso libro en el que el autor repasaba la entera historia del país comprobando esta realidad.

Lo que dice Pérez Baltodano sobre la imagen de Dios, deberíamos decirlo todos respecto de la espiritualidad: en el mundo actual no hay nada tan urgente como cambiar la espiritualidad, o sea, la imagen vivida de Dios, la Utopía, la imagen de ese otro mundo posible. Frente a los tiempos en los que se despreciaba la eficacia social de lo religioso, reivindicemos su valor transformador. Para que se logre el otro mundo posible, no hay nada tan urgente como que la Humanidad cambie de visión, y con ello, de espiritualidad. **R**

LA POLÍTICA: UN PROBLEMA TAMBIÉN ESPIRITUAL

<http://www.exodo.org/la-politica-un-problema-tambien-2/>

¿ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA? UNA PA- REJA RECONCILIADA

«¿Espiritualidad y política? ¿Tienen algo que ver?». Será la reacción espontánea más probable de muchas personas «tradicionales» al leer aquí estos dos términos puestos en relación. Y ello tiene su explicación.

En buena parte del Occidente cristiano, en los últimos siglos, ante ese proceso varias veces secular de emancipación de la sociedad civil respecto al dominio y control de las Iglesias, estas no han cesado de anatematizar la **política** como algo negativo, pecaminoso, como un ámbito propio de intereses mezquinos, sucios. El mismo diccionario de la Real Academia de la Lengua entiende por «política», en una de sus acepciones, «hipocresía, astucia sin escrúpulos para llevar a cabo los propios fines»... Para muchas personas de formación cristiana tradicional, la política es algo malo, nada noble, demasiado rastrero, o más todavía: algo pecaminoso.

Por su parte, la palabra *espiritualidad*, durante muchos siglos, ha estado bajo el monopolio de las religiones, y en nuestra esfera cristiana occidental concretamente, la espiritualidad, remitiéndose a su propio pedigrí etimológico, ha sido realmente «espiritual», lo que dentro del dualismo filosófico-cultural tradicional, significa lo opuesto a material, corporal, terrenal, tem-

poral, histórico... Una persona sería tanto más espiritual cuanto más se desprendiese de lo material, de los cuidados del cuerpo, de las preocupaciones terrestres y temporales, y más se entregara a los asuntos espirituales, a las «cosas de arriba», los asuntos de Dios, los bienes eternos, la vida futura, el más allá de la historia. Así que para un buen cristiano tradicional, o para un ciudadano culturalmente deudor de esta matriz cultural cristiana, la espiritualidad poco o nada tendría que hacer ante la política, excepto huir de ella. La espiritualidad, cuanto más lejos de la política, mejor. Esa era la visión clásica.

Pero los tiempos han cambiado, y mucho.

Por una parte, el propio cristianismo, si miramos el Concilio **Vaticano II**, experimentó una conversión muy positiva hacia las realidades políticas, como puede verse muy bien expresada en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que valora muy positivamente la política como una dimensión esencial, imprescindible para la comunidad humana, estimulando a los cristianos a participar en ella. Puede considerarse, con certeza, que una de las consecuencias de este cambio de actitud hacia lo político por parte del Concilio, tuvo lugar cuando el CELAM, la Conferencia Episcopal de Latinoamérica, aplicó el Concilio a las Iglesias locales de este Continente: fue entonces cuando surgió la que se llamó **Teología de la Liberación** (TL), que resultó ser toda una relectura, una reinterpretación del cristia-

nismo sobre la base –entre otras– de la aceptación consciente y prioritaria de las implicaciones políticas. La TL –que hoy día hace tiempo que ya no es solo latinoamericana, sino mundial– hace de la dimensión política el campo privilegiado para el compromiso del cristiano. La política, para el cristianismo de inspiración liberadora, a nivel mundial, ya no sería «algo pecaminoso de lo que hay que huir», sino, más perspicazmente mirado, «algo que, precisamente porque está en pecado, necesita del compromiso de los cristianos para ser liberado de ese pecado». En vez de una actitud de ignorancia o de huida, el cristianismo liberador actual guarda hacia lo político una relación positiva.

Los cristianos inspirados por esta corriente posconciliar liberadora se han abierto sin resistencias a la valoración positiva de lo político, valoración que el personalista Emmanuel Mounier expresaba con una frase que se hizo célebre: «Todo es político, aunque lo político no lo es todo». Desmond Tutu, el famoso arzobispo de Ciudad del Cabo, en Sudáfrica, uno de los líderes de la participación de los cristianos en la lucha política contra el *apartheid*, inspirado por la TL –que en Sudáfrica prefieren llamar teología «contextual»–, hizo célebre también su posición: «No sé qué Biblia leen los que dicen que la espiritualidad no tiene que ver nada con la política». La evaluación positiva del compromiso político y la aceptación convencida de la necesidad de su mediación, forman parte del patrimonio cristiano progresista actual, hace ya unas décadas, y pese a todos los retrocesos. Afortunadamente, pues, los tiempos han cambiado.

Por parte de la **sociedad civil** se ha dado en los últimos años una transformación cultural semejante, y convergente. Hasta hace pocas décadas, en ambientes laicos se notaba un rechazo espontáneo, a veces apenas disimulado, hacia todo lo que sonara a «espiritualidad», vinculada como estaba la palabra, inevitablemente, al monopolio de la misma que el cristianismo proclamaba detentar. Pero un sin fin de factores ha producido también un cambio de actitud. La antropología, la psicología, las ciencias sociales... han ido conociendo cada vez mejor el ser humano, y han ido reconociendo cada vez más su dimensión «espiritual». Por todas partes está creciendo un uso notablemente laico y profano de esta palabra, *espiritualidad*, a pesar de su pesada historia y del mal recuerdo que lleva impreso en su propia cara, por el dualismo antimundano, anti-material y anti-corporal al que su raíz etimológica hace referencia explícita

inevitable. Pero la palabra estaba ya consagrada, y no es fácil encontrar una nueva que resulte satisfactoria... (las palabras con fortuna no las suelen inventar los genios, sino que nacen del subconsciente colectivo, y en este caso, probablemente, no ha dado tiempo todavía a que ello acontezca, aunque intentos no faltan). En esta situación, lo que ha ocurrido, de hecho, es que se ha preferido cambiar el significado, más que cambiar el significante, constituido por una palabra con tanto peso histórico y de sustitución tan difícil. Son infinitos los círculos profanos, laicos, arreligiosos, ateos incluso, que hoy día hablan de espiritualidad, no solo con toda naturalidad, sino con convencimiento y queriendo marcar pauta. Obviamente, no están hablando de aquella «espiritualidad espiritualista» (vale la aparente redundancia), dualista, religiosista, eclesíastica, sino de un nuevo significado de espiritualidad, que por cierto, ha dado origen a concepciones de la misma bien interesantes. Citaría aquí el caso de André Comte-Sponville y su libro «El alma del ateísmo» (*L'Esprit de l'athéisme*), Madrid, Paidós Ibérica, 2006, para mostrar por vía de ejemplo que incluso desde el ateísmo se asume y reivindica el significante y el significado de «espiritualidad». Se acabaron los antiguos recelos vergonzantes sobre la espiritualidad.

Hoy, con esa y con otras palabras, la espiritualidad es un dato, una dimensión y una categoría de primera importancia tanto en la antropología, como en las ciencias humanas en general y en las ciencias de la religión en particular, y todo ello en un ambiente enteramente civil, científico, liberado de adherencias teológicas y religiosas. La espiritualidad no es ya patrimonio –ni mucho menos monopolio– de las religiones, sino que hablan y debaten sobre ella con igual interés y derecho las ciencias y las corrientes y tradiciones de sabiduría, hasta el punto de que pretender abarcar la diversidad actual de espiritualidad se ha hecho sencillamente imposible.

DISTINCIÓN CAPITAL: ESPIRITUALIDAD/RELIGIÓN

En muchos pueblos la creencia tradicional ha sido que la religión estaría respaldada por una especie de preexistencia eterna, vendría directamente de Dios mismo, y sería por tanto una especie de cuerpo primordial de sabiduría, auténticamente revelado por la divina sabiduría, que resultaría ser, obviamente, el camino único para que el ser humano pueda participar de los bienes espirituales. Es decir: la religión detentaría

la razón de ser de la espiritualidad y los medios para acceder a ella, y por tanto, los seres humanos podríamos participar de la espiritualidad sólo mediante la religión, o las religiones. La religión sería la que nos hace espirituales.

Hoy se piensa lo contrario. En efecto, desde los estudios de la historia, la arqueología y la antropología sabemos que la realidad es precisamente la contraria: no han sido las religiones las que nos han hecho espirituales, sino que porque somos seres con capacidad espiritual, hemos sido capaces de construir las religiones. Aquí nadie duda sobre la «precedencia entre el huevo y la gallina»; la espiritualidad es anterior a la religión. Esta especie, nuestro *homo -jet mulier!- sapiens*, ha exhibido una conducta espiritual al menos en los últimos 70.000 años (nuevos datos arqueológicos van retrotrayendo la fecha hacia fechas muy anteriores), mientras que las religiones formales no han aparecido entre nosotros antes de hace sólo 4500 años, con la era agraria.

Hemos vivido muchísimo tiempo más sin religiones que con ellas, pero siempre hemos vivido con una profunda dimensión espiritual. A la vista de las ciencias antropológico-culturales actuales, las religiones aparecen como una característica de la era agraria, es decir, como la forma concreta que la espiritualidad humana adoptó en ese trance histórico en el que nuestra especie se sedentarizó y pasó, de ser bandas nómadas de recolectores y cazadores, a formar sociedades urbanas (ciudades, que después llegarían a adquirir la fisonomía de las ciudades-Estado y de la polis). Una cosa es la espiritualidad, la dimensión transcendente de la experiencia humana, su necesidad de sentido, de valores, de sentido transcendente de lo sagrado... y otra es la forma o estructura o institución o el conjunto de elementos religiosos articulados en que en una etapa determinada de la historia cristaliza todo ese conjunto en las sociedades humanas.

Esta distinción estaría ya globalmente asumida a partir de los planteamientos actuales de la antropología. Por una parte, nadie duda de la realidad de esa dimensión «espiritual» de nuestra especie, una dimensión a la que cada vez se le otorga mayor relevancia y un creciente respeto. Aquí, la palabra «espiritual» está ya totalmente liberada de las resonancias griegas, dualistas, sobrenaturalistas o eclesiásticas en general; nos referimos a una dimensión antropológica reconocida hoy universalmente, aunque con denominaciones muy variadas. Por otra parte,

se considera a las religiones agrarias, propias de esta época, como mediaciones, concreciones sociohistóricas en las que la espiritualidad se expresa, se vehicula e incluso presta su servicio a la humanidad. En esta nueva visión, queda claro que la espiritualidad es una dimensión permanente del ser humano, que nos ha acompañado desde siempre; y que las religiones son concreciones, mediaciones expresiones de la espiritualidad que surgieron en la época agraria y que, como la misma época agraria, todavía están con nosotros.

Para el tema que nos ocupa, de espiritualidad y política, hay en esta visión antropológica actual sobre la distinción entre espiritualidad y religión un aspecto bien importante, a saber: que, de hecho, las religiones serían una forma de la espiritualidad emparentada naturalmente con la *polis* de la edad agraria. Las religiones han sido, en ese sentido, unas formas de articulación de la espiritualidad muy ligadas a la polis, a la realidad «política». En estos últimos milenios de nuestra historia, podemos decir que todas nuestras sociedades humanas, la *polis* histórica, han sido religiosas, estructural y connaturalmente religiosas. Los primeros pueblos, las Ciudades-Estado, los Imperios, las naciones... su identidad, su sentido de pertenencia... sus conflictos, sus guerras, conquistas, invasiones, imperialismos, colonialismos... han estado todos, por ley general, marcados por las religiones. Obviamente, no siempre la motivación religiosa ha sido la única ni siquiera la más influyente, pero las motivaciones religiosas han estado siempre ahí, ya sea convocando a la cruzada, o simplemente bendiciendo los cañones, o justificando religiosamente la violencia en la conciencia de cada combatiente. Al reflexionar hoy día sobre la relación entre espiritualidad y política, no podemos olvidar que tenemos toda esta tradición histórica por detrás.

¿CUÁL HA SIDO EL PAPEL QUE LA RELIGIÓN HA JUGADO EN LAS SOCIEDADES AGRARIAS?

Dicen los antropólogos que el paso de la sociedad paleolítica a la edad agraria ha sido el momento más traumático de nuestra historia evolutiva como especie. La humanidad pasó, de ser bandas de recolectores y cazadores, itinerantes, sin vinculación a una tierra concreta, a convertirse en grupos humanos que, por el cultivo de la tierra, se vinculaban a un territorio y comenzaban a vivir establemente en sociedad. Fue la urbanización: pasar a vivir juntos, como socie-

dad organizada, no como banda de primates bosquimanos errantes.

Fue un momento traumático porque la humanidad se vio en la necesidad de reinventarse a sí misma. Había que pasar a vivir estable y permanentemente juntos, inventando un derecho y unas leyes que aseguraran la posibilidad de la convivencia: la propiedad privada, que acababa de surgir debido al cultivo de la tierra, el respeto a la autoridad de la ciudad, la organización del trabajo —y fueron varios los imperios organizados en torno a los excedentes agrícolas—, la defensa mutua frente al enemigo, la cohesión social, los valores compartidos, el sentido de pertenencia y el amor al propio pueblo, por el que incluso dar la vida... Fue, efectivamente, toda una reinvención de sí misma, por parte de la humanidad.

¿Se podría haber hecho de otra manera? No sabemos. El caso es que se hizo con la complicidad de la dimensión espiritual del ser humano, que cristalizó en la aparición y el surgimiento de la «religión». Cuidado: la humanidad siempre había sido religiosa en el sentido de espiritual, dotada innatamente del sentido de trascendencia y del misterio. Era religiosa, en ese sentido, pero no tenía «religiones». Estas aparecieron, según parece, en ese tránsito de la edad paleolítica a sociedad urbana agraria. Apareció una nueva configuración histórica de la espiritualidad que fungió el papel de dar cohesión social, cosmovisión común, patrimonio simbólico religioso para toda la comunidad, sentido de pertenencia, valoraciones morales, sentido de identidad, de elección divina... Ha sido la religión de cada pueblo la que ha organizado y hecho posible esta nueva forma de convivencia urbana, agraria, post-paleolítica. Las religiones han sido *el software de programación* para los miembros de esas bandas convertidas ahora en nueva sociedad, ellas han marcado las coordenadas para los ciudadanos de la polis: nuestro Dios, sus mandatos, su revelación, su voluntad, nuestra moral, nuestra ley, nuestra misión como pueblo... La «invención» de las sociedades agrarias y su gestión histórica ha sido protagonizada por las religiones. Cada pueblo, cada cultura, ha podido caminar por la historia con sus dioses patronos, con su religión. No han existido en el neolítico sociedades ateas, arreligiosas, laicas... Esto es una realidad emergente absolutamente reciente, casi de hoy, históricamente hablando.

Entonces, de hecho, religiones y política, son una pareja milenaria... La organización y la vi-

vencia política de los pueblos del tiempo agrario ha estado siempre regida por las religiones.

¿CUÁL SERÍA LA NOVEDAD, LA DIFERENCIA DE NUESTRA SITUACIÓN ACTUAL?

La gran novedad sería la transformación epocal que la humanidad parece estar viviendo. No vivimos sólo en una sociedad de «cambios acelerados que casi es imposible acompañar...», como dijo en su día (1965) el Concilio Vaticano II, en una expresión casi de ingenuidad, ni en un «cambio de época» solamente, como diríamos luego en los años 90, sino que parece que estamos en un «segundo tiempo axial». La categoría es de Karl Jaspers, en su *Origen y meta de la historia* (1949), y se refiere a ese período del milenio anterior a la era común en el que él ubica lo que llama el *Achsenzeit*, *el tiempo eje*, o el eje del tiempo, que marca un antes y un después en la historia, un momento histórico —hablando en términos o plazos epocales— en el que la humanidad dio un enorme salto hacia adelante, transformando y madurando su conciencia, «que dio nacimiento a todo aquello que desde entonces el ser humano ha sido capaz de ser, el momento más fecundo de configuración de la conciencia de la humanidad», que «dio pie a una estructura común de comprensión de sí mismos para todos los pueblos». De esa configuración de la psique y de la espiritualidad colectiva humana —por decirlo en otras palabras— estamos viviendo todavía. Aquella configuración no ha cambiado en los varios milenios transcurridos. Todos los cambios épocas de cambios que hemos vivido han pasado por encima, han resultado superficiales, no han alcanzado aquel sustrato permanente.

Pues bien, la novedad es que son muchos los estudiosos que creen observar que, ahora sí, el cambio cultural actual, verdadero *tsunami*, sí tiene profundidad suficiente y sí está cambiando ese sustrato profundo que no habían llegado a alcanzar todos los cambios históricos de los últimos casi tres mil años. Estaríamos pues ahora en un *nuevo tiempo axial*, en otro salto evolutivo de nuestra especie hacia adelante, un nuevo proceso de transformación de la humanidad en su conciencia colectiva y en su psique colectiva y su «calidad humana profunda» (el término que Marià Corbí propone como alternativo a «espiritualidad»). Como humanidad estaríamos atravesando una «metamorfosis» tras la cual quizá nos resultemos irreconocibles a nosotros mismos. La dimensión espiritual de la humanidad, que durante todo este tiempo «post-axial»

ha tenido como medios de ejercicio y de expresión principales a las religiones, estaría demandando, en fuerza de esa maduración y de ese crecimiento, nuevas mediaciones, cuyo carácter y sentido tal vez hoy apenas podemos intuir. La dinámica, la estructura, la epistemología de las religiones de esta edad agraria estarían resultando cada vez más disfuncionales al nuevo nivel de «calidad humana profunda», comenzando a aparecer como inaceptables y a quedar obsoletos poco a poco sus mecanismos internos de funcionamiento. Y ésta sería la explicación profunda de la crisis actual de las religiones: no el proceso de secularización, ni un supuesto materialismo hedonista de Occidente, ni tampoco los escándalos morales que se hayan podido dar en el seno de algunas de las religiones.

Esta hipótesis —que quiero recordar al lector que es una opinión antropológica o científica, no teológica ni religiosa—, lógicamente, resulta inquietante para los creyentes. ¿Estamos hablando de un posible acabamiento de las religiones? Pues sí, y no. Sí, desde el punto de vista de la ciencia, antropológicamente hablando, en este sentido: las religiones agrarias tienen vedado su futuro en cuanto tales, en cuanto «religiones agrarias o neolíticas», es decir, en lo que desde la antropología caracterizamos a ese concepto. O sea, no van a poder continuar ejerciendo el control axiológico sobre la sociedad humana, no van a poder continuar siendo la fuente y el respaldo de sus valores, de su identidad, de su cosmovisión. La sociedad humana ya no es la *polis*, sino la cosmopolita y planetaria *sociedad de conocimiento* hacia la que nos encaminamos, en la que ya no tienen cabida los métodos de control del pensamiento, las creencias, el pensamiento mítico y otros mecanismos epistemológicos consustanciales a las religiones. La sociedad humana que va viniendo ya no va a reproducirse a sí misma —como lo ha hecho en estos pasados milenios— mediante las religiones como *sistema operativo*, software programador.

¿Significa eso pues la desaparición de las religiones en el futuro? Desde el punto de vista religioso podemos responder que no. Probablemente se hará inviable que sigan adoptando su fisonomía de «religiones agrarias», con lo que eso significa antropológicamente hablando: tendrán que superar y abandonar esos mecanismos epistemológicos de funcionamiento que ya no van a ser posibles en la nueva sociedad. Pero ése es su desafío y su oportunidad. Están llamadas a transformarse, a abandonar la que ha sido su forma habitual de funcionamiento, la única

que han conocido; tendrán que volver a nacer, reinventarse en cierto sentido. Sí, es un desafío grande, pero no es insuperable. En una especie de pregunta-ficción podríamos preguntarnos, respecto al cristianismo concretamente, *qué haría Jesús* en esta coyuntura de aparente metamorfosis obligada de las religiones: ¿se acobardaría y pediría mantener al cristianismo en su estatus antropológico de «religión agraria», o reivindicaría con coraje la necesidad de afrontar la metamorfosis confiando en que se reconozca luego a sí misma? Al fin y al cabo no sería sino una «muerte y resurrección de las religiones agrarias neolíticas».

Pero volviendo a nuestro objetivo, podemos decir que esta nueva situación futura que se adivina predice claramente que espiritualidad y política va a ser, efectivamente, una pareja reconciliada, una vez liberada de la mediación «agraria» de las religiones. Es por lo que los modelos de política teocrática, de cristiandad, cesaropapistas, de monarquías y autoridades «por la gracia de Dios», de estados confesionales... hace tiempo que están en retroceso en Occidente, y, según parece manifestar la «primavera árabe», también de alguna manera en otras latitudes.

Por el contrario, en la medida en que se vaya desvaneciendo la capacidad de las religiones para controlar y ejercer de *software de programación* de las sociedades políticas, se abre el campo más y más para dar espacio a la calidad humana profunda, una espiritualidad ahora libre, sin trabas epistemológicas, sin pensamiento oficial obligatorio, sin dogmas ni límites a la búsqueda y al crecimiento, sin confesionalidades étnico-culturales, en un macroecumenismo global pluralista y unitivo.

LA POLÍTICA, UNA CUESTIÓN TAMBIÉN «ESPIRITUAL»

Ya hemos dicho que, globalmente, la gran síntesis medieval cristiana dio la espalda a la política, considerándola como perteneciente a este mundo material-carnal de intereses humanos (el «mundo» que era uno de los *tres enemigos del alma*), un mundo que había que despreciar (*contemptus mundi*) y del que había que huir (*fuga mundi*) en favor de las realidades eternas (la salvación del alma en el cielo, más allá de la muerte, en un segundo piso celestial). Este conjunto de actitudes no podía sino producir una «espiritualidad espiritualista» (en este caso sólo es aparente la redundancia), desvinculada y de-

sinteresada por las «cosas de abajo», preocupada supuestamente sólo por las de arriba, es decir, por la vida del más allá de la muerte, y por tanto, desentendida de la transformación de este mundo del más acá.

La espiritualidad correspondiente a ese tipo de religión no pudo sino llevarse mal con la política. Los cristianos de aquellos tiempos y de aquella cultura no podían encontrar una espiritualidad cristiana adecuada que les permitiera «vivir con espíritu» su compromiso político. Lo cual era compatible con un profundo compromiso político de la institución eclesiástica con la derecha política, con los estratos sociales privilegiados y con el poder mismo, como ocurrió, innegablemente, durante tantos siglos de cristiandad, de conquistas y de imperios cristianos, de cruzadas y Estados Pontificios, y de alianzas con los poderes civiles. Esta multiseccular experiencia histórica es la que resuena todavía en nuestra memoria cultural colectiva cuando nos extraña escuchar juntos los términos «espiritualidad y política».

Pero es obvio que las cosas podían ser de otra manera, y que de hecho se dieron finalmente movimientos que adoptaron otra actitud, asumieron otro espíritu, otra espiritualidad ante lo político. Pensemos en los varios movimientos teológicos y laicales que reivindicaron diferentes teologías sectoriales, de las realidades terrestres, del trabajo», del mundo... lo que preparó el camino para que el Concilio Vaticano II dedicara todo un capítulo a «la actividad del ser humano en el mundo», y otro a «la comunidad política», en su famosa constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que dio entrada, decididamente, a una nueva actitud, positiva, ante la política. En esta línea, uno de los primeros desarrollos de la posición conciliar fue la llamada «teología política» de Juan Bautista Metz, una propuesta política que si bien no se desarrolló mucho, es considerada por muchos como el anticipo, o tal vez el estímulo de lo que al otro lado del Atlántico sería la teología de la liberación. Hubo una multitud de desarrollos semejantes, como la teología de las realidades terrestres, la teología del laicado, la teología del progreso, la teología de la ciudad, la teología revolución, la teología de la paz... y muchas otras. Todas ellas forman parte de esa generación nueva a la que nos estamos refiriendo: una presencia de la espiritualidad en la política, no ya por la vía de la presencia poderosa y controladora de la religión en la sociedad, sino por la presencia inspiradora y desde abajo de la espiritualidad, una espirituali-

dad sin poder, sin control, sin dogmas, sin alianzas con el poder ni afanes de dominio, una espiritualidad como verdadera «calidad humana profunda» que se hace presente inspirando mayor calidad humana. Este es el futuro, que ya está aquí, inicialmente.

La que sin embargo marcó época y fue, emblemáticamente, la realización cumbre en esta línea de evolución teológica, fue la teología de la liberación, que, como es sabido, más que una teología fue, sobre todo, una espiritualidad. Es sabido que todo gran movimiento teológico — no una simple «escuela de teología» — proviene de una experiencia espiritual que es su fuente. La TL no fue una construcción genial de algún autor o autores que hicieron escuela. La TL no es una escuela, no es una corriente de autores teológicos que desarrollan las intuiciones originales de un gran pensador o de un «círculo» de pensadores. La TL no tiene padres, en ese sentido. Fue más bien un movimiento popular, generalizado a lo largo y ancho de toda la piel de América Latina, que hizo surgir numerosas comunidades de cristianos que, precisamente, se sentían desafiados por la situación de masiva pobreza e injusticia en que se veía sumido el pueblo cristiano latinoamericano, bajo la opresión entonces de un sistema capitalista periférico dependiente.

Eran cristianos que tenían en común una nueva experiencia espiritual: la de sentirse llamados a comprometerse en la transformación sociopolítica de las condiciones socioeconómicas lacerantes que sufría su pueblo. Era una experiencia espiritual. Y era un compromiso cristiano y espiritual. Se trataba precisamente de una «lectura espiritual de la política»: las realidades políticas, que durante tanto tiempo habían sido vistas por los cristianos como «profanas», o — como decíamos — incluso como «pecaminosas», gracias al crecimiento de conciencia que se produjo, pasaron a ser vistas como realidades no profanas, sino espiritualmente relevantes; pasaron a ser vistas como estructuras no tanto pecaminosas —por lo que hubiera que huir de ellas—, cuanto como estructuras que estaban en pecado, por lo que había que ir a ellas y ponerlas en orden y liberarlas de ese pecado, pecado estructural esta vez.

Aunque la TL no fue una simple aplicación del Concilio Vaticano II a América Latina, sino que añadió, aportó un elemento nuevo, no cabe duda de que ese elemento estaba en germen dentro de la senda espiritual abierta por el Vati-

cano II, que había llegado a afirmar: «el amor es la ley de la transformación del mundo» (GS 38). En las vísperas de la aparición pública de la teología de la liberación, el Sínodo sobre la Justicia en el Mundo (1971) llegó a afirmar: «La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva» (Introducción). El amor cristiano, que con demasiada frecuencia había sido hasta entonces asistencialista y apolítico, estaba descubriendo todo un campo nuevo para su aplicación: el campo de la política y sus estructuras. El amor cristiano, que tradicionalmente se había considerado a sí mismo un amor puramente espiritual, pasaba a ser un amor que sin dejar de ser espiritual, se hacía amor político, un amor que se hace cargo de la historia, de su injusticia y de su pecado, y se hace cargo de tu transformación. Un amor que había pasado a ser amor político, crítico, y que quería ser inteligentemente eficaz. La espiritualidad cristiana se hizo «espiritualidad de la liberación», un espíritu que vibra con la Causa de la transformación de este mundo en la Gran Utopía, que con el lenguaje bíblico de Jesús llamamos Reino de Dios. Una espiritualidad plena y maduramente política.

Insisto: no fue una teoría, ni siquiera una teología, sino ante todo una espiritualidad; y más concretamente: fue todo un pueblo, una inmensa red de comunidades populares «entusiastas» (la palabra etimológicamente significa «llenas de espíritu, llenas de Dios»), rebosantes de esa espiritualidad política, todo un pueblo concientizado, que asumía su condición de oprimido y de solidario con toda opresión, y su compromiso político por su superación, y lo asumía en fuerza del mandato del amor y del anuncio de la Buena Noticia para los pobres, el Evangelio de la transformación del mundo. La pléyade latinoamericana de mártires cristianos —o, más bien, literalmente jesuánicos—, lo testimonia.

POS-DATA: UN CONTENCIOSO PENDIENTE: ORIENTE Y OCCIDENTE: DOS VÍAS DIFERENTES DE RELACIONAMIENTO ENTRE ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA

En los últimos tiempos se está dando en Occidente un encuentro intensivo con la espiritualidad oriental, cuya peculiaridad de buscar un tipo de conocimiento y de experiencia por la

conciencia y la interioridad, nos produce fascinación. Pues bien, en este campo de la relación entre espiritualidad y política, la diferencia entre la espiritualidad oriental y la espiritualidad de la liberación es clara.

La espiritualidad oriental —pido disculpas por atreverme a expresarlo desde fuera de esa espiritualidad— piensa que este mundo de apariencias no es fuente de experiencia espiritual. Esta ha de ser buscada más allá de él, en su superación, tratando de conectar con la realidad que está más allá de las apariencias, la realidad última, que es Conciencia pura, a la cual no podemos acceder, pero con la cual sí podemos conectar mediante los métodos de la meditación. La política, obviamente, forma parte de este mundo de apariencias y de objetos y sujetos, que sólo existen en nuestra interpretación...

Casi resulta irresponsable abordar este tema en tan breve espacio, pero tal vez resultara también deshonesto no citarlo siquiera en este concreto tema de «espiritualidad y política». Digamos al menos una palabra breve.

Desde la espiritualidad de la liberación no nos encontramos cómodos en la cosmovisión que nos parece percibir asociada a la espiritualidad no dual, con aquella concreta que vendría a sostener que este mundo, de hecho, no existiría, que todo lo que de él podemos decir y pensar sería sólo —subrayando este «sólo»— interpretación nuestra, un mundo en el que nos tenemos que mover, pero que sabemos que no existiría realmente... En esa cosmovisión, parece lógico que la experiencia espiritual solo pueda ser realizada trascendiendo el mundo, saltando por encima de él, evadiéndolo —aunque sea «metodológicamente»— y tratando de conectar con la realidad trascendente, transfenoménica, el misterio de la Conciencia Pura, al que se accede precisamente silenciando nuestro conocimiento, y dejándonos invadir por la Presencia sin nombre ni forma...

Nosotros, en una concepción tal del mundo, no nos encontramos bien. Para nosotros, antes de cualquier debate epistemológico, el amor, el sufrimiento, la injusticia y la opresión de los pobres son bien reales, y también lo son las luchas de la historia. No negamos todo lo que la epistemología actual sabe y dice sobre las «modelaciones» nuestras en las que el conocimiento humano consiste; pero nada de ello quita realismo profundo y consistencia concreta a nuestra trabajada historia, a la injusticia, el dolor humano,

los pobres y las víctimas. No consideramos la dimensión histórica y la perspectiva del Amor-Justicia como las únicas dimensiones que avallan «la realidad de la realidad», pero sí reconocemos humildemente que para nuestro talante espiritual, ellas son «condiciones de posibilidad», *sine qua non*, para nuestra experiencia espiritual.

Es cierto que la experiencia de conocimiento silencioso que se alcanza con los métodos de la meditación produce efectos beneficiosos en el yo, estados modificados de conciencia, como la iluminación y la compasión y muchos otros; el budismo (y otras corrientes orientales en general), presentan el esfuerzo por conseguir estos efectos, precisamente como la mejor forma de hacer el bien a los demás, presentando en consecuencia la meditación, el llamado conocimiento silencioso, no sólo como la práctica central de la que derivarán todos los demás bienes y virtudes, sino como el primer analogado de la experiencia religiosa misma: ser espiritual es practicar y vivir esa experiencia de meditación y de conocimiento silencioso.

En consecuencia, en ese contexto espiritual oriental, o budista concretamente, espiritualidad y política son concebidos como radicalmente independientes. La espiritualidad nada tendría que ver con la política. La política pertenecería al mundo pasajero, al mundo material, al mundo de las apariencias cambiantes. No tendría en sí misma consistencia, ni podría ser fuente de espiritualidad. Esta debería encontrarse y cultivarse aparte, en sus propias fuentes, al margen de la política, sin ninguna relación directa. Una vez realizada, esa experiencia espiritual redundará sobre la política, en el sentido de que habiéndonos cargado de amor y de compasión hacia todas las realidades de este mundo, también nos encontraremos más capacitados para ejercer la política con más amor, un amor cuya experiencia espiritual frontal no está en la política misma, sino precisamente en el alejamiento respecto a ella, en la experiencia espiritual de una meditación que implica silenciar la percepción de la realidad.

Para nosotros –hablo de y desde la espiritualidad de la liberación– no es así. Para nosotros, ese primer analogado de la espiritualidad no es la meditación, ni la oración, sino la práctica del Amor-Justicia, el amor expresado en la praxis de transformación histórica, la opción por los pobres, la lucha por la construcción histórica de la Utopía que con Jesús llamamos «Reino de Dios», o «Buen Vivir» con la espiritualidad indígena americana. Porque para nosotros la histo-

ria no es sólo un campo sin consistencia ontológico/espiritual destinado a ser beneficiario del ejercicio de la compasión que hayamos conseguido alejándonos precisamente de la realidad política, en la oración apartada, en el silencio, en la meditación... Obviamente, valoramos –y mucho– la oración, el silencio, las técnicas de meditación, la sabiduría de todas las tradiciones religiosas... Pero nosotros, la experiencia espiritual fundante no la buscamos solo fuera de esta historia. La vivencia del compromiso político, la lucha por la justicia, el compromiso por la transformación del mundo... implican para nosotros, directamente, experiencia espiritual, de por sí. Es ahí donde hacemos la experiencia de Dios. Es en el cuerpo de la historia –e incluso de la naturaleza herida– donde contemplamos Su «gloria» y Su «silencio», donde tocamos Su lacerado y amado Cuerpo... Por supuesto que no negamos que también nos vendrá bien, adicionalmente, hacer meditación de silenciamiento de la conciencia; agradecemos mucho vivir en este tiempo en el que las religiones se han despatrimonializado y en el que podemos asumir prácticas de sabiduría de otras religiones y tradiciones. Pero nosotros, las personas que vivimos la espiritualidad de la liberación, ya tenemos otro «lugar espiritual» donde realizamos la experiencia espiritual fundamental. La espiritualidad de la liberación lo ha dicho con lema célebre: «contemplativus in liberatione», contemplativos en la liberación, es decir: la contemplación, la comunión inefable con la Realidad Profunda, con la transcendencia, la intentamos realizar en la inmanencia, más acá de las palabras, en el proceso mismo de la liberación, en el cuerpo trabajado y a veces en carne viva de la Historia.

Como digo, el tema es mucho más complejo que lo que aquí podemos decir de él. Sólo querríamos dejar honradamente constancia de este contencioso. Seguramente estamos en un proceso, todavía en diálogo. Está a punto de salir en castellano el último libro de Paul Knitter, *Sin Buda yo no podría ser cristiano...* y para la próxima primavera está citado en Nueva York un nuevo coloquio entre budistas comprometidos y teólogos-espirituales de la liberación. He escrito varias veces que en estos tiempos post-metafísicos y hasta post-utópicos, la TL todavía tiene pendiente, por hacer, un ajuste muy fuerte de su dimensión epistemológica, su modo de habérselas con las creencias, los mitos... incluso con los que expresan las utopías, ya sean el éxodo bíblico o el Reino de Dios de los profetas o de Jesús. El diálogo entre cristianismo liberador y budismo comprometido debe seguir avanzando, aunque

—quizá, es mi opinión— ni la TL ni el budismo hayan hecho una adecuada revisión crítica de su epistemología, que si bien debe evitar ser una epistemología mítica, también debe evitar ser una epistemología mística. Tenemos dos ta-

lantes diferentes, y entre talantes el puente no es solo el diálogo, sino el aprendizaje mutuo. Por nuestra parte queremos aprender. **R**

DESAFÍOS DE LA TEOLOGÍA DEL PLURALISMO A LA FE TRADICIONAL

<http://servicioskoinonia.org/relat/366.htm>

La crisis de la religión hoy día es multiforme, y obedece a muchas causas diferentes. En este estudio nos vamos a concentrar en la crisis que produce la situación actual de pluralismo religioso y la teología emergente que acompaña la experiencia y la toma de conciencia de este pluralismo.

Al final de su vida, el día 12 de octubre de 1965, Tillich pronunció una conferencia programática sobre el tema de «El significado de la historia de las religiones para la teología sistemática»[1]. Allí afirmó que le gustaría reescribir toda su teología desde la nueva perspectiva del diálogo de las religiones. No podía saber Tillich que aquélla era su última conferencia, y que vino a ser su testamento teológico, en el que vino a señalar proféticamente la visión de una nueva teología sistemática en el horizonte de las religiones del mundo, como una nueva tarea a ser realizada.

Yo suelo recordar que la Teología del Pluralismo (TP), como la Teología de la Liberación (TL) no es una teología sectorial (de genitivo, de la que el pluralismo sería su objeto material), sino que es teología fundamental (de ablativo, de la que el pluralismo es su objeto formal o pertinencia), por lo que la TP no tiene «un» contenido particular, propio, limitado, sectorial; su contenido es el contenido total de la teología, solo que enfocado, leído, releído desde esa concreta perspectiva.

Viene esto a cuento de señalar –ya de entrada, al comenzar este estudio- que el campo de la

TP no es limitado, sino inabarcable. Los temas y aspectos que aquí podríamos abordar también lo son. Obviamente, deberemos autolimitarnos drásticamente.

El hecho del pluralismo religioso

Religiones, muchas religiones, las ha habido hace mucho tiempo, aunque no «desde siempre». Al menos hace 4500 años. Pero la situación histórica normal de la humanidad ha sido la del aislamiento. A pesar de que, a largo plazo, no ha cesado de haber grandes migraciones y viajeros excepcionales, la mayor parte de la humanidad vivía en su hábitat local determinado, con un radio de movimientos que no excedía unas pocas decenas de kilómetros. Las influencias lejanas existían, pero se daban por caminos y en formas que no se hacían tan visibles a las masas humanas en su vida ordinaria. Podemos decir que, en general, éstas vivían sumidas en un universo cultural y religioso homogéneo y estable, sin transformaciones perceptibles, experimentado como único y omnienglobante.

Hasta hace bien poco, la vida de las sociedades se ha caracterizado por esa homogeneidad y estabilidad local. Cada uno vive en su cultura y en su religión, y no tiene experiencia directa de otras culturas o religiones. La mayor parte de la generación adulta mayor actual

[1] J.C. BRAUER (hrsg.), *The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*, en *Geschichte der Religiösen Ideen*, New York 1966.

ha vivido su infancia en esta situación, y puede dar testimonio de cómo las generaciones inmediatamente anteriores (nuestros abuelos y antecesores) generalmente no tuvieron contacto con otras culturas y religiones.

En tal situación social era posible vivir enteramente configurado por la propia cultura, de la que normalmente la religión era la columna vertebral, su sentido profundo existencial. La religión daba a las personas la fuente principal de conocimiento existencial y de valores humanos[2]. Las personas percibían el mundo y lo pensaban y lo sentían desde esa religión suya tenida como «única».

La situación ha cambiado profundamente en los últimos tiempos. La mejora y el abaratamiento de los transportes y de las comunicaciones, el incremento masivo de las migraciones, el turismo, la interrelación creciente, los medios de comunicación social... han producido la «mundialización» de la sociedad actual, la integración de la humanidad en colectividades cada vez mayores y cada vez más interrelacionadas. El aislamiento, la homogeneidad, el desconocimiento de otros pueblos y culturas... han pasado a la historia. La pluralidad cultural y religiosa se ha hecho característica de las sociedades actuales. Cada vez más el hombre y la mujer de la actualidad están experimentando la convivencia plural.

Los efectos de la vecindad religiosa plural

«Quien solo conoce una, no conoce ninguna»[3]. Goethe lo decía de las lenguas, y actualmente se suele decir sobre todo aplicándolo a las religiones. Uno conoce mucho mejor su lengua, cuando incursiona en el conocimiento y el estudio de otras. Porque su lengua materna, aunque uno la domina perfectamente, la aprendió de un modo reflejo y automático, en una edad muy temprana, y sin hacerse consciente explícitamente de sus estructuras -sobre todo de la arbitrariedad y contingencia de las mismas-. Solo cuando uno se adentra en el conocimiento de la estructura y las características de otras lenguas está en capacidad a hacer un juicio sobre su propia lengua y dar razón de ella con conocimiento de causa.

[2] VIGIL, J. M., ¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?, en Encuentros de Can Bordoí 2005. De próxima aparición.

[3] F. M. MÜLLER, *Introduction to the Science of Religions*, Londres 1873, p. 16.

Lo mismo pasa con la religión. Cuando se ha nacido y crecido en el ámbito de una única religión, sin presencia ninguna de otra, esa religión, asumida también de modo inconsciente y espontáneo desde la infancia, no deja hacerse cargo de muchas de sus perspectivas, y da lugar a espejismos que sólo podrán confrontarse en la experiencia de otras religiones.

Además, es sabido que las religiones, tradicionalmente, sobre todo allí donde animan sociedades monorreligiosas, tienden a autoerigirse y autopresentarse como «la religión única y absoluta», ignorando la existencia de otras, y descalificándolas o condenándolas incluso. En este contexto, es evidente que la experiencia del pluralismo religioso es, para quien estuvo siempre en un ambiente monorreligioso, una experiencia realmente transformadora de su percepción de la religión, y por eso mismo, transformadora de su vida, lo que puede conllevar, lógicamente, una crisis, a veces profunda.

Pero esto no ocurre sólo con las personas individuales. Ocurre también con los grupos humanos, con los colectivos religiosos, con las sociedades, con las religiones. La actual situación social de pluralismo religioso es una situación históricamente inédita, nueva para la mayor parte de las religiones. Todo su capital simbólico fue construido en aquel antiguo y milenarismo ambiente de homogeneidad y unicidad. Por eso, los supuestos implícitos, las referencias que transpiran todos sus símbolos y afirmaciones clásicas, chocan con la situación y chirrían frente a las percepciones actuales.

Vamos a tratar de referirnos sucintamente a los desafíos que esta situación comporta, a las transformaciones que ha sufrido o está sufriendo concretamente la religión cristiana como efecto de esta nueva situación histórica de pluralidad religiosa. Esos desafíos y transformaciones son afrontados reflexivamente y tematizados por la teología del pluralismo religioso. De hecho, pues, lo que vamos a hacer es dar cuenta de los principales «puntos calientes» que se van acumulando en la «teología de las religiones» en las últimas décadas.

- **Estamos pasando de un pluralismo negado y tenido como negativo a un pluralismo aceptado y apreciado como positivo**

Generalmente, en la situación monocultural y monorreligiosa clásica, las religiones -y el

cristianismo concretamente- han desconsiderado la pluralidad religiosa: las demás religiones no existen, o están demasiado lejos, o no sabemos decir nada de ellas, ni tampoco necesitamos considerarlas. Prácticamente, la vida del creyente no se veía nunca en la necesidad de referirse a las otras religiones, y la teología no incluyó nunca una rama, ni siquiera un apartado, que tuviera en cuenta o que estudiara el sentido que pudieran tener las demás religiones.

Cuando la religión ha contemplado la existencia de las «otras religiones», la actitud más común ha sido la de considerarlas negativamente: esas otras religiones son falsas, son un error, no son reveladas, son creaciones «simplemente humanas», son religiones «naturales», y por eso mismo, sin valor salvífico: no salvan. Todos estos supuestos avalan directamente la grandeza de la propia religión, que es «la» religión, o sea: la verdadera, la única querida por Dios, la revelada, la realmente salvadora, la que deberá salvar a la Humanidad entera...

El carácter plurirreligioso que las sociedades modernas han adquirido tan intensamente ha producido y sigue propiciando una transformación de la mentalidad social en este punto, lo que produce una transformación teológica (ésta ha sido la causa del surgimiento y el desarrollo de la nueva «teología de las religiones»): la pluralidad religiosa comienza a ser un dato evidente de la realidad (ya no es posible seguir ignorándola o no planteándosela), y deja de verse como algo negativo, para pasar a ser algo natural, lógico (forma parte de la identidad de cada pueblo y de cada cultura), por lo cual pasa a ser algo tolerado, consentido, reconocido y hasta considerado positivo (es parte de la riqueza y variedad[4] del patrimonio de la Humanidad). Como efecto de todas estas transformaciones en la forma de percibirlo, este pluralismo comienza a ser

[4] Si en otro tiempo la diversidad era tenida como una deficiencia o algo negativo, porque la Verdad y la Unidad se consideraban convertibles (Unum et Bonum), hoy la sensibilidad dominante es, cada vez más, la contraria: es tolerable y deseable la diferencia, es preferible la variedad al uniformismo, es mejor el pluralismo que el exclusivismo. Y si es positivo y es mejor que su contrario, tiene que entrar en lo que podríamos llamar «planes de Dios». El panorama de un mundo convertido a una sola religión («un solo rebaño y un solo pastor») hoy parece una posibilidad descartada, fuera de las posibilidades reales hacia las que se encamina la historia. Pero es que además ya no es considerada deseable, ni parece plausible comprenderla como supuesta «voluntad de Dios».

visto también como algo querido por Dios (se pasa así de un «pluralismo de hecho» a un «pluralismo de principio»).

Para las religiones, individualmente tomadas, este cambio significa un vuelco total: durante la casi totalidad de su existencia estuvieron afirmando su exclusividad y unicidad; el cristianismo por ejemplo, no hace todavía 50 años que superó parcialmente el exclusivismo con la aceptación del inclusivismo; pasar ahora al paradigma del pluralismo se le antoja ser un cambio muy radical, con razón.

Para una religión, aceptar la bondad del pluralismo religioso, es tanto como aceptar un cambio de estatuto ontológico: aceptar dejar de ser «la» religión, para convertirse en «una» religión más. Se acabó ante sus propios fieles aquel estatuto privilegiado de unicidad y absolutividad. Desde la nueva visión pluralista, todas las religiones son valiosas, queridas por Dios, y por tanto, verdaderas, salvíficas... aunque a continuación tendremos que reconocer que todas son, también, limitadas, necesitadas de complementación...

Este cambio tan profundo -no dudamos que puede ser considerado una verdadera «conversión»- muchas religiones no lo han asumido todavía, y les crea una verdadera crisis el afrontarlo. La oficialidad católica, por ejemplo, está todavía enquistada en su rechazo a esta nueva visión: no puede aceptarlo[5]. En las sociedades de tradición católica mayoritaria y oficialmente reconocida, esta transformación está costando a la Iglesia oficial una grave crisis de inadaptación a la evolución social: se siente destronada, despojada de sus privilegios, despreciada, agredida... Los cristianos que viven en contacto profundo con la sociedad y su comunicación constante, no tienen tanta dificultad en aceptar un modo de ver que se impone por su obviedad, lenta pero inexorablemente. En el mundo de la teología, solo algunos círculos minoritarios están comenzando a aceptar esta nueva visión, y solo ellos están capacitados para ayudar al pueblo cristiano a adaptarse a la nueva situación actual, para asimilar el cambio y superar sanamente la crisis, sin vivir a la defensiva o en la esquizofrenia, ni refugiarse mentalmente en el pasado.

[5] La Dominus Iesus, por ejemplo, niega explícitamente el «pluralismo de derecho o de principio»: número 4.

• **De una Revelación considerada exterior y casi mágica, a una comprensión más integral de la misma**

El concepto de «revelación» es un concepto central en la religión, porque ésta se presenta a sí misma como revelada. Y el concepto clásico de revelación, del que depende el concepto popular tradicional, adolece de grandes problemas que hoy, con la perspectiva comparativa que da el pluralismo religioso, aparecen más claros y más accesibles que nunca.

Las religiones han presentado la autoría divina de la revelación de una forma extremosa: Dios directamente es el que habla y se comunica, él exclusivamente, sin intervención de los seres humanos, con un mensaje a veces literalmente venido de lo alto, caído del cielo, hasta «dictado» por Dios. En ocasiones la revelación llega a asumir un carácter mágico y fetichista: creemos escuchar directamente la palabra de Dios proclamada en la oración, o tocar el libro santo de sus palabras, o esgrimimos como «palabra de Dios» frases sacadas de su contexto como respuestas autosuficientes (casi «arrojadizas») para los problemas humanos...

La autoridad divina que da la revelación viene a ser el gran obstáculo para la renovación de la mentalidad religiosa. Todo lo que clásicamente hemos pensado y practicado en nuestra religión, ha sido revelado por Dios -se dice-; todo es voluntad revelada de Dios, y por tanto es intocable, e irreformable. Toda renovación del pensamiento religioso en general, y teológico en particular, queda bloqueada por esa perspectiva «fundamentalista» que secuestra cualquier idea religiosa (que es nuestra, producida por los humanos), la atribuye a Dios, y con ello la introduce en el campo de lo divino. A partir de ese momento esa afirmación se torna indiscutible, inmutable e irreformable. El problema teórico subyacente a la teología de la revelación es el «fundamentalismo».

Hoy, sin embargo, la experiencia de la pluralidad de las religiones introduce la posibilidad del estudio comparativo. Afortunadamente, los estudios histórico-críticos, introducidos en el ámbito cristiano por el protestantismo, se han extendido a todo el cristianismo cultivado, y han propiciado una inteligencia más adecuada del concepto de revelación. Vemos ahora la revelación como un proceso hu-

mano, y por tanto, dentro de la sociedad y de la historia humanas. La revelación no cae del cielo, hecha, no es un oráculo. Es un proceso, una evolución y maduración de la experiencia religiosa de un pueblo, que se materializa finalmente en una expresión primero oral y después escrita. Y es una experiencia que se da en todos los pueblos, como nos muestra la experiencia del pluralismo religioso. Todas las religiones son «reveladas»; ya no es posible sostener aquella distinción clásica entre religiones «naturales» y religiones «reveladas». Las religiones son experiencias y corrientes humanas en las que se condensa y densifica esa experiencia religiosa humana general.

A nuestro juicio, desde este nuevo abordaje del concepto de revelación entra particularmente en crisis el concepto clásico de «religiones del libro»: puede admitirse como concepto útil en el campo de la historia de las religiones, pero no se puede admitir ya como realidad religiosa válida para la actualidad. Desde una mentalidad abierta no es posible ya hoy día una religión «del libro». Eso sería fundamentalismo. Desde lo que hoy experimentamos que la religión y la revelación son, éstas no pueden identificarse con un «libro».

Aunque la revisión y renovación del concepto de revelación a las que nos referimos se sustenta por sí misma tanto en bases antropológicas, como filosóficas y hasta teológicas[6], una de sus causas próximas es la experiencia del pluralismo religioso. La comparación vivida de las religiones, de sus ritos y de sus dogmas, y sobre todo de sus «revelaciones», arroja inquietudes, sospechas[7], evidencias... que, debidamente estudiadas con sentido crítico, llevan a las personas religiosas abiertas, a esa nueva comprensión más humana de la llamada «revelación»[8]. No se puede creer en la Bi-

[6] Una excelente exposición de esta nueva visión puede encontrarse en *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

[7] Cfr. El capítulo de la «hermenéutica de la sospecha», en J. M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, El Almembro, Córdoba 2005, págs. 41ss.

[8] Soy de la opinión de que, dada la transformación de perspectiva que hemos experimentado, la realidad que tradicionalmente hemos llamado «revelación» debe ser denominada con otro vocablo más pertinentemente esencial. Sólo hasta cierto punto es verdad que *ce nomen non est quaestio*. La palabra «revelación» evoca espontánea e inevitablemente un sentido que hoy vela más que revela el verdadero sentido de lo que es lo que clásicamente se llamó revelación, tal como hoy lo vemos. Lo mismo ocurre con otras palabras, como «fe», «cielo»...

blia –o en la Torá, o en el Corán- de la misma manera, antes que después de tener acceso libre y fácil a las Escrituras Sagradas de otras muchas religiones aparte de la propia.

Es bueno caer en la cuenta de que esta transformación del concepto de «revelación» es como la puerta que abre el acceso a todo el resto de transformaciones, y esto es así porque la «revelación divina» es precisamente como la clave –realmente «la llave»- que abre y cierra y sujeta y bloquea todas las demás afirmaciones, al fundamentarlas como «revelación de Dios». Afirmaciones, creencias, relatos, ritos, supuestos... creados por el ser humano, producidos por la experiencia religiosa milenaria de un pueblo, por un mecanismo perfectamente conocido y perfectamente normal, resultan sacralizados, es decir, pasan a ser atribuidos a la divinidad: es ella quien nos dice que las cosas son así, o quien expresa ahí su voluntad. A partir de ese momento las personas, los grupos, los pueblos, se sienten incapaces no sólo de alterar lo más mínimo esas creaciones suyas ahora tenidas por divinas, sino incluso de convertirlas en objeto de su reflexión o de someterlas a crítica. El mayor y el definitivo obstáculo que muchas personas y grupos aducen frente a la teología del pluralismo y a toda la renovación religiosa que la TPR plantea, es precisamente ésa[9]: no se podría tocar nada de lo que la TPR propone releer, porque es Dios mismo (o la Biblia) quien nos lo ha revelado. La relectura o reinterpretación del concepto de revelación funge como un desbloqueador de muchas otras afirmaciones o posiciones que, ulteriormente, también pueden transformarse y evolucionar, tanto en la persona como en la religión.

• De un creerse «el pueblo elegido» a la aceptación de que no hay elegidos

En las condiciones clásicas de la situación de la especie humana, la religión ha sido la columna vertebral y la sustancia misma de la cultura de los pueblos. De nuestros indígenas americanos los primeros antropólogos estaban extrañados de que no les encontraban «religión» explícita[10]... La moderna antropología

acabó reconociendo que en los indígenas americanos todo era religión: el trabajo, la danza, el canto, el sexo, la alimentación... la vida entera[11]. Entre los teólogos, Paul Tillich lo diría más tarde: la cultura es la forma de la religión, pero ésta es la sustancia de la cultura[12]. La identidad de los pueblos ha sido milenariamente una identidad religiosa: han sido «el pueblo creado y querido por Dios», y por eso, el pueblo «escogido» entre todos los demás.

Piénsese en lo que esto significa también, no en pueblos indígenas, cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos, sino en pueblos nuevos como el estadounidense, que a pesar de ello se sienten pueblo formado por Dios mismo como «el Nuevo Israel», la «Nueva Jerusalén», la «ciudad sobre la colina» que iluminará a todas las naciones y las conducirá hacia el progreso, la democracia y la libertad [13]... O para los países de larga tradición católica, convencidos de ser los depositarios de la verdad salvadora, con la misión universal de predicarla a todo el mundo y reducir la diversidad religiosa a la unidad de «un solo pueblo y un solo pastor»...

En la actual situación de pluralismo y de transformación de la teología de las religiones, la categoría misma de «pueblo elegido» pierde plausibilidad hasta el punto de hacerse no solo increíble, sino –para algunos oídos- casi ridícula. Hoy ya no es concebible que exista un Dios vinculado a una raza o una cultura, que la elige mientras deja en el abandono o en la penumbra[14] a los demás pueblos sobre la faz de la tierra.

La renuncia a la doctrina y a la conciencia del «exclusivismo»[15] es algo que ya no nos sorprende ni asusta, porque aunque fue una doctrina vivida, creída, profesada y confesada con

[9] KNITTER, P., Hans Küng's Theological Rubicon, en SWIDLER, Leonard (Ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Orbis Books, Maryknoll 1988, p. 227

[10] Es curioso que al mismo Cristóbal COLÓN ya le pareció notar lo mismo el 12 de octubre de 1492, en su primer desembarco en Abya Yala. «Creo que fácilmente se harían cristianos, que me pareció que ninguna "secta" tenían», escribe en su diario. Cfr. *Agenda Latinoamericana* 1992, pág. 151; <http://latinoamericana.org/archivo>

[11] «La vida era mi culto», dirá el indio en la *Missa da Terra sem males*, de Pedro CASALDÁLIGA, en el acto penitencial.

[12] MARDONES, J. M., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella 1994, p. 40.

[13] Véase la abundantísima literatura existente respecto a los orígenes fundadores del Pueblo de EEUU y su «Destino Manifiesto» (Manifest Destiny) en internet (Google por ejemplo).

[14] «Yaciendo en tinieblas y en sobras de muerte», como dice el salmo 106 (v. 10), que los papas y la Iglesia católica en general ha aplicado a los pueblos «infiel», «paganos», o sea, a los simplemente «otros», no cristianos. Por ejemplo, *Maximum Illud*, 7 (Benedicto XV, 1919); *Evangelií Praecones* 228 (Pío XII 1951)...

[15] «Fuera de la Iglesia no hay salvación».

máxima intolerancia (ejecuciones de la Inquisición) y suprema generosidad (mártires confesantes) durante la mayor parte de la historia del cristianismo, hoy ya fue abandonada y oficialmente negada, y ha sido digerida y olvidada. La renuncia a la doctrina y a la conciencia de la «elección», por el contrario, ofrece una gran resistencia todavía hoy. Si bien no resulta agradable ni resuena bien su proclamación en un ámbito internacional o mundial, en el pequeño círculo de la liturgia comunitaria se sigue desconociendo olímpicamente su crisis[16]. Es obvia y a la vez profética la propuesta de Andrés Torres Queiruga de proponer explícitamente la «renuncia al concepto de elección»[17].

Ahora bien, es conocida y muy estudiada la crisis psicológica de «destronamiento» que conlleva el nacimiento de un nuevo hermanito, para el niño o niña que se sentía hasta entonces el centro del afecto de sus padres. Una crisis semejante están llamadas a vivir las religiones que tienen que aceptar que ya no es posible seguir considerándose «el» pueblo de Dios[18], los elegidos por Dios para formar parte de la religión creada por Dios para ser la portadora de la verdad y la salvación a todos los demás pueblos y religiones... de la tierra (o quizá del cosmos).

Renunciar a la categoría de elección no es renunciar a una categoría teórica que no nos afecte, sino, muy al contrario, significa afectar a nuestro propio estatuto ontológico: dejamos de ser «los elegidos». Es una auténtica conversión, una metanoia, que obligará -una vez más- a hacer una relectura de todo nuestro patrimonio simbólico. Tal vez deberemos decir lo mismo, pero ahora desde otro «lugar teológico»: ya no desde el sentirse elegidos, desde el escenario, sino desde abajo, desde el patio de butacas. Es el desafío de una verdadera conversión.

[16] Véase el misal romano, empapado de principio a fin del supuesto de la «elección».

[17] Joaquín GOMIS (org.), Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos y cristianas, capítulo «El diálogo de las religiones en el mundo actual», Desclée, Bilbao 2001, pág. 70ss.

[18] Apenas hace 40 años que en el catolicismo recuperamos la olvidada y bíblica expresión de «Pueblo de Dios», en el luminoso capítulo segundo de la Lumen Gentium, y no se nos ocurrió entonces, ni por un momento, pensar que no somos «el» Pueblo de Dios, «el único», sino «un» pueblo de Dios...

Es fácil enunciar todo esto así, lacónicamente, pero es necesario hacerse consciente de la crisis de humildad, de destronamiento, de desabsolutización, de «sana aceptación de la relatividad» de muchas cosas que se consideraron absolutas milenariamente... A nadie se le escapará que estamos hablando de una crisis seria, profunda, epocal... que la experiencia del pluralismo provoca en las religiones.

• Un reencuentro con el Jesús histórico de vuelta del Cristo de la fe

La cristología es, dentro del cristianismo, el *punctum dolens* de los desafíos teológicos que la nueva situación de pluralismo de principio conlleva. La visión clásica tradicional (el exclusivismo) y la visión reciente, actual (el inclusivismo) se fundamentan ambas en el dogma cristológico clásico, destacando la unicidad y absolutividad de Jesucristo como la pieza esencial, central e intocable del edificio del cristianismo. Se ha dicho con frecuencia, con mucha razón, que los cuatro grandes concilios -llamados «ecuménicos»- de la antigüedad sustituyeron en la Iglesia cristiana a los cuatro evangelios... Hoy, afortunadamente, hace tiempo que recuperamos los evangelios, pero el constructo teológico cristológico que en cierto sentido los sustituyó sigue ocupando el centro del cristianismo como un enclave de fundamentalismo que se resiste a su estudio y reinterpretación, y mucho más a su reformulación. Pero esta pieza esencial e intocable del cristianismo es la que está crujiendo presionada por la nueva presencia del pluralismo religioso y la transformación de perspectivas teológicas a las que nos estamos refiriendo.

Es este el punto más sensible, porque es un elemento que ha sido considerado, sencillamente, el elemento «esencial»: la identidad cristiana se ha hecho depender tradicionalmente de la afirmación íntegra y literal del dogma cristológico en todos sus elementos. Es cristiano quien lo acepta indiscutidamente. No es cristiano quien pone en duda o reinterpreta cualquiera de sus elementos. Quien reinterpreta el dogma cristológico no es ya cristiano[19]; está fuera del cristianismo. O tal vez está «más allá», tal vez es «poscristiano»: ha dejado de ser cristiano...

[19] Recuérdese que fue ya el propio Concilio de Calcedonia el que prohibió reformular, reinterpretar, expresar de otra manera las fórmulas dogmáticas conciliares, ni aun con la mejor de las intenciones (catequéticas, teológicas, pastorales...).

¿Cuáles son los elementos principales del dogma cristológico que sufren ese efecto de presión que ejerce el pluralismo religioso, y que se ven abocados hacia una reconsideración teológica?

En primer lugar, está bajo una fuerte presión el **inclusivismo cristocéntrico** (visión en la cual Cristo es el centro decisivamente único de la salvación de la humanidad, y aunque se dan elementos salvíficos en otras religiones, no son sino presencias de la misma y única salvación ganada por Jesucristo). Prácticamente, la mayor parte de las Iglesias cristianas han evolucionado en el último medio siglo, a partir de la multiseular tradición exclusivista (la que decía «fuera de la iglesia no hay salvación»), hacia el inclusivismo. Hoy, la pluralidad multirreligiosa pide dar un nuevo paso adelante, hacia una posición teológica más consecuente, el «pluralismo» (por contraposición al exclusivismo y al inclusivismo), a saber, admitir que la Salvación no solo se da fuera y más allá del cristianismo, sino que pueda darse separadamente de Cristo y su mediación, procediendo directamente de Dios. Cristo sería único -a su manera- y absoluto dentro del cristianismo, pero no constitutivo o normativo universalmente. Esta posición escandaliza a los inclusivistas acérrimos -que a nivel profundo son, claro está, partidarios de un exclusivismo crístico-, pero hay que recordar que no es cierto que en el ensalzar a Cristo no hay límite posible: «En nuestra teología puede haber, como recordó a menudo Congar, un cristocentrismo que no es cristiano. Quién sabe si no es también uno de los sentidos del secreto mesiánico. Cualquier cristianismo que absolutice al cristianismo (incluso a Cristo) y su revelación, sería idolatría»[20].

Dado el «exagerado cristocentrismo de la teología occidental»[21] este punto suscita una excitada hipersensibilidad por parte de ese exaltado cristiano que todos llevamos dentro. La confesión de amor a Jesucristo de Dostoyevski[22], tan apasionada como irracional, no es el mejor modelo para este momento.

[20] GESCHÉ, A., «O cristianismo e as outras religiões», en TEIXEIRA, Diálogo de pássaros, Paulinas, São Paulo 1993, pág. 56-57.

[21] Jon SOBRINO, Jesucristo liberador, I, UCA Editores, San Salvador 1991, pág. 22

[22] «Si alguien me demostrase que Cristo no está en la verdad y que estuviera matemáticamente probado que la verdad no está en Cristo, preferiría, con todo, quedarme con Cristo que con la verdad»: Correspondence I, Paris 1961, pág. 157, en carta a la baronesa von Wizine.

En segundo lugar, el gran relato» de la **encarnación**. John HICK, presbiteriano, a partir de su propia experiencia religiosa de entrega a Jesucristo y de su experiencia de pluralidad religiosa en los barrios de su ciudad Birmingham, comenzó a cuestionarse el relato mismo de la encarnación. Sus estudios y reflexiones le llevaron a la publicación de un primer libro, *The Myth of God Incarnate*, en 1977, que causó un profundo shock en las Iglesias de Inglaterra y EEUU. Tras 25 años de debates y polémicas, ha ofrecido una posición final sobre el tema, en la cumbre de su vida, madurada y matizada, en el libro «La metáfora del Dios encarnado» (Abya Yala, colección «Tiempo axial», Quito 2004). En síntesis, Hick propone la reconsideración de la encarnación «como metáfora, no como metafísica; como poesía, no como prosa». Esto hay que completarlo con los estudios del origen mismo del dogma cristológico, con el desarrollo concreto de su construcción, para ver si se han dado saltos epistemológicos cualitativos indebidos, que no nos permitan instalarnos sobre una interpretación considerada como supuestamente eterna e irreformable.

En tercer lugar, convergentemente con los dos elementos anteriores, la expresión «**Hijo de Dios**» hace ya tiempo que está siendo reconsiderada. Estamos asumiendo el hecho llamativo antes nunca atendido de que el lector actual del Evangelio entiende la expresión «Hijo de Dios» en un sentido que no tuvo nunca en los evangelios sinópticos. En la mente del oyente actual, la expresión está ya «ocupada» por una determinada interpretación (la de «Hijo de Dios» como segunda persona de la Santísima Trinidad), que reviste a todos los textos evangélicos con una interpretación anacrónicamente forzada. Se hace necesario también aquí reexaminar el significado de la expresión. Pero revisar este significado, o resignificar la expresión, es tocar la pieza más sagrada y central del cristianismo. La condena, por parte de la iglesia Católica, del libro de Robert Haight (febrero de 2005, por el cardenal Ratzinger), que se centra precisamente en este tema, puede indicar lo altamente sensible que resulta.

Obviamente no podemos abordar aquí a fondo cada uno de estos problemas. Tratamos sólo de presentarlos y plantearlos. Con lo dicho basta para observar que se trata de temas de alto calado, que necesitan un tratamiento

cuidadoso, y, por eso mismo, detenido y dedicado.

Por otra parte, es obvio que son problemas que no tienen respuesta adecuada en este momento. Apenas están siendo planteados. Es tiempo de exploración todavía. Las respuestas definitivas tal vez tarden varias generaciones en ser encontradas. El cristianismo histórico se tomó tres siglos para elaborar su respuesta a la pregunta de Jesús: «¿Y ustedes quién dicen que soy yo?». En esta nueva época histórica, tal vez se necesiten también varias generaciones para que podamos elaborar nuestra respuesta.

Si Cristo es el centro del cristianismo, podemos decir que si modificamos la imagen o el «concepto» de Cristo, modificamos el cristianismo que en él se fundaría. Reconceptuar la cristología es mutar la identidad del cristianismo. ¿Nos encaminará esta reflexión hacia un cristianismo distinto, hacia un «postcristianismo»? En todo caso, sobre todo en el campo cristológico, la actitud teológica pluralista es anatematizada oficialmente como «identitariamente transgresora»: transgrede los límites tolerados, está en peligro de salirse de la identidad cristiana y dejar de ser cristiana. Es fácilmente imaginable la crisis que el afrontamiento de esta problemática teológica supone. Por lo demás, la crisis apenas está empezando.

• De una Iglesia “arca universal de salvación” a un replanteamiento de la eclesiología

La teología de la liberación ya planteó la necesidad y la realidad de una «nueva eclesialidad» [23]... Desde su lectura histórica de la realidad y desde su reinocentrismo[24], la eclesialidad clásica resultaba claramente insuficiente, deudora del eclesiocentrismo. Desde la espiritualidad de la liberación la Iglesia no podía seguir siendo lo que había sido: era preciso reinterpretarla y sobre todo revivenciarla. Paralelamente, el cambio de paradigma que conlleva el pluralismo religioso provoca tam-

[23] CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, 1992, parte III, apartado «Nueva eclesialidad». Diecinueve ediciones distintas, en 4 idiomas. Disponible en <http://servicioskoinonia.org/biblioteca>

[24] Véase lo que a mi juicio constituye el paradigma central de la teología y la espiritualidad de la liberación, en ¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?, en RELaT 193: <http://servicioskoinonia.org/relat/193.htm>

bién la necesidad de otra nueva eclesialidad. Si nuestra religión no es «la» religión sino «una» religión, si todas las religiones son verdaderas, si en cada una de ellas los seres humanos podemos vivenciar la salvación, nuestra Iglesia concreta ya no puede ser tenida como «el arca universal de salvación», sino como un instrumento, no el único, uno entre muchos, no imprescindible, no central... Un buen fundamento para este nuevo planteamiento ya lo había adelantado en Vaticano II, cuando definió a la Iglesia como «germen del Reino»[25], no como «el» germen del Reino. El centro, el objetivo, el absoluto, es el Reino, y éste vemos que tiene muchos caminos: no sólo el camino de nuestra Iglesia, sino el de muchas religiones, incluso el de la ética laica (Mt 25, 31ss)...

Para una visión pluralista la nueva eclesialidad es más humilde, más de servicio al Reino, más «una entre muchas»... Muchas Iglesias podrán hacer una reconversión a esta nueva eclesialidad derivada de la situación de pluralidad religiosa, pero, por ejemplo, para la Iglesia católica, que ha estado históricamente asentada en su trono de unicidad y de poder incluso social, la aceptación de esta nueva eclesialidad comporta una crisis realmente dura y difícil. También aquí: una profunda conversión.

Hay que señalar que las dificultades especiales que la oficialidad católica tiene para con esta «conversión eclesiológica» no provienen directamente de la confrontación con las exigencias del paradigma pluralista, sino con los atrasos acumulados por la no aceptación de los replanteamientos eclesiológicos derivados del paradigma liberador, sobre todo de la necesaria superación del eclesiocentrismo en pro del reinocentrismo. La doctrina oficial tiene dificultades al parecer insuperables en el reconocimiento de la evidencia histórica del eclesiocentrismo[26], y en la aceptación no sólo práctica sino teórica incluso de la primacía absoluta del reinocentrismo, que se sigue evidenciando como la gran revolución copernicana eclesiológica de todos los tiempos, propuesta y madurada fundamentalmente por la teología y la espiritualidad de la liberación [27]. Las nuevas perspectivas del paradigma

[25] Lumen Gentium 5.

[26] La Dominus Iesus, sólo llega a referirse a «un supuesto eclesiocentrismo del pasado» puesto en boca de otros...: número 19.

pluralista no son más que nuevas exigencias acumuladas, que agravan la gravedad del atraso histórico[28] que arrastramos.

• La crisis de la misión clásica

Decía san Agustín que «non progredi, regredi est», no avanzar es retroceder. Los cristianos somos actualmente un tercio de la humanidad, unos 2000 millones. Por crecimiento vegetativo, el cristianismo sigue aumentando en números absolutos, pero en números relativos decrece. Hace un siglo el cristianismo estaba convencido de que un renovado esfuerzo misionero iba a resultar prácticamente en la conversión de la totalidad del planeta a Cristo en el plazo de tres o cuatro décadas. El siglo XX se ha encargado de mostrar la inviabilidad de aquella perspectiva. En el transcurso de ese siglo pasó la humanidad de 1619 millones de habitantes, a 6055 (casi cuatro veces más), mientras que los cristianos pasaron de ser el 34'5% a ser el 33%. Simultáneamente, los no creyentes (ateísmo, agnosticismo...) pasaron de 3 a 778 millones, es decir, del 0'2% al 12'7% (se multiplicaron por más de 60). En la actualidad, extrapolando las estadísticas sociométricas, no es previsible la conversión de la humanidad al cristianismo...

Pero un nuevo gran factor de crisis se suma a esta situación: la crisis de la misión, de sus fundamentos teológicos mismos, como efecto de la teología del pluralismo religioso, en la línea de lo que ya hemos dicho hasta aquí:

-si ahora pensamos que todas las religiones son verdaderas, ya no tiene sentido ir a predicar la nuestra como si las demás no sirvieran;

-si fuera de la Iglesia hay salvación, y la hay sobre todo en las demás religiones, ya no tiene sentido aquella misión clásica que creía que iba a llevar la salvación a los infieles;

-si Jesucristo no es el Salvador único, absoluto y normativo para todos los pueblos, aunque tenga mucho sentido el ir a difundir su conocimiento, ya no tiene el mismo sentido que tuvo hasta ahora;

[27] Véase una amplia exposición en CASALDÁLIGA-VIGIL, *ibid.*, parte III, apartado «Reinocentrismo».

[28] Quisiéramos creer que en este campo no se va a cumplir la ley histórica de atraso de la Iglesia, que J.I. GONZÁLEZ FAUS ha creído poder establecer en «dos siglos y medio»: Autoridad de la verdad, Herder, Barcelona 1996, pág. 109.

-si que haya una única religión mundial ya no parece posible ni siquiera deseable[29], la «conversión de los pueblos a nuestra Sancta Fe Católica» deja de ser un objetivo proponible a la acción misionera, que debe pasar a tener un objetivo de diálogo, de intercambio y de mutuo enriquecimiento;

La crisis que los misioneros tradicionales experimentaron cuando el Concilio Vaticano II admitió que fuera de la Iglesia había salvación, se reedita ahora por los citados temas de la cristología y eclesiología. La oficialidad de la Iglesia católica reacciona repitiendo intemperantemente que la misión misionera mantiene como siempre intacta su vigencia, sin aportar nada a la digestión de las dificultades y a la necesaria reinterpretación y reformulación. Si no atendemos a los problemas, éstos se resolverán sin nosotros, tal vez en la dirección que no prevemos.

• La crisis de la moral

La virtud de la religión ha sido presentada clásicamente –por santo Tomás por ejemplo– como acogida de la relación con Dios, sumisión ante su voluntad de Dios, aceptación de la norma que Él propone. Sumisión, acogida, aceptación, obediencia, fidelidad. Esta concepción, asumida como práctica en una sociedad, aseguraba el control de la misma, su estabilidad, su norma. La religión ha sido de hecho el *software* de programación de las sociedades en lo que se refiere a sus valores más íntimos, que han sido presentados como valores venidos directamente de Dios (por tanto, valores absolutos, sagrados, indiscutibles, que exigen una sumisión absoluta). La sociedad ha sido en este sentido «heterónoma», con una heteronomía atribuida a Dios. La moral era así porque Dios mismo era así. El ser humano «ha sido criado para alabar y servir a Dios nuestro Señor, y mediante ello salvar su ánima».

La convivencia actual con otras religiones, y la inevitable comparación de valores e imperativos morales de cada una de ellas, hace comprender a la sociedad que la moral no proviene sólo de Dios, sino que es también una construcción humana, cultural, contextual, en buena parte aleatoria, y, también, inconsciente-

[29] J. HICK, *God has many names*, Westminster Press, Philadelphia 1982, p. 21, 27. Andrés TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones*, Sal Terrae, Santander 1992, pág. 37.

mente autónoma: somos nosotros mismos, los seres humanos, hemos creado nuestras propias normas, sólo que lo hemos hecho por los procedimientos -que desconocemos- de la evolución de la sociedad, pero hemos finalmente atribuido a Dios nuestra propia creación, declarándola «revelada», y hemos acabado como «expropiados» de nuestra propia construcción, viviendo nuestra propia moral como una sumisión heterónoma a la supuesta voluntad de un Dios exterior que la habría dictado...

El pluralismo religioso no es sólo el de las diversas religiones, sino el de la diversidad de posiciones que la misma religión ha ido acumulando a lo largo de su larga historia[30]. Opiniones e imperativos morales que en una época determinada son impuestas con fuerza y hasta con violencia, en otras épocas son olvidadas y hasta contradichas. Cuando el estudio y el conocimiento histórico se difunde entre los miembros de esa religión, éstos perciben que el pluralismo también es interno, dentro de la misma religión a lo largo de tiempo. Ese «pluralismo transversal a la historia» también desafía la visión de la religión -y de la moral en particular- que las personas tienen. Si unos preceptos morales afirmados en su momento con toda contundencia, cambiaron significativa o incluso radicalmente, los adeptos de esa religión toman conciencia de que también los preceptos hoy afirmados pueden cambiar; pese a la proclamada absolutez de los mismos, lo que las personas perciben es su relatividad histórica: la experiencia de ese «pluralismo» ha transformado también la mentalidad de los miembros de esa religión[31]. Todo ello produce cada vez más, en la sociedad moderna, un desajuste no pequeño entre la moral oficial y la moral real asumida y aceptada por los miembros de una religión cuya oficialidad se niega a evolucionar.

La pluralidad de religiones, por la simple vía de la comparación, introduce la «hermenéutica de la sospecha», para desentrañar tantos influjos que han intervenido en la construcción de nuestra moral, que hoy, al descubrirse

[30] «Quien conoce bien la historia de los dogmas y de la teología moral, sabe que muchas cosas consideradas en el pasado como definitivamente establecidas y como doctrina indiscutible fueron posteriormente revisadas o sencillamente cayeron en el olvido. Y en el campo de la moral, el cambio es aún más significativo que en el campo de la dogmática». HAERING, B., *Está todo en juego*, Madrid 1995, pág. 111..

como construcción autónoma equivocadamente tenida como revelada, pierde la fuerza de la sacralidad divina de su origen, con la que estaba investida. La religión -y lo que es peor, la sociedad misma- se queda sin la moral tradicional y sin su también tradicional divina fundamentación. La sociedad se queda a la intemperie en cuanto a valores axiológicos predeterminados, y comprende que debe rehacerse y reconstruir su moral autónomamente. Estamos solos. No hay arriba un Dios exterior que nos haya dado una moral «revelada». Los defensores de las posturas de la religión tradicional interpretan esta situación como un caos ético, o como un intento de destruir moralmente tanto a la religión como a la sociedad. Esta crisis está generalizada en muchas sociedades actuales.

Concluyendo

Se podría enumerar muchos otros elementos de la crisis que estamos queriendo reflejar. Como comenzamos diciendo al principio, es toda la teología, toda la cosmovisión religiosa la que resulta afectada por este cambio de paradigma. Por eso resultaría imposible un abordaje completo del tema, o una enumeración exhaustiva de los principales elementos[32]. Por eso, concluyamos con unas breves anotaciones finales.

Aunque sea simultánea en el tiempo, esta crisis provocada por la asunción consciente del pluralismo religioso es independiente de la crisis de la religión por el cambio cultural producido por el fin de la edad agraria y el advenimiento de la «sociedad del conocimiento». Se desarrolla por otros caminos y con contenidos propios. Aunque la edad agraria se prolongara y la sociedad del conocimiento no adviniera, la crisis que el pluralismo religioso

[31] «No fundo, há uma tomada de consciência de que o caráter absoluto da Igreja se desfaz a partir do fato mesmo de ela ter refeito no Concílio muitos de seus ensinamentos, costumes e práticas, tidos como irreformáveis e ter até confessado suas faltas e erros. Se os do passado foram reformados, os de hoje poderão sê-lo amanhã. Está criada a atitude de distância crítica e de certa relatividade em face dos ensinamentos e práticas atuais da Igreja. Nessa situação, o fiel recua ao arcano da própria consciência e liberdade, e já não espera de leis e normas externas a resposta a suas perguntas». LIBÂNIO, João Batista, *Igreja contemporânea. Encontro com a modernidade*, Loyola, São Paulo 2000, pág. 91

[32] Remito a mi citada obra, *Teología del pluralismo religioso*, en la que abordo de un modo sistemático toda esta problemática.

está produciendo en las religiones, seguiría dándose. Aunque los efectos se sumen y se fusionen, las causas originantes son distintas, aunque también se sumen y se entrelacen y con frecuencia sean difíciles de deslindar.

La situación mundial nueva de «mundialización», al provocar de una manera inédita el encuentro entre las religiones, crea un horizonte epistemológico nuevo, que les posibilita y provoca la reconceptuación de sí mismas, de cada una de ellas, y posibilita a nivel humanocientífico una reconceptuación también de la religión en general, en sí misma.

Creo que es plausible pensar que algunas religiones van a afrontar este desafío y van a entrar poco a poco en una relectura de sí mismas. Como instituciones -como Iglesias en el caso de la religión cristiana-, les va a costar mucho. A las personas, las comunidades y los teólogos más libres, no les va a ser tan difícil, pero también les va a costar un esfuerzo notable. Ese esfuerzo es uno de los factores importantes que hará avanzar la transformación social de la religión en el siglo XXI.

Es posible que este ambiente, esta nueva situación, propicie la aparición de una teología y quién sabe si también una religiosidad «más allá de las religiones» («postreligional», más que postreligiosa). Algunos la intuyen como una «world theology», una teología que ya no será ni cristiana ni musulmana, ni budista ni hinduista, sino todo ello a la vez y con ninguna de estas caracterizaciones en exclusiva. Es-

tará ubicada en la perspectiva del *homo gnoscens*, que ya se siente más allá de la pertenencia a una «religión» de épocas superadas, pero que asume y se vale con libertad de las riquezas de sabiduría espiritual contenidas en todas ellas.

La crisis de la religión provocada por el pluralismo religioso es tanto teórica o teológica como muy práctica y experiencial. Se siente más en las regiones fuertemente interreligiosas, pero cada vez más va a sentirse un poco por igual en todas partes, en cuanto que los modernos medios de comunicación están haciendo presente el pluralismo religioso incluso en aquellas partes donde no ha penetrado físicamente.

En América Latina apenas está empezando a sentirse esta crisis, todavía de un modo no explícito, más bien reflejo, y suave, sin presión. Las quejas y llamadas de alerta de muchos responsables eclesiales respecto al retroceso del catolicismo en la región, por ejemplo, todavía no son capaces de relacionar estos signos con la descripción teológica de la crisis. Por su parte, en el mundo teológico latinoamericano apenas el cuerpo de teólogos está comenzando a confrontarse con la temática [33]. El tiempo juega a favor de esta evolución, que, sin duda, va a ser más rápida de lo que podemos prever. **R**

[33] La colección de libros que la ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo ha programado y ya está adelantando en su publicación (en la «colección Tiempo axial»[33], Editorial Abya Yala, Quito: <http://latinoamerica-na.org/tiempoaxial>) podría ser el signo más expresivo.

PASCUA CÓSMICA CELEBRACIÓN DEL NUEVO UNIVERSO

<http://servicioskoinonia.org/relat/453.htm>

Este ritual fue creado originalmente por la hermana Miriam Terese McGillis en los años 80 para celebrar la nueva visión de la creación. Desde entonces se ha realizado en todo el mundo en muchos contextos diferentes. A su vez, nuestra versión, reelaborada a partir de la celebrada y difundida[1] en enero de 2017 por la Unitarian Universalist Church de Santa Fe[2] (NM, uusantafe.org), quiere poner en valor los principales saltos cualitativos o 'emergencias' de nuestro Universo.

Lo que ofrecemos es fundamentalmente un texto, lo que podría ser el guión para la narración/proclamación del nuevo relato cósmico que hoy tenemos a nuestra disposición los humanos, por primera vez, y que constituirá el núcleo de la celebración. El texto es amplio y puede resultar excesivo para algunas comunidades o en determinadas ocasiones; quienes preparen la celebración deben ver si la reducen, ya sea eliminando algunos párrafos menos significativos para la comunidad, o reduciendo/recortando otros párrafos. Mantenemos nuestro ofrecimiento del texto amplio, tanto porque es más fácil recortar un texto que ampliarlo, cuanto porque en las celebraciones amplias y distendidas, como una vigilia pascual, incluso podrá resultar corto. Además, el texto está pensado también para la meditación/oración personal.

Lector: Bienvenidos a esta celebración de la Cósmica. El Misterio nos hace maravillarnos, y la maravilla nos produce asombro. Hoy [esta noche] podemos asomarnos a contemplar la belleza de la historia de nuestro universo cósmico. Es la historia del Universo. Es la historia de nuestra Tierra. Es la historia del Ser Humano. Es tu historia y mi historia, la historia de todo lo que conocemos.

[1] Ver en Youtube: <https://goo.gl/HFv9hq>

[2] A quien agradecemos su servicialidad generosa, y su permiso para poder seguir reelaborándola; especialmente a la Rev. Gail Marriner.

El texto no pretende ser un texto racional científico, sino que está pensado, al contrario, para provocar la admiración, la reverencia ante el Misterio que se nos manifiesta en el cosmos y su desarrollo evolutivo; leerlo sin esta perspectiva espiritual y esta intención de oración, sería no entenderlo. Las notas del texto no forman parte del texto a proclamar; pretenden más bien dar pistas para una posible ampliación o profundización, y ayudar cuando el texto se utilice para la oración-meditación personal.

Conviene que sea proclamado y acogido meditativamente en un ambiente de intimidad celebrativa, y podría ser muy bien acompañado por la proyección de unas imágenes alusivas al contenido de cada párrafo; hoy resulta muy fácil encontrar imágenes adecuadas a este propósito en la red, o fotografiándola de libros adecuados.

Toda celebración tiene normalmente un componente simbólico, ritual. Esta celebración suele ser acompañada de una escenificación espacial que visibiliza plásticamente la inmensidad del tiempo de la historia del cosmos y los eventos evolutivos que jalonan esa historia. Puede verse en la red, en youtube[3]. Pero puede ser bueno que cada comunidad estudie y concrete libre y creativamente cómo realizará esa escenificación, y qué significado le va a dar, y cómo lo transmitirá a los participantes.

1. Hace trece mil setecientos treinta[4] millones de años, a partir de un punto más pequeño que un átomo explotó una gran bola de fuego cósmico, que se expandió explosivamente fuera de sí creando el espacio y el tiempo del universo, y dando lugar a toda la energía y la materia que conocemos hoy. Las ondas electromagnéticas de aquella gran explo-

[3] Véanse las direcciones de youtube en la bibliografía y referencias, al final de este texto.

[4] Según las mediciones más precisas de la Sonda de Anisotropía de Microondas Wilkinson (WMAP), lanzada por la NASA en 2001.

sión todavía siguen recorriendo incansables el universo. La gran explosión inicial no fue un instante, no se detuvo, continuó, y continúa expandiéndose todavía. Todo es consecuencia de aquella formidable explosión creadora de energía, y todo lo que ha sucedido desde entonces es consecuencia de aquella misma explosión, que no cesa, que hace que las galaxias se sigan separando unas de otras, y que el Universo siga expandiéndose... Y el Gran Misterio está allí, expandiéndose en el Universo, aleteando sobre el caos primordial.

2. A medida que el Universo se fue expandiendo, comenzó a enfriarse, y después de aproximadamente un millón de años las cosas se enfrían lo suficiente como para que el hidrógeno y el helio produjeran nuevas formas de materia. Todo estuvo a oscuras durante unos 200 millones de años. La gravedad fue agrupando los gases, y calentándolos, hasta que las primeras estrellas empezaron a dar luz, otros 200 millones de años más tarde. Y el Gran Misterio está allí, desde el principio, incubando la emergencia de formas siempre nuevas.

3. La fuerza de la gravedad condensa las primeras estrellas, como gotas de lluvia de nubes gigantes de gas y polvo. Se forman nebulosas y sistemas estelares, incluso con sus planetas. Hace 13.200 millones[5] de años, aparecen las primeras galaxias, formadas por estrellas que se fusionan. Esas galaxias se unen, y forman otras más grandes, y otras, y cientos de miles de millones de galaxias... incluyendo la nuestra, la Vía Láctea, que se formó hace unos 11.000 millones de años[6]. Y el Gran Misterio está allí, incubando desde dentro esa creatividad y fecundidad cósmica incesante.

4. Las estrellas, nacen, viven, se agrupan... y mueren, con una formidable explosión en las pueden resultar 100.000 veces más luminosas, las supernovas. Se calientan tanto que, en su interior, los núcleos de los átomos se fusionan para formar elementos más complejos que el

hidrógeno y el helio, como el oxígeno que respiramos, el calcio de nuestros huesos, el fósforo de nuestro cerebro, el hierro de nuestra sangre... Todos estos nuevos elementos, más pesados, que luego serán necesarios para el surgimiento de la vida, se han formado en el abrasador núcleo de estrellas que desaparecieron muriendo con una gran explosión, como supernovas, reciclándose una y otra vez con cada generación de estrellas, desde hace miles de millones de años. Cada uno de los átomos que hoy nos constituyen a los seres vivos tiene fecha de origen: en la explosión de alguna supernova. Todos nosotros, y todos los seres vivos, estamos hechos de polvo de estrellas... Y el Misterio de la Vida está ahí, en el palpitar del cosmos, animando su crecimiento en complejidad.

5. Hace 4500 millones de años[7], de la muerte explosiva de nuestra estrella abuela, Tianmat, que murió como supernova explosiva, surge nuestra estrella, la que llamamos Sol, y un gran disco de gas y polvo, escombros de materia estelar, que giran en torno a él, de los que se formarán los planetas y otros miembros de nuestra familia del sistema solar. Y el Gran Misterio estaba ahí, en las reverentes vueltas danzantes de los planetas, en la magnitud y la pequeñez de este sistema solar, en torno a una estrella mediana, perdido en la inmensidad del vacío interestelar de nuestra Galaxia...

6. Hace entre unos cuatro mil cuatrocientos y cuatro mil quinientos millones de años, se forma la Tierra[8], a partir del disco de materia de gas y polvo que giraba en torno al Sol, hasta convertirse en un planeta caliente fundido, con una fina corteza rocosa. Aquí comienza la historia de lo que se convertirá en la canica azul[9] y blanca en el espacio, que solo hace unos pocos años que pudimos fotografiar llenos de asombro. Durante los primeros mil millones de años de la Tierra, cometas y meteoritos curten a golpes su superficie, mientras ella se va enfriando. Alguno de los mayores impactos hace que el eje de la Tierra se incline 23 grados respecto a la perpendicular del plano de la eclíptica, lo que dará lugar a las estaciones y a los ciclos anuales de la vida que más tarde aparecerá en el planeta. Fragmentos de restos en órbita colisionaron y se fusionaron formando lo que hoy es nuestra Luna, que al

[5] El 13 de enero del conocido «calendario cósmico», que distribuye a lo largo de un año, todos los acontecimientos cósmicos que se han registrado a lo largo de sus 13.730 millones de años. Esta idea la popularizó Carl Sagan en su libro *Los dragones del Edén* y en la serie de televisión *Cosmos* que él presentó. En ella cada segundo equivale a 438 años, cada hora 1'580.000 años, y cada día 37'800.000 años. La vida humana promedio dura 0'15 segundos.

[6] El 15 de marzo del calendario cósmico.

[7] El 31 de agosto.

[8] El 14 de septiembre.

principio estaba diez veces más cerca, brillaba unas cien veces más, y ejercía una fuerza gravitacional mucho más fuerte. Y el Gran Misterio está ahí, en la rotación torcida de la Tierra sobre la eclíptica, en el luminoso cortejo nocturno de la Luna, en la danza de las estaciones y de las mareas.

7. La corteza de la Tierra se engrosa y se agrieta, se forman las capas tectónicas y sus fallas, y exuberantes volcanes expulsan el magma húmedo de la tierra profunda a la superficie. El vapor se condensa sobre la tierra, las nubes se acumulan y la lluvia cae por primera vez. La tierra se va enfriando más y más, dejando de ser aquella ascua fundida original. Las lluvias son torrenciales, se derraman sobre la superficie del planeta hasta que corren los ríos sobre la tierra, y se acumulan en los océanos, que llegan a ser mucho más extensos que la tierra firme, en este planeta que podría ser llamado el Planeta Agua. La distancia concreta que la Tierra va manteniendo respecto al sol permite que el agua pueda mantenerse en sus tres estados, que es una de las condiciones esenciales de la vida. Se trata del agua líquida, el líquido más peculiar y necesario para la vida. Y el Gran Misterio está allí, en las lluvias, atemperando el clima del planeta, formando y modelando la geosfera.

8. Hace tres mil quinientos millones de años[10], aparece la vida en nuestro planeta. Aún no sabemos si vino de fuera o si surgió aquí: es todavía uno de los grandes enigmas de la ciencia. En el seno del agua, enriquecida con las sustancias químicas necesarias, bajo la acción de la energía y del calor del sol, emerge el Misterio de la Vida, en pequeñas células microscópicas, sumamente simples, que llamamos bacterias, y la Tierra cobra Vida.

Las bacterias son tan simples que prácticamente no mueren, simplemente se dividen para multiplicarse (mitosis). Con la vida, la materia está intentando una nueva forma de existencia, en un nivel nuevo, como materia auto-organizada y auto-poiética, que se mueve a sí misma e incluso se reproduce manteniendo su identidad. La vida ya no es simple materia, sino una forma de auto-organización

que la materia adopta, una forma que perdura con el tiempo, a pesar de que la materia concreta de que está hecho ese ser vivo esté continuamente cambiando... La vida no es sin más la materia (o sustancia) de un ser vivo, sino una «forma», el proceso de auto-organización que lo constituye... El cosmos, en la Tierra, entra con ello en un nuevo nivel de existencia, el de la auto-organización y la autopoiesis: la Vida, la biosfera. Y no es un conjunto de bichos vivos... sino un mismo proceso englobante, con un mismo origen, encarnado en millones de seres vivos que desde entonces se reproducen y mueren, pero que forman una unidad, una única y misma Vida en este planeta – no sabemos todavía si hay vida en otra parte del cosmos-. Y el Gran Misterio está allí, en las primeras células vivas, en el salto cualitativo gigantesco que representa la «emergencia» de la Vida.

9. Desde el principio la vida fue monocelular, como las bacterias: pequeñas células, sumamente elementales, procariotas, sin núcleo. Hasta que después de mil millones de años en el intento, la vida consiguió dar una voltereta sobre sí misma y reinventarse: surgieron las células eucariotas[11], es decir, con núcleo: una especie de sistema nervioso central de la célula, donde, entre otras cosas, se almacena la información de sí misma, la información que dirigirá todos sus procesos, su propia arquitectura biológica, la forma de metabolizar su alimento, su forma de producir las proteínas que necesita, su forma de reproducirse... Las células eucariotas pronto formarán organismos multicelulares, y en el núcleo de todas y cada una de sus células se guardará toda la información que describe el funcionamiento de la vida de ese organismo y de su especie. Esa información está codificada en un código de cuatro letras, el ADN que Crick y Watson descubrirán y descifrarán solo en los años 50 del siglo XX... y que es común a absolutamente todos los seres vivos de este planeta... Así, en este nuevo nivel, la vida ya no solo es materia auto-organizada, sino materia informada, que obedece la guía de la información que la controla, información que reproduce y transmite,

[9] La canica azul es una famosa fotografía de la Tierra tomada el 7 de diciembre de 1972 por la tripulación de la nave espacial Apolo 17 a una distancia de unos 45 000 kilómetros.

[10] El 21 de septiembre.

[11] Como consecuencia de la incorporación simbiótica de diversas células procariotas. Es la teoría endosimbiótica de Lynn Margulis en los años 80 del siglo pasado, que supone un vuelco a la interpretación prevalente en los últimos 100 años, en los que la fuerza de la evolución biológica se ha creído ver en la competencia radical por la supervivencia... Según Margulis, al contrario, fue la cooperación la que permitió el avance de la vida.

y que trata con inimaginable superabundancia de reduplicación: todas las células guardan en su núcleo toda la información propia de la especie -¡el libro de la Vida, en el que está escrito y podemos rastrear todo nuestro pasado ancestral!-... La Vida se ha hecho materia auto-organizada y auto-informada. La aparición de las células eucariotas fue un salto, una nueva «emergencia» en el desarrollo de la vida, un cambio tan enorme y significativo como el surgimiento de la propia vida, como un volver a comenzar. Y el Gran Misterio tiene que emplearse a fondo para acompañar estos saltos cualitativos, complejificadores, ascendentes, de la energía, la materia, la vida...

10. Hace 3.000 millones de años, las bacterias, que se han extendido por todo el planeta, han resultado tan exitosas y se han multiplicado tanto, que se quedan sin fuentes de energía. En respuesta a esa crisis de escasez, evolucionan hacia una forma de captar directamente la energía del Sol, que pasan a utilizarla para crear nuevas fuentes de alimentación, a partir del agua y de minerales simples: las algas verdiazules[12] inventan la fotosíntesis, que será -y continúa siendo- la base principal de la alimentación de todos los seres vivos. Con lo más abundante y barato de la tierra, el agua y el dióxido de carbono (que además es tóxico), la fotosíntesis toma la energía del sol y la «encapsula» formando glucosa, que será la materia alimenticia proveedora de energía (la energía misma del sol ahí encapsulada) para los seres vivos. Sabemos cómo funciona, pero todavía no somos capaces de hacerlo; el día que lo logremos se desatará una revolución mucho mayor que la industrial. Mientras, el Sol es la fuente de energía para toda la comunidad de vida de este planeta. Sin embargo, con el comienzo del proceso de fotosíntesis, los nuevos organismos emiten oxígeno, un gas corrosivo mortal que se va acumulando en la atmósfera y amenaza toda la vida de aquel entonces. Y el Gran Misterio está ahí, en el proceso, en este hallazgo que posibilitará la alimentación de la mayor parte de la vida futura, y en los esfuerzos evolutivos de la vida por mejores fórmulas de supervivencia y desarrollo.

11. Hace 2 mil millones de años emergen células que utilizan el oxígeno. La primera crisis ambiental planetaria es evitada por la creatividad de estas criaturas celulares minúsculas, que inventan un uso para el oxígeno: respirar-

lo y utilizar su energía. El oxígeno deja así de ser nocivo para los seres vivos. El nivel de oxígeno continúa aumentando hasta alcanzar niveles cercanos a los actuales. Estas bacterias individuales aprenden a cooperar y se especializan dentro de cooperativas de células gigantes. Dentro de cada célula, algunos microorganismos bacterianos crean pequeños motores eléctricos donde otros organismos captan o almacenan la energía, mientras otros utilizan esa energía para sintetizar los alimentos. Las partes individuales se vuelven menos independientes, pero más seguras, como miembros ahora inseparables de nuevos conjuntos. Todos estos tipos de organismos son ya de la misma materia que todas las plantas y animales de hoy en día. Y el Gran Misterio está allí, en esa cooperación.

12. Hace unos mil millones de años surge la sexualidad[13] como un momento avanzado de la vida. Irrumpió una célula con membrana y dos núcleos. En ellos se encuentran los cromosomas con el DNA. Técnicamente es conocida como *eucarionte* o también célula diploide, célula con doble núcleo.

Su importancia es que en ella se origina el sexo. En su forma más primitiva, el sexo significaba el intercambio de núcleos enteros entre células binucleadas, llegando a fundirse en un único núcleo diploide, que contenía todos los cromosomas en pares. Hasta aquí las células se multiplicaban solas por mitosis (división) perpetuando el mismo genoma. La forma eucariota de sexo, que se da por el encuentro de dos células diferentes, permite un intercambio fantástico de informaciones contenidas en los respectivos núcleos. Y eso origina una enorme biodiversidad. La vida se teje a base de cooperación, de intercambios, de simbiosis, mucho más que de lucha competitiva por la supervivencia. La evolución ha llegado hasta la fase actual gracias a esa lógica cooperativa entre todos. Y ahí continúa el Gran Misterio, amando y amando la co-creatividad y la biodiversidad.

13. Hace 600 millones de años unas manchas en la piel, sensibles a la luz, proporcionaron a algunos microorganismos marinos una ventaja evolutiva, al poder huir de los dañinos rayos ultravioletas del sol dentro del mar. Con

[12] Las cianobacterias, por su nombre técnico.

[13] L. BOFF, La memoria sexual: base biológica de la sexualidad humana, servicioskoinonia.org/boff, n° 650.

el tiempo, esas proteínas sensibles a la luz se concentran en la parte delantera de los organismos multicelulares avanzados, evolucionando durante millones de años hacia formas de visión más complejas, los ojos. La Tierra se ve a sí misma por primera vez. Nosotros hemos heredado en nuestro propio cuerpo todo aquel esfuerzo evolutivo...

Los animales de cuerpo blando evolucionan en los océanos. Durante los siguientes 70 millones de años surgen las conchas y las mandíbulas, los picos y los esqueletos. Y el Gran Misterio está ahí, acompañando la evolución y la complejificación.

14. Hace 460 millones de años, dejando el agua, animales tales como gusanos, moluscos y crustáceos... hacen frente a las dificultades para respirar el aire, sobrevivir al clima y levantarse y caminar a pesar de la gravedad. Las algas y los hongos se aventuran tierra adentro. Los musgos evolucionan. Aparecen los insectos, que evolucionan hacia cuerpos casi sin peso, que les permiten conquistar el aire como los primeros voladores, y que tendrán tanto éxito evolutivo que se convertirán en el grupo animal más numeroso del planeta (hasta hoy hemos descrito ya más de un millón de especies). Y el Gran Misterio está ahí, en las algas, los hongos, los insectos... y el milagro de la vida que alza el vuelo.

15. Hace 365 millones de años[14], el Tiktaalik[15], un pez óseo fue uno de los primeros animales en salir del agua y adentrarse en tierra, convirtiéndose en anfibios (que todavía regresaban al agua para depositar sus huevos). El pez óseo transformará sus branquias en pulmones, y sus aletas evolucionarían hacia patas, pezuñas... Hoy nuestras manos son todavía deudoras del diseño óseo de aquellas aletas, y nuestro feto desarrolla por un momento branquias rudimentarias, como memoria genética que recuerda lo que fuimos... Y el Gran Misterio está ahí, acompañando a la Vida a la conquista de la tierra firme, y de los aires...

16. Hace 335 millones de años aparecen los primeros bosques. Generación tras generación, se cargan con el carbono extraído de la atmósfera, que se convierte más tarde en

carbono fosilizado como carbón y petróleo... A medida que los grandes bosques se extienden, los anfibios se transforman en criaturas pre-reptilianas, y la innovación de los huevos con cáscara que puede contener líquido, les permite avanzar hacia el interior. Comienza la gran edad de los reptiles. Todavía nosotros llevamos, en la parte más arcaica de nuestro cráneo, un cerebro reptil, que controla las emociones primarias del hambre, la defensa, la sexualidad... Y el Gran Misterio está allí, en el viento que agita las hojas de los bosques y el reptar de los reptiles.

17. Hace 235 millones de años, después de la cuarta y mayor extinción masiva en la tierra, el final del período Permiano es seguido por la aparición de los dinosaurios. Durante 170 millones de años estos animales se multiplican. Con 40 metros de longitud a veces, eran animales sociales que a menudo viajaban y cazaban en grupos. Desarrollaron una novedad conductual antes desconocida en el mundo de los reptiles: el cuidado parental. Algunos dinosaurios enterraban cuidadosamente sus huevos y se quedaban con sus crías recién nacidas, alimentándolas hasta su independencia. Y el Gran Misterio está allí, con los dinosaurios y su parentalidad.

18. Hace 225 millones de años, los primeros mamíferos, pequeños y nocturnos, saltan y escalan y nadan en medio del mundo de gigantes de los dinosaurios. Algunos evolucionan hacia la lactancia, permitiendo que las hembras pasen más tiempo en el nido manteniendo a sus crías tanto alimentadas como calientes. Desarrollan el cerebro límbico, el del afecto, la caricia, el abrazo, los lamidos... un cerebro límbico que rodea nuestro propio cerebro reptil, porque también los humanos somos mamíferos. Y el Gran Misterio está allí, en la emergencia de los mamíferos.

19. Hace 150 millones de años emergen los pájaros, descendientes directos de ciertos dinosaurios cuyos huesos de las patas delanteras evolucionaron hacia huesos de ala, cuyos huesos de mandíbula evolucionaron hasta convertirse en picos, y cuyas escamas evolucionaron hasta convertirse en plumas. Estos pájaros antepasados eran mucho más grandes que las aves de hoy, con una envergadura de hasta doce metros con las alas. Y el Gran Misterio estaba allí en los pájaros.

[14] El 17 de diciembre del calendario cósmico.

[15] SHUBIN, Neil, *Tu pez interior*, editorial Capitán Swing, Madrid 2015, pág. 14, y passim.

20. Hace 115 millones de años[16] las plantas desarrollan las magníficas exposiciones sexuales que llamamos flores, haciéndolas irresistibles a los insectos, por sus colores, fragancias y deliciosos néctares. Los insectos, sin saberlo, transportan polen de una flor a otra, fertilizando las plantas de las que se alimentan. Las plantas, enraizadas, y los insectos, voladores, bailan una misma danza, la Tierra resplandece en color y movimiento, y el Gran Misterio está ahí, en la reciprocidad entre las flores y los insectos.

21. Hace 65 millones de años, poco después de que hayan aparecido los primates, el cretácico termina con la quinta extinción masiva, después de que un asteroide de diez kilómetros de diámetro golpee la península de Yucatán. Esto marca el final de la era de los dinosaurios, y con ello, el comienzo de la era de los mamíferos, la era Cenozoica. Con los dinosaurios desaparecidos, el nicho antes oscuro y protegido que los animales pequeños ocupaban, se expande, y esas pequeñas criaturas caminan con rapidez a la luz del día, moviéndose rápidamente para ocupar la mayor parte de la ecología planetaria posible. En los próximos 60 millones de años, la tierra acoge a los roedores, las ballenas, los monos, caballos, gatos, perros, antílopes, gibones, orangutanes, gorilas, elefantes, chimpancés, camellos, osos, cerdos, babuinos... y los primeros humanos. Es la edad de los mamíferos. Y el Gran Misterio está ahí, en la extinción, la recuperación... y en la evolución que no cesa de avanzar y de complejificarse.

22. Hace cuatro millones de años los homínidos ponen de pie y caminan sobre dos piernas; abandonan los árboles, y se adentran por la sabana llana, mudan de hábitat y de formas de vida... Esto parece estar relacionado con los cambios climáticos, debidos a un cambio de inclinación en el eje de rotación de la tierra o también a un cambio en la energía recibida del sol... Termina un período glacial y el cambio climático invita y empuja a estas especies del género homo a salir de la selva y de África. Los estudios genéticos actuales del material genético contenido en las mitocondrias de personas de todo el mundo avalan la hipótesis llamada de la Eva negra, según la cual todos los actuales *homo sapiens sapiens* descendemos de una hembra que vivió en algún lugar de África hace unos 300.000 años. Estudios sobre el

gen de la hemoglobina, ratifican que todas las poblaciones humanas modernas derivan de una población ancestral africana de hace unos 200.000 años, cuyos miembros no habrían sido más de 600 individuos, grupo probablemente descendiente del *homo ergaster* o el *homo antecessor*[17]. Y el Gran Misterio está ahí, en los cambios climáticos de la Tierra y en las transformaciones que provoca en la vida de todos los seres vivos que la habitan.

23. La bipedestación deja libres las manos, reduce los maxilares, facilita la encefalización con una capacidad craneal creciente, caminando hacia un cerebro cada vez mayor que, a la altura de nuestros días, llegará a ser la obra más compleja y sofisticada que hoy por hoy conocemos que exista en este Universo. Muy poco a poco va surgiendo el lenguaje, con el que damos un nombre a todas las cosas, empalabamos el mundo, y con las palabras representamos la realidad en nuestra mente, la elaboramos y la compartimos con los demás... Hace unos cien mil años emerge entre los humanos modernos el pensamiento simbólico, los signos, los adornos, el arte, las metáforas... Desde el principio hemos sido curiosos, admiradores, indagadores, reflexivos, imaginativos, poetas... y necesitados de sentido: sin un horizonte de sentido no podemos vivir, sin sentido se nos hace insoportable la vida, nos desesperamos. Si no encontramos el sentido, nos lo inventamos, lo imaginamos, lo creamos, y lo creemos, y le damos el máximo rango de credibilidad. Nuestros relatos, los mitos fundantes, nos dotan de sentido y de fuerza –personal y comunitariamente–, incluso de entusiasmo y hasta de trance místico, y nos hacen viables y poderosos aun en las condiciones ambientales más adversas y en la ignorancia más supina. Es en esta época paleolítica cuando nos fraguamos como especie capaz de ver donde no hay, de crear lo que no existe, y de crear realidades basadas en mitos que no son verdad... Todo ese *software* cultural pasa a formar parte de nuestra propia naturaleza. Lo compartimos y lo transmitimos en las largas tertulias de las noches, junto al fuego, cuando los ancianos cuentan las historias de la tribu y toda la comunidad, los jóvenes sobre todo, graban el software de programa operativo cultural común... Y el Gran Misterio está también ahí, en la imaginación y la creatividad, en la fantasía creadora, en las historias contadas

[16] El 28 de diciembre.

[17] CAMPILLO, José Enrique, La cadera de Eva, Crítica, 2007 Barcelona, 208-209.

junto al fuego que encienden mentes y corazones, en ese proceso lento de la hominización...

24. Durante las últimas 40.000 generaciones [18] (durante la última hora del calendario cósmico) hemos sido nómadas, viviendo en grupos de cazadores recolectores, siguiendo a los animales en sus migraciones, haciendo herramientas, controlando el fuego, sintiéndonos muy unidos a la Tierra, celebrando sus solsticios y equinoccios como ritos de paso universales. A lo largo de todo este tiempo paleolítico hemos exhibido una conducta espiritual, transida de reverencia y culto hacia la naturaleza y hacia los signos astrológicos del cielo. El animismo y las religiones chamánicas nos han hecho sentirnos muy en casa, parte de una naturaleza sagrada rebosante de energía mística. Por todas partes aparecen las imágenes femeninas de la diosa, la Gran Diosa Madre, identificada con la Naturaleza, fuente de poder y de fecundidad. Por entonces, para nosotros todo es sagrado... y la espiritualidad forma parte integral de toda cultura humana. Y el Gran Misterio está ahí, latiendo en el asombro y la adoración de los hombres y mujeres ancestrales.

25. Hace 11 mil años los seres humanos inventan la agricultura. Comenzamos a dar forma a nuestro ambiente eligiendo cultivar y evolucionar algunas especies y abandonar otras. Logramos igualmente la domesticación de algunos animales. La del caballo, por ejemplo, da un vuelco a las tribus euroasiáticas de las praderas siberianas, que a partir de ese momento, montados a caballo, se lanzan a la conquista de nuevas tierras para sus ganados. Son las invasiones kurgans, en tres oleadas, entre los años 4500 y 2800, que dan un vuelco a la civilización matrística y pacífica de la vieja Europa, anterior a la «aurora de la historia», con Sumer. Durante mucho tiempo, la imagen del dios de la guerra y la conquista, representado como un guerrero a caballo, va a ser la imagen religiosa más frecuente, que desplazará totalmente a las estatuillas de la Gran Diosa Madre. Es un golpe de estado de los dioses masculinos y del patriarcado. Es el momento en que comienzan a aparecer las religiones clásicas, emergiendo primero el hinduismo y el confucianismo, seguidos por el judaísmo, el budismo, el cristianismo y el islam. Cambia radicalmente nuestra relación con la Naturaleza,

por obra de una nueva estructura de pensamiento que se impone: la naturaleza deja de ser considerada divina y es reconsiderada como fabricada por Dios; no es ella la divinidad, sino un producto fabricado por la divinidad, una divinidad que es un espíritu, no natural, no material, incorpóreo, superior: «Dios». Aparece el teísmo, que va a acompañarnos durante mucho tiempo. Y el Gran Misterio está allí, en nuevas formas de percibir y reverenciar lo Sagrado.

26. Hace 400 años[19] [hace apenas un segundo, el último, en la escala del calendario cósmico anual] los humanos despertamos a un nuevo espíritu de indagación y conocimiento que llamamos «modernidad». Nos entra una fiebre de conocer desde bases firmes. Abandonamos los fundamentos milenarios del saber tradicional (la fe, la creencia, la tradición, la autoridad...) y creamos un método científico, de búsqueda implacable y demostrada –hasta donde sea posible– de la verdad. Hacemos observaciones empíricas para tratar de descubrir los secretos de la naturaleza y sus leyes, de un modo seguro, y humilde, nada dogmático, es decir, siempre dispuestos a aceptar cualquier nueva interpretación que se pruebe ser más plausible. Con ello hemos comprendido que el mundo funciona mediante leyes naturales, sin necesidad de seres sobrenaturales que lo conduzcan. Con la ciencia hemos creado tecnologías poderosas que han transformado y facilitado inimaginablemente nuestras vidas, y hemos construido instrumentos que nos permiten observar hasta los límites del universo o las intimidades cuánticas del mundo subatómico. Por primera vez en la historia de la Humanidad, estamos disponiendo todos (todas las culturas, los países, las religiones...) de un mismo relato sobre el origen y evolución del cosmos, y una imagen del Universo que es realmente diferente al aquel en el que creíamos estar, un Mundo Nuevo, que tiene una nueva coherencia y una nueva potencialidad de sentido. De esta nueva visión, va a derivar probablemente una nueva Humanidad[20]; estamos probablemente en un tiempo-eje que va a abrir un nuevo estado evolutivo de la humanidad y de la Tierra.

Y el Gran Misterio está ahí, en la agitación apasionada del espíritu humano buscando el

[18] Durante la última hora del calendario cósmico.

[19] Apenas hace un segundo, el último en la escala del calendario cósmico.

[20] TEILHARD de CHARDIN, La activación de la energía, F725.

conocimiento, la verdad en el corazón mismo de la naturaleza y del cosmos, por la que la Tierra comienza a verse a sí misma, a sentirse, a pensar, a reflexionar, en el ser humano y su ciencia.

27. Con la ciencia no solo se nos desnuda el mundo físico, sus procesos, sus causas, las leyes que lo rigen... sino el mundo de la vida. En el siglo XIX Darwin ha extendido la revolución científica al campo de los seres vivos: también la evolución de la vida puede explicarse sin recurrir a entidades sobrenaturales, sin creador directo externo, sin segundo piso ni a explicaciones míticas. La ciencia nos ha demostrado también la perfecta continuidad entre el mundo físico, el biológico y el cultural, enraizados todos ellos en el substrato cuántico. Esta nueva comprensión científica de la vida nos ha descolocado, nos ha sacado del fanal de especie absolutamente diferente que creíamos ser, en un eslabón más, el último –solo por ahora–, con mucha menos diferencia respecto de los demás seres vivos. Nuestra visión sobre la vida y sobre nosotros mismos es nueva: ya no nos sentimos por encima, ni mucho menos separados, sino en comunión y con un sentido de pertenencia pleno. De dueños estamos pasando a considerarnos cuidadores, y del antropocentrismo estamos pasando a poner en el centro la Vida misma.

Como todas las especies, somos un intento de la vida por avanzar siempre hacia nuevas formas... y estamos destinados a la extinción... Y entra dentro de lo posible que nos extingamos...

28. En 1929 se descubre evidencia empírica de un universo en expansión: Hubble descubre el corrimiento hacia el rojo en la luz de las estrellas lejanas, lo que revela que se están alejando... Descubrimos que el Universo se está expandiendo, y que lo está haciendo con una velocidad constantemente acelerada... Con nuestros nuevos potentísimos telescopios descubrimos que cuando vemos con ellos las estrellas que están a miles de millones de años, estamos también viajando en la máquina del tiempo, viendo cómo era el universo hace miles de millones de años... Prácticamente hasta Hubble pensábamos que el cosmos tenía 6000 años de antigüedad (como la Biblia nos enseñó), y ahora sabemos que tiene –que tenemos– 13.730 millones de años... y que hay en él cientos de miles de millones de galaxias... En 1995 descubrimos que «tiene que haber» exoplanetas, y ponemos los telescopios de nues-

tros observatorios astronómicos a buscarlos, y a la altura de hoy ya hemos contabilizado y localizado más de 2000 –y sabemos que habrán de ser trillones los que haya en el cosmos–. Descubrimos que no estamos solos... Y el Gran Misterio está ahí, en nuestro permanente redescubrimiento del Gran Misterio *semper maior*.

29. Desde el comienzo de la revolución industrial[21] (apenas unos segundos del año cósmico), con el maquinismo, hemos comenzado a quemar intensivamente los combustibles fósiles, el carbono que los bosques enterraron bajo tierra haciendo una atmósfera más sana para los seres vivos. En las últimas décadas estamos observando un anormal calentamiento del planeta. Es cierto que su temperatura ha variado con frecuencia, por factores naturales; es por ello por lo que muchas personas no han querido darle importancia; pero hoy sabemos que este calentamiento concreto actual es por causa de la quema de ingentes cantidades de combustibles fósiles para satisfacer sus insaciables necesidades energéticas. Estamos ya seguros de que al paso que vamos, al final de este siglo, o en el siguiente, la temperatura alcanzará niveles insoportables, y se agravará hasta niveles apocalípticos la extinción masiva de especies que ya está en curso. A la altura de 2016, dieciséis de los diecisiete años más cálidos registrados, han sido en este siglo[22]. Y lo que es peor: parece obvio que no tenemos voluntad política de evitar la catástrofe. La especie humana, la única que se da cuenta de lo que está pasando y de lo que nos amenaza, parece no estar a la altura de las circunstancias. Cabe la posibilidad de no evite su propia extinción, y que su paso por este mundo acabe siendo un desgraciado episodio, hablando en términos biológicos. Y el Gran Misterio parecería estar ausente, o ignorado por los humanos, que en este punto parecen desconocerlo.

30. Más recientemente todavía, a partir de 1964[23], hemos descubierto la evidencia del origen del universo en el eco del *big bang*: es la evidencia del fulgor primordial, del origen del

[21] Apenas los últimos dos segundos del año cósmico.

[22] Son datos relativos a 2016, reconocido a su término como el año más caluroso desde que tenemos registros, véase: <http://elmundo.es/ciencia/2017/01/18/587faed446163fa1518b45c9.html> (Publicado el 18 de enero de 2017).

[23] Penzias y Wilson, descubridores de las primeras evidencias del *big bang*.

origen, de la explosión que no cesa, la explosión que sigue expandiendo el cosmos y sigue expandiéndolo hacia adentro, hacia su complejización y el crecimiento de la conciencia. Confinados como estamos en nuestro planeta –la única casa habitable que conocemos hoy por hoy– toda la información que tenemos sobre el cosmos (solo conocemos el 5%) nos llega por la luz, en sus diferentes longitudes de onda: luz visible, infrarroja, ondas de radio, rayos X... En septiembre de 2015 hemos descubierto las ondas gravitacionales, vibraciones del espacio-tiempo, el material del que está hecho el universo; en 1916 Albert Einstein sugirió que hay objetos que convierten parte de su masa en energía y la desprenden en forma de ondas que viajan a la velocidad de la luz y deforman a su paso el espacio y el tiempo. Acabamos de captar por primera vez estas ondas gravitacionales, que nos dan un sentido más y nos permiten saber qué está pasando allí donde hasta ahora no veíamos nada, por ejemplo, en un agujero negro. Hasta donde sabemos, es la primera vez que alguien en este universo reconecta hacia el pasado captando las ondas de la gran explosión inicial y esta nueva ventana de conocimiento del Universo.

Y el Gran Misterio está ahí, siendo, haciendo ser, haciendo resonar hasta el infinito las ondas del *big bang* y dejándose captar en la luz, en las ondas gravitacionales y en todas sus vibraciones de energía que aún estamos por descubrir. El Gran Misterio está aquí, en la Tierra y el Cosmos que, en nosotros, se vuelven conscientes de sí mismos, y veneran, adoran, se extasían contemplando agradecidos el Misterio que somos y que todo lo llena.

Este es el relato de nuestro cosmos, desde la nueva visión de la cosmogénesis. Es su historia, tu historia, mi historia, nuestra historia sagrada. En este tiempo, los humanos estamos reconociendo al cosmos, por primera vez, como nuestra placenta, nuestro hogar material y espiritual. Con el Gran Misterio, somos parte de la creación y co-creación permanente del cosmos. Y es lo que celebramos con todo nuestro corazón.

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA y otras REFERENCIAS

Serie «Cosmos», del National Geographic Chanel, presentado por Neil DE GRASSE TYSON. Especialmente recomendado el «calendario cósmico», en el capítulo primero.

ABRAMS-PRIMACK, *The New Universe and the Human Future Cosmology Could Transform the World*, Yale University Press, New Haven/London 2011.

ABRAMS-PRIMACK, *The New Universe and the Human Future Cosmology Could Transform the World*, Yale University Press, New Haven/London 2011.

Agenda Latinoamericana'2017, dedicada a la Ecología Integral trata de mostrar las bases de la espiritualidad ecocentrada... Está en la red, y además ofrece cuatro libros digitales gratuitos sobre espiritualidad ecológica: <https://eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL/Agenda-Latinoamericana>

BERRY, T., *The Sacred Universe: Earth, spirituality and religion in the 21th century*, Columbia University Press, NY 2009.

BERRY, Thomas, *Reconciliación con la Tierra. La nueva teología ecológica*. Cuatro vientos, Santiago de Chile 1997.

FLANNERY, *El clima está en nuestras manos. Historia del calentamiento global*, Taurus, Madrid 2007.

AYALA, Francisco José, *¿Soy un primate?*, Ariel, Barcelona 2011.

FUNG, Jojo M., *Llamado a un misticismo contemplativo y profético*, RELaT 446.

GONZALO, Manuel, *Génesis 1, narrado hoy*, Páginas Neobíblicas nº 22, servicioskoinonia.org/neobiblicas

GONZALO, Manuel, *Gracias, Tiburón. Un viaje por la evolución del universo*, Ediciones SB, Buenos Aires, 2006.

HUBBARD, Barbara Marx, *Humanity Ascending*, video. *Conscious Evolution. Awakening the Power of Our Social Potential*. New World Library, Novato CA, revised edition 2015.

HUBBARD, Barbara Max, *Humanity Ascending*, edición en DVD. *Conscious Evolution. Awakening the Power of Our Social Potential*.

MACY, Joanna, *Volver a la Vida. Prácticas para conectar de nuevo nuestras vidas, nuestro mundo*. Desclée, Bilbao 2003.

MOLINEAUX, David, *En el principio era el sueño*, edición digital en línea de la Agenda Latinoamericana: <https://www.academia.edu/32054168>

MOLINEAUX, David, *Polvo de estrellas. El Universo, el Planeta y los Humanos*, edición digital en línea de la Agenda Latinoamericana: <https://www.academia.edu/32054168>

O'MURCHU, *Ancestral Grace. Meeting God in our human history*, Orbis Books, NY 2008; *Graça ancestral*, Paulus, São Paulo 2011.

O'MURCHU, Diarmuid, *In The Beginning Was The Spirit: Science, Religion and Indigenous Spirituality*, Orbis Books, NY 2012.

SHUBIN, Neil, *Tu pez interior*, editorial Capitán Swing, Madrid 2015.

SWIMME, Bryan, *El Universo es un dragón verde. Un relato cósmico de la creación*. Sello Azul, Santiago de Chile, 2ª ed. 1998.

VIGIL, José María, *Humanos, Naturaleza y Dios (1.5). Renovar madura y libremente el «paradigma antropto-teo-cósmico» de nuestra visión religiosa, a la luz de lo que sabemos hoy científicamente*. En <https://www.academia.edu/34938195/>

En Youtube, cuatro celebraciones del Cosmic Walk, de la UU de Santa Fe, CA, USA:

[2013 Cosmic Walk Celebration](#)

[2014 Cosmic Walk Celebration](#)

[2015 Cosmic Walk Celebration](#)

[Stations of the Cosmos 2017 at UU Santa Fe](#)

Another Cosmic Walk ritual: A celebration of the universe story, by Rich Heffern, Jan. 28, 2011

<https://www.ncronline.org/blogs/eco-catholic/cosmic-walk-ritual-celebration-universe-story>

EL CRISTIANISMO Y LA VERDAD. UNA NUEVA CONVERSIÓN: LA EPISTEMOLÓGICA

<https://www.academia.edu/36454856/>

El_Cristianismo_y_la_Verdad._Una_nueva_conversión_la_epistemológica._Versión_1.5_en_PDF_y_RTF

La relación de las religiones con la Verdad ha sido un capítulo muy doloroso de la historia – y sigue siéndolo-. Sin generalizar demasiado, porque diríamos que casi cada religión es un caso; y son casos bien diferentes. Por eso, hablemos desde el principio de nuestro propio caso, el de la relación del cristianismo con la Verdad.

Claro, para la religión, la verdad... es la VERDAD, o sea, la Verdad última, la Verdad total, la Verdad Absoluta que viene de Dios, la Verdad que nos juzgará, la que llegaremos a contemplar en el cielo por toda la eternidad, o nos acusará en nuestra condena sempiterna en el infierno: es la Verdad de Dios, o el Dios de la Verdad. Las demás son verdades pequeñas, de andar por casa, de quita y pon, por las que no hay que acalorarse. Pero la Verdad de la religión, es lo más serio que hay en este mundo, por lo que merece la pena vivir, morir... y tal vez incluso matar.

Para el cristianismo, la verdad lo ha sido sencillamente todo: la razón de su existencia y de su vocación misionera universal, porque su Verdad era el relato fiel del mundo desde el principio de los tiempos, a saber: la creación del mundo, Adán y Eva, su descendencia, los Patriarcas, la historia del pueblo hebreo, los 400 años de José en Egipto, la liberación de

Moisés, ¡la Pascua!, el desierto, el Sinaí, la Alianza, los Mandamientos... La Conquista, los Jueces, la Monarquía, David y Salomón... Imposible citarlo todo, ni por sus solos nombres. El judeocristianismo ha sido ante todo un relato, una verdad narrada (luego, al helinizarse, se estructuraría filosóficamente...).

El cristianismo puede presumir de gozar de una relación absolutamente privilegiada con la verdad: es la única religión de la Tierra fundada por Dios mismo en persona... ¿Qué otra puede decir lo mismo? Y si fue así, ¿qué puede faltarle al cristianismo? ¿Quién puede contradecirle? ¿Qué puede no saber? (quizá solo lo que sean secretos de Dios mismo, sus asuntos particulares que nunca nos quitarán el sueño).

La cosa no fue tan así desde el principio, como yo la estoy aquí contando, porque, de hecho, Jesús no apareció bajando del cielo –una buena escena para comenzar la presentación de la Verdad–, ni como hijo del jefe, ni viniendo a tomar posesión del cargo, ni exhibiendo ninguna relación pretenciosa con la Verdad. Más bien apareció entre los pobres, los don nadie, los ignorantes, los trabajadores... Y de hecho, así le fue por la vida, hasta acabar en una cruz. Poco poder le proporcionó aquella Verdad que debía llevar en su mismo ADN...

Después de su muerte pasó un tiempo: grupos de amigos cultivando su recuerdo, sus hechos y sus dichos... pero como una memoria y una reflexión desde abajo, no –para nada– como un dictado recibido de lo alto.

Y así pasó bastante tiempo –sin que lo podamos detallar aquí (¡varios siglos!)–, hasta que, estando dispersos en comunidades en medio de la gente de los barrios, casi sin organización, fueron sorprendidos por el llamado del emperador, urgido por reunirse con sus *superiores* (*episcopos*) para hacerles una propuesta organizativa.

No iba con “chiquitas” Constantino; quería reunirse con «todos los obispos del mundo». No fueron muchos: 318 dicen los números legendarios; y aunque hubieran llegado a ser tantos, ¿qué son 300 personas para decidir «la Verdad del mundo», que es para lo que de hecho los convocaba Constantino? Él personalmente se encargó de todo, de traer a todos los obispos en la posta real, de alojarlos en su palacio de verano de Nicea, de establecer la agenda, marcar las reglas del debate... y sobre todo la autoridad suprema de la asamblea, que quedaba con él, claro está.

Los obispos nunca se habían visto en tal aprieto. Alguno de ellos, como san Silvestre, el obispo de Roma, ni sabía que era «el obispo de Roma», con todo lo que eso después vendría a significar: ni siquiera se sabía el jefe de la Iglesia y por tanto el único que podría convocar a la Iglesia a un Concilio de verdad, y el único que podría haberse puesto por encima del mismo; pues ni se enteró. Todo quedó sin problema en manos de Constantino, que lo asumió muy gustoso.

El problema era la unidad del Imperio, que se estaba cayendo a pedazos, porque su religión, alma de todo un pueblo, ya solo inspiraba lástima. Constantino estaba claro: necesitaba que la joven religión cristiana transmitiera su alma a la sociedad romana, le insuflara vida; solo que aquellos obispos no sabían nada de política. Constantino les dio las instrucciones previas: una religión de Estado no es como una inspiración entusiasta de unos campesinos; no funciona sin unas ideas claras, y bien unidas, e indiscutidas. Nadie puede ir por libre, o por original (ay de los herejes). Todos deben colocarse bajo una única verdad, que ahora es la Verdad Suprema, la que quedó aprobada por el propio Imperio: la *raison de l'Empire*, más todavía que *raison d'État*... La «epistemología impe-

rial» es clara: la verdad la dicta el emperador, porque la Verdad es lo que interesa al Imperio –o a la Iglesia, cuando ésta lo sustituya–.

Nicea fue el matrimonio obligatorio de la Iglesia con el Imperio, con las arras de la verdad del dogma imperial. En rigor fue nulo, porque fallaron las condiciones esenciales de un matrimonio libre y consciente. No fue tampoco un concilio de la Iglesia, pues esta ni sabía que existía algo llamado concilio ecuménico como una posibilidad jurídico-canónica de la que echar mano, ni lo convocó el Papa, que tampoco sabía que era Papa; fue una acción netamente imperial, y su identificación posterior como el «primer concilio ecuménico» ha sido una de las confusiones más desastrosas para la relación del cristianismo con la Verdad. Porque, tras un «primer concilio», vendría el segundo, el tercero, y una larga serie de ellos, ecuménicos, regionales y locales, a su imagen y semejanza, siempre para «decidir la verdad», por votación episcopal; la verdad religiosa sería como la política: se hace campaña, se establecen alianzas, y cuando se consigue mayoría, se vota. A partir de ese momento, lo que los concilios atan en la tierra, queda atado para siempre en el cielo; lo que Dios quizá todavía no había acabado de pensar, o no nos había querido revelar todavía, pasa a ser pensado por Dios para toda la eternidad, transcrito en los anales celestes de la Verdad del Mundo, y revelado a la Tierra por vía de ese Concilio. Así los concilios van haciendo poco a poco la Verdad. No importa el tema: *de omni re scibili*, cualquier cosa. La prevalencia de los concilios sobre la verdad ha sido total. Creamos verdad, la hacemos, la decidimos, después de debatir imperialmente sobre lo que nos interesa como Iglesia.

Con el desarrollo de los concilios, el *corpus theologicum* y doctrinal fue creciendo hasta hacerse inabarcable. La Iglesia católica –el sector luterano se libró gracias a la protesta de Lutero– llegó a gozar de uno de los cuerpos doctrinales mayores del mundo occidental, prácticamente inabarcable aún tras una larga carrera de estudios, que lógicamente se centró en los estudios filosóficos y teológicos.

Pero la Verdad en cuestión no era una verdad abstracta, como si transcurriera en un mundo paralelo o fuera del mundo. Fue con la Verdad como se realizaron las grandes hazañas de dominación de este mundo. Veamos:

Es claro que Dios es el creador del mundo, y es claro que Jesucristo era, como Hijo de Dios, el dueño de la Tierra a la que descendió. Tras su muerte dejó un sucesor, llamado Pedro, a quien hizo su representante y encargado de las llaves, y a cuya muerte siempre fue elegido otro sucesor. De forma que el Papa del momento era siempre el representante del Jesús, el Hijo del Dueño del mundo.

Con esta sagrada Verdad de fondo se redactó el «Requerimiento» para que los indígenas americanos depusieran espontáneamente la posesión de sus tierras al llegar a conocer esta sagrada Verdad: que la tierra que ancestralmente habitaban no era de ellos, sino del Dios creador que ellos no conocía, y que ahora les hacía el favor de enviarles su representante con algunas reclamaciones jurídicas respecto a su titularidad.

Con aquella Verdad, las tierras del continente fueron confiadas por los Papas a los cristianísimos reyes y reinas de las Coronas de España y de Portugal, como las tierras africanas habían pasado antes a la Corona de Portugal.

Aquella verdad religiosa no era inocua ni gratuita, sino una Verdad que hizo de las Iglesias cristianas, de la raza blanca, de la raza europea, y también del varón, los seres privilegiados de la Tierra. Aquella Verdad, que aun siendo *software* al fin y al cabo, era una poderosísima arma de dominación, que sometió imperios, entronizó razas, destruyó culturas y religiones, justificó esclavitudes, degradó a la mujer.

Un último capítulo que va detrás de toda esta historia, soplando como viento de popa, es la *teología de la misión*, elaborada con toda esta verdad. Como hemos dicho, para algo había fundado Dios mismo personalmente el cristianismo en la Tierra: precisamente para revelar su Verdad, desconocida hasta entonces, y para difundirla por todo el orbe. Los cristianos fuimos los encargados de la difusión. Dios tuvo que esperar a la invención de los grandes medios de transporte transoceánicos medievales, y a nuestra progresiva capacidad de llegada a los lugares más alejados, para ver cómo comenzaba a realizarse esa misión universal.

La misión trataba de dar a conocer la Verdad, lo que conllevaba la implantación de una extensión de la Iglesia cristiana, medio universal de salvación. Con este «medio universal» venían también, como en un inocente caballo de

Troya, la lengua, la cultura, el derecho occidentales. La Verdad fue el fundamento de la apoteosis de los «siglos misioneros cristianos», que llegaron hasta bien entrado el siglo XX, cuando en algún momento los misionólogos expertos llegaron a debatir concretamente la estrategia para efectivizar la posibilidad de convertir todo el mundo para Cristo, que se veía muy cercana. Todo ello gracias a que la Iglesia era la depositaria elegida por Dios de la Verdad de la Salvación.

Quizá no sea exageración decir que el cristianismo, convencido de estar en posesión de la Verdad absoluta, revelada por Dios y manifestada en exclusiva a él, ha sido la religión que ha guardado una relación más estrecha, laboriosa y efectiva con la verdad religiosa. Puede haber sido la religión que con la bandera de la Verdad haya conquistado para la fe más tierras y más pueblos, en aquellos tiempos apoteósicos en los que «en sus cristianísimos reinos no se llegaba a poner el Sol»... Pero aquella apoteosis coincidió con el comienzo de una nueva época, radicalmente diferente, la de la modernidad, que deconstruiría poco a poco, hasta el final, la epistemología clásica.

Por ejemplo, tradicionalmente resultaba evidente para todo el mundo el objetivismo: la *realidad existe, y está fuera del conocimiento*. La verdad consistía, precisamente –en la acepción aristotélica por antonomasia– en la *adecuatio rei et intellectus*: la adecuación entre lo que pensamos y la cosa, la realidad objetiva. Se trata de una concepción de verdad bien gratificante (para lo religioso sobre todo): nos da la seguridad de que lo que pensamos no es una imaginación, sino algo que está en algún lugar, fuera de nosotros; por eso estamos en la verdad. La verdad no es un mero pensamiento, ni una imaginación, o una ilusión; se corresponde con la realidad objetiva.

Pero pronto vino *Kant* y nos hizo comprender que debíamos despertar de ese «sueño dogmático»; las cosas no son como las pensamos, ni sabemos siquiera cómo son, ya que están estructuradas según las «condiciones a priori» del pensamiento, de las que hasta ahora éramos inconscientes. No podemos imaginar las cosas sin tiempo ni espacio, y nos parece algo indubitable que las cosas son espaciotemporales... *Kant* mostró que esa seguridad era un espejismo, y que, por más que nos costase, debíamos salir de ella; debíamos despertar de ese «sueño dogmático»...

Del mismo modo, podríamos decir que debemos despertar del *sueño dogmático-religioso*, porque, sin duda, también este existe; las cosas religiosas eran como eran, como siempre habían sido, como siempre nos habían dicho que eran, y no podían dejar de ser así; todo lo religioso parecía dogmático. Aceptar «despertar del sueño dogmático religioso» ha sido mucho más difícil. Muchas personas, de hecho, no han llegado siquiera aceptarlo, acabando por vivir sus vidas en un paralelismo de dos epistemologías paralelas, la de la razón profana y la de la razón religiosa, una especie de esquizofrenia, con no poco sufrimiento.

Hay una imagen sencilla que se ha hecho célebre: nuestros conocimientos son como los *mapas*, pero tendemos a considerarlos ya como los *territorios* que representan. Sobre todo en lo religioso. Estamos en oración, enfervorizados quizá, y casi sin darnos cuenta nos sentimos ya como en la presencia de Dios, en medio de su corte celestial... Pero nos es difícil pensar que esa presencia y el imaginario del que viene revestida es solo un mapa, una representación, un interfaz, no la realidad misma. El *territorio* divino nos es totalmente inaccesible, y ningún *mapa* tiene validez objetiva, solo es un servicio subjetivo para el sujeto, válido, con tal de que no se le dé valor de objetividad a lo que es simbólico.

Igualmente, con todas las doctrinas, religiones, teologías, afirmaciones que hacemos en torno a Dios, debemos caer en la cuenta de que no son más que “mapas”, apuntes, sugerencias balbucientes sobre una realidad que nos sobrepasa totalmente... y que nos resulta sencillamente inasequible. ¿Dónde va quedando la “Verdad Absoluta Religiosa” que hasta hacía bien poco nos hacía tan seguros? ¿Será que la modernidad destruye la religión? Ésta fue la respuesta oficial de la Iglesia durante varios siglos, un antimodernismo oficial, pleno y declarado, un vivir de espaldas a la ciencia y a la epistemología moderna. Solo con el Concilio Vaticano II comenzó el deshielo, no todavía la solución del problema.

Veamos, por partes. La crisis de los estudios bíblicos comenzada en el siglo XVII en el mundo alemán protestante –cien años después en el campo católico–, hoy no ofrece ninguna novedad; los catequistas mínimamente preparados la conocen. Pero sabemos que implicó una cantidad inimaginable de *crisis personales de fe*. Clérigos, religiosos, seminaristas,

llenos de fe, de generosidad y de entusiasmo religioso, abandonaron su vida religiosa recién iniciada cuando descubrieron con aquellos estudios racionalistas ilustrados alemanes, que gran parte de lo que habían escuchado sobre Jesús –lo que se venía diciendo de Él desde tiempos inmemoriales– no respondía a la verdad. No nos vayamos muy lejos; no hace todavía 50 años que los católicos, que oían el Evangelio de Jesús, entendían literalmente las palabras dichas por Jesús que el evangelista ponía en su boca; de forma que creer a Jesús consistía en creer lo que Él literalmente nos había dejado dicho de parte del Padre: “Yo y el Padre somos una misma cosa”. Y no es verdad que Jesús dijera eso nunca, ni que lo pensara. Hoy sabemos que no hay en la Biblia nada «directamente dictado» por Dios. ¿Dónde está la *Verdad Absoluta* que nos acompañó en todas nuestras misiones? Hace poco más de 50 años de aquel otro famoso libro *Y la Biblia tenía razón*, que con pruebas supuestamente científicas venía a demostrar que el relato bíblico es literalmente histórico... Era la lucha desesperada de la epistemología mítica bíblica tradicional, ante los embates de la epistemología moderna.

El *Antiguo Testamento* lleva muchos más años siendo objeto de un estudio detallista y minucioso. Hoy sabemos de dónde viene casi cada una de las historias que lo componen. No ha salido muy bien parado: muchas de sus leyendas y tradiciones vienen de pueblos ajenos, del Levante; textos hoy suyos fueron primero babilónicos, sumerios, arcádicos, de Ugarit... de cualquier parte del medio Oriente.

Pensábamos que la Biblia, como *Verdad* dictada y finalmente captada y registrada, había venido directamente del Dios del cielo; después hemos sabido que sí, que muchas verdades nos han venido de Él, pero *pasando por otros pueblos* a los que tuvo el capricho de manifestárselas primero. Mucho de lo que el pueblo de la Biblia aprendió de Dios, le llegó por tradiciones y textos recibidos por otros pueblos... Hoy nos puede parecer, incluso, un detalle de macroecumenismo, de elegancia, de gran estilo por parte de Dios, pero no podemos olvidar que cuando comenzamos a descubrirlo fue una fuente continua de sorpresas y decepciones.

Los últimos desafíos a la verdad bíblica vienen del llamado nuevo *paradigma arqueológico bíblico*. Como su nombre lo indica, se trata de

una escuela nueva arqueológica que renuncia a ser «arqueología bíblica», aquella que se hacía «con la Biblia en una mano y la piqueta en la otra», y que se proponía expresamente demostrar la verdad de la Biblia. La arqueología actual, de nuevo paradigma, ya no busca justificar la Biblia, sino –curiosamente– descubrir la verdad, caiga lo que caiga. Y sí, han caído cosas inimaginables: los Patriarcas, los israelitas en Egipto, el paso del Mar Rojo (y con él la Pascua), el paso por el desierto, Moisés y el monte Sinaí (y con ello la Alianza y los diez mandamientos...), siguiendo por David y Salomón, de quien, aunque fuera tan famoso que hasta la Reina de Saba vino a oír su sabiduría desde los confines del mundo, no aparece su nombre en ningún documento extrabíblico, absolutamente en ninguno. No seguiremos citando las sorpresas del nuevo paradigma arqueológico-bíblico, para no desanimar a nadie su lectura obligatoria (en eatwot.net/VOICES hay un número monográfico amplio sobre el tema, muy accesible y completo).

La *antropología religiosa* también nos ha llevado poco a poco a un cambio de mentalidad. Milenariamente estuvimos pensando el mundo religioso como un segundo piso paralelo que, en momentos determinados, irrumpía en el nuestro introduciendo algún don, como podía ser la revelación de la verdad. Esta revelación ocurría en un momento sobrenatural incontrolable, allí donde los dioses lo quisieran. La antropología nos descubrió que la referencia a una revelación divina es un mecanismo natural de nuestro desarrollo religioso bioevolutivo. Desde el principio este primate ha necesitado «poner su vida en contextos mentales y espirituales más amplios» (Karen Armstrong); su búsqueda y la construcción de la verdad son dos aspectos de un mismo proceso evolutivo. Por eso, todas las religiones son manifestaciones distintas, peculiares, condicionadas por su contexto, de los distintos desarrollos de cada pueblo, todos respetables, todos distintos, muy distintos, y, a la vez, todos en el fondo paralelos.

Una novedad destacable es la excepción de las “religiones” que no se han enrumbado por el mundo de la Verdad, ni de las doctrinas. Gandhi reconoce que el hinduismo no tiene ningún credo oficial, ningún dogma obligatorio, ninguna doctrina distintiva que deba marcar la vida de los discípulos... Esta característica “a-doctrinal” del hinduismo es un gran desafío para las demás religiones, y en concre-

to para el cristianismo, que debido a su herencia griega y a su pasado imperial, ha hecho de la doctrina, del credo, del dogma... una de sus dimensiones esenciales. La afirmación integral de la doctrina, de todos sus artículos, y la negación de las herejías, era más importante y decisivo que la fe y el amor. Hoy, con la nueva epistemología, el hinduismo se ve confirmado en su tarea de acompañar al ser humano por los derroteros de su humanización, dejándole en libertad para buscar, con la simple razón, las explicaciones que necesite, mientras el cristianismo se ve abocado a la necesidad de pedir disculpas por el excesivo celo teórico, por el acento intelectual, doctrinario, teológico, dialéctico, polemizador, buscador de criptoherejías, que lo han apartado gravemente de ser una religión del amor y de la libertad ante el Misterio que está más allá de todas las verdades. Todavía hoy, en su propia página web, la Congregación para la Doctrina de la Fe, sin ningún rubor, reivindica su nombre original de «Sagrada Congregación de la Romana y Universal Inquisición», fundada por Pablo II en 1542, la más antigua de las nueve congregaciones del Vaticano. Y estamos en 2018.

El concepto renovado de religión se vuelve a centrar hoy día en la espiritualidad, y todos los demás componentes son complementos no estructuralmente esenciales; lo único esencial es la espiritualidad. Todos los pueblos han percibido, intuido, sintonizado, buscado... el Misterio. Cada uno lo ha explicado a su manera, con sus categorías culturales, sus filosofías, sus prejuicios y defectos... y también con ello han rasgado muchas veces, lamentablemente, la unidad de sus familias espirituales... Solo el quehacer espiritual era, es, la esencia de la religión. Todo lo demás son todavía rasgos arrastrados de estadios inferiores, que no necesitan siquiera resolverse, sino simplemente ser abandonados. Por no hablar sino dentro del cristianismo, ¿no bastan 500 años para tirar por la borda ya debates que nos han separado inútilmente durante medio milenio contra toda razón y todo amor entre católicos y protestantes? ¿Todavía tiene sentido debatir sobre la *Sola Scriptura*, la *Sola Gratia*, el *Solus Christus*, la *Sola Fides* ¿Hasta cuándo?

Nos basta hasta aquí el recorrido esquemático que acabamos de hacer en la deconstrucción de aquellas seguridades que hasta el siglo XVII tuvimos sobre la verdad y el cristianismo. Estamos ante la nueva epistemología, qui-

zá la «última conversión» que tendrá que afrontar el cristianismo, donde, todavía son muchos más los que no se han enterado de esta deconstrucción epistemológica, y siguen como si no hubiera pasado nada, tanto en el catolicismo como en el protestantismo –no digamos en el islam–. Decía Jung que los cambios religiosos, por su propia naturaleza, son de los más lentos; en muchos sentidos, en religión solo avanzamos “de funeral en funeral”... Es cierto que la única pedagogía que las religiones no han ensayado nunca ha sido la pedagogía de los cambios, especialmente la de los cambios culturales rápidos. No tenemos ninguna experiencia, y al Vaticano, por ejemplo, ni le ha pasado por la cabeza que tan importante como “una Iglesia en salida” lo es “una Iglesia con otra epistemología”. Y eso que estamos con esta maravilla que se llama Papa Francisco... Y ya sabemos, mientras no cambiemos de urgencias, el Titanic se sigue hundiendo.

Pero quienes, aun entre dificultades, hemos intuido la necesidad perentoria de una deconstrucción, –aun a riesgo de ser incomprendidos, de ser considerados “ateos” en el sentido negativo de la palabra (porque tiene también un sentido positivo)–, estamos intentando captar el abismal cambio cultural de estos cincuenta últimos años, y las muchas reformas que habrían de ser puestas en marcha. Sabemos que pueden parecer locuras a quienes nos las escuchen o las lean desde los viejos paradigmas, pero quisiéramos ofrecer un

gesto sonriente y cariñoso, lleno de fraternidad, asegurándoles que estamos en el mismo camino, que no hemos renunciado a nada, que, simplemente, pensamos que el viejo cristianismo se está acabando –o ya se acabó en algunas latitudes–, y que creemos que continúa por aquí, por estos nuevos caminos que muchos buscamos, y que agradeceríamos cualquier crítica a quienes quisieran aportarnos fraternalmente su luz.

Este número de *Spiritus*, *En búsqueda de la verdad*, como reza su título, se plantea cuestiones capitales, difíciles, urgentes... de nuestra sociedad actual posmoderna. La confrontación de las religiones, y del cristianismo en concreto, con la “nueva epistemología” surgida de la modernidad, implica un cambio tan radical, que mientras las religiones no lo afronten, están condenadas a continuar en trance de desaparición. Seguirán en el mundo de siempre, el mundo del Titanic que se hunde. Pero de aquí a poco tiempo, solo quedarán en pie las nuevas realizaciones espirituales que cuenten con una nueva epistemología, la única posible hoy día, esa que ya está en la calle, en la sociedad civil, en el hombre y la mujer modernos.

Entre el cristianismo y la verdad, los desafíos son realmente grandes; pero hay uno que para la Iglesia es el decisivo: afrontar la última conversión, la conversión epistemológica. **R**

TAMBIÉN YAVÉ BAJO EL NUEVO PARADIGMA ARQUEOLÓGICO-BÍBLICO

A propósito del libro de Thomas Römer, *L'Invention de Dieu*

<http://servicioskoinonia.org/relat/444.htm>

Resumen:

El llamado «nuevo paradigma arqueológico bíblico» verá consolidado el aprecio que le tengan la teología y las ciencias de la religión en la medida en que sus descubrimientos se vayan aplicando a los principales temas bíblicos, histórico-religiosos y teológicos. Una de estas aplicaciones es la que acaba de darse en un modo significativo con la publicación del libro de Thomas Römer, *L'invention de Dieu*, que viene a ser en este momento el mejor resumen de los hallazgos –y cuestionamientos– que la nueva arqueología puede aportarnos hoy acerca del Dios bíblico.

En un primer momento, este artículo resume las novedades más destacadas de la nueva visión sobre el Dios bíblico desde la perspectiva de la nueva arqueología, tal como aparecen en el libro de Römer, y en un segundo momento trata de poner de relieve algunas consecuencias y sugerencias, tanto en el plano teórico cuanto en el práctico-pedagógico. [Nota de Ed.: Se suprime en esta edición el Abstract y el Keywords, que están presentes en el texto original].

Un «libro de arqueología», sobre Dios

Motiva este estudio la buena noticia producida en el mundo teológico y bíblico por la publicación del libro de Thomas RÖMER *L'invention de Dieu*[1]. Hace más o menos una década se dio a conocer una nueva generación de arqueólogos que asumieron el ejercicio de su disciplina con planteamientos nuevos respecto a la clásica y tradicional «arqueología bíblica». Su «nuevo paradigma arqueológico-bíblico», como se le conoce, está llamado a provocar, con el tiempo, una nueva interpretación tanto de la Biblia en su conjunto, como de muchos aspectos teológicos e ideológicos del judaísmo, del Estado de Israel[2], del cristianismo, de los monoteísmos, incluyendo el islam, en cuanto miembro de la familia abrahámica. El libro en mención tal vez puede ser considerado en este momento como el mejor exponente de esta nueva visión de «*A origem de Javé*»[3], a partir principalmente de esas noticias «desenterradas»[4] por el nuevo paradigma arqueológico.

[1] Seuil, Paris, marzo de 2014, 332 páginas. Existe traducción al inglés: *The Invention of God*, Harvard College, 2015. Traducción al portugués: *A história de Javé*, Paulus, São Paulo, 2016. Nosotros manejamos la edición original francesa, que es la que citaremos. La traducción de las citas es nuestra.

Si bien no es un libro «de arqueología» en sentido estricto, sí lo es en el sentido amplio, en cuanto que podemos decir que trata de presentarnos precisamente el balance de las repercusiones que para la imagen de Dios tienen los hallazgos de la nueva arqueología.

Como dice Römer, «la arqueología de Oriente Próximo (Levant) ha hecho enormes progresos

[2] El desafío de esta nueva arqueología (antes llamada bíblica) no afecta ahora solo a las religiones, sino también al Estado de Israel y al Pueblo judío. No pocas certezas de la historia del pueblo y de la cultura judía se tambalean ante los nuevos descubrimientos de esta nueva arqueología. Cfr a título de ejemplo los libros de Shlomo SAND, entre otros, *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, 2008 (traducción española: *La invención del pueblo judío*, Akal, Madrid 2011, 350 pp; traducción al inglés: *The Invention of the Jewish People*, Verso, London-NewYork 2009).

[3] Es de notar el cambio de título de la traducción brasileña: *A origem de Javé*. Aunque los cambios de título en las traducciones de los libros suelen ser problemáticos, hay que reconocer que este nuevo título describe perfectamente el contenido del libro.

[4] El adjetivo hace alusión al título de la obra más famosa de este «nuevo paradigma arqueológico», *La Biblia desenterrada*. Una nueva visión arqueológica del Antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados, Siglo XXI Editores, Madrid 2003, pp 312, de Israel FINKELSTEIN y Neil Asher SILBERMANN

en estos cincuenta años últimos; sobre todo, se ha emancipado del yugo de un ambiente bíblico conservador que quería que la 'arqueología bíblica' probara que la Biblia dice la verdad. La arqueología en Israel/Palestina, tal como es ejercida por una nueva generación de investigadores como Israel Finkelstein, Oded Lipschits, Aren Maier y muchos otros, insiste sobre la autonomía de la arqueología, que no aceptaría ser una disciplina auxiliar movilizadora para legitimar tal o cual opción religiosa o política. Gracias a la arqueología disponemos hoy día de un número importante de inscripciones y otros documentos escritos, así como de testimonios iconográficos (sellos, estatuas, óstraca, etc.) que son de gran importancia para el historiador» [*L'invention de Dieu*, p. 23-24] [5]. Tras estas décadas de nueva arqueología, se hacía necesario ya hacer una reevaluación de todo el conjunto del estado de las investigaciones, y es lo que creemos que el libro de Römer consigue hacer exitosamente respecto a uno de los temas bíblicos más importantes, precisamente el tema de «Dios», que en nuestro caso se llama «Yavé».

Aunque no se trata tampoco de un libro de «teología» –en el sentido habitual de la palabra, como reflexión sobre Dios (teología)–, el libro implica precisamente un fuerte desafío para toda aquella reflexión «teológica» que se ha elaborado tradicionalmente partiendo de datos muy diferentes –y hasta contrarios!– a los que hoy nos revela esta arqueología de nuevo paradigma.

Principales novedades

Queremos en primer lugar informar al lector sucintamente sobre las principales novedades que esta nueva visión de Yavé nos ofrece. No son pocas, y chocan con lo que el creyente de base, judío o cristiano, o un lector cualquiera de la Biblia, cree saber. Según la opinión común, en la Biblia aparece claramente la imagen de Dios, concretamente de Yavé, presente ya desde la Creación, proyectando la elección de un Pueblo escogido, acompañándole en sus aventuras históricas y revelándole claramente su identidad y su voluntad.

[5] Para aligerar las notas a pie de página, incluiremos en el cuerpo principal del texto del artículo las referencias escuetas de las páginas cuando se trate de *L'invention de Dieu* –en su edición original en francés–.

[6] El lector podrá confirmar y desarrollar matizadamente cada uno de estos puntos sobre el libro de Römer.

Leída la Biblia a la luz que la nueva arqueología arroja sobre los textos, la imagen que aparece de Yavé es bien distinta, veamos:[6]

- En cuanto a su **origen geográfico**, Yavé no parece ser israelita. No es autóctono. El texto bíblico le atribuye varios orígenes: de Madián ciertamente, pero también del Sinaí, de Seir, de Temán, del monte Farán, Meribat... «Viene del Sur»[7], de las estepas, de las regiones áridas [68-70], de fuera de Israel y de Judá en todo caso [57, 141-142].

En el Próximo Oriente (Levante) hay muchos dioses compartidos, que son venerados en lugares diferentes y distantes. Este es también el caso de Yavé, que antes de ser dios de Israel ya lo ha sido de otros pueblos, y que a lo largo del tiempo será venerado también fuera de Israel y de Judá [141].

- Aunque uno de los relatos del Génesis nos lo haga presente ya en el momento de la Creación, según otras tradiciones **en el origen de Israel** no está presente Yavé; será más tarde cuando se producirá el «encuentro» del pueblo con Yavé. En Egipto, según una de las tradiciones. Yavé no está con el pueblo desde el principio, llega más tarde. «*El origen 'extranjero' de Yavé queda reflejado en el hecho de que según el capítulo 3 del libro del Éxodo, se manifiesta a Moisés cuando éste se encuentra en el país de Madián, al servicio de su yerno, un sacerdote del lugar. De ahí la idea de que Yavé habría sido venerado primero en el país de Madián y probablemente también en el país de Edom. Nuestra investigación ha encontrado indicios según los cuales Yavé habría sido primero un dios tutelar de los edomitas antes de venirlo a ser de Israel*» [325-326].

- Tampoco en Jerusalén fue Yavé la **primera divinidad**[8]. Parece que David lleva el culto de Yavé a Jerusalén [26, 110-113], donde durante los primeros tiempos convive con la divinidad anterior [171, 168], una divinidad

[7] Cuatro textos poéticos de la Biblia hebrea afirman el origen 'sudista' de Yavé: Dt 33,2 (Dios viene del Sinaí, del Seir; Jue 5,4-5, Sal 68 y Hab 3,3. *L'invention*, 57-61.

[8] «Como ya lo hemos destacado, incluso en Jerusalén, Yavé no ha sido venerado en solitario. Según nuestra investigación, en los primeros tiempos, sin duda, ha cohabitado en el templo con una divinidad solar, a la que quizá se hallaba subordinado». *L'invention*, 167.

[9] «Es un dios de la guerra y un dios de la tormenta. Se comprende entonces fácilmente que esta divinidad haya sido venerada por tribus de las regiones áridas, en conflictos militares con otros grupos o con el poder egipcio». *L'invention*, 67.

de tipo solar, a la que más tarde irá desplazando poco a poco y de la que irá asumiendo sus atributos [171].

- Yavé no parece haber sido percibido con una identidad fija a lo largo del tiempo... Originalmente parece haber sido tenido como un Dios guerrero, un Dios de la guerra, que protege a los suyos (Jue 5, Sal 68, Hab 3). También como un Dios de la tormenta[9], sin olvidar su absorción de los caracteres de la divinidad solar[10].

Yavé Sebaot (Dios de los ejércitos) [175-178], en un largo recorrido histórico, «fue absorbiendo las funciones del dios solar, y combinó las funciones de dos tipos de dioses, El y Baal» [185, 261].

- El descubrimiento del sitio arqueológico de Ugarit-Ras Shamra en 1929 ofreció en sus tablillas de cerámica un gran conjunto de literatura mitológica sobre **los dioses**, los mismos que menciona la Biblia[11]. Hoy sabemos que Yavé ha sido percibido, imaginado y cultuado de diferentes maneras, incluso se duda si el culto oficial real a Yavé era idéntico en Israel (Norte) y en Judá. Muchos especialistas, en efecto, piensan que el culto de Yavé en Judá era muy distinto: «el Yavé de Israel habría sido venerado más bien sobre el modelo de Baal, o sea, como una divinidad de la tormenta y de la fertilidad, mientras que en el Sur habría integrado los rasgos solares de la antigua divinidad tutelar de Jerusa-lén» [142; también 154]. Por otra parte, durante siglos, Yavé no es uno, sino muchos: Yavé de Temán, Yavé de Siquém, Yavé de Farán, Yavé de Samaría, Javé de Jerusalén, Yavé de Hebrón, Yavé de Bethel... [141-142].

En el territorio de Judá había una diversidad de santuarios, sobre todo en los «lugares

[10] «Sin duda, Yavé ha tomado sobre sí los rasgos y funciones del dios solar con el cual ha en Jerusalén. La importancia del culto solar en Jerusalén se puede explicar, entre otras razones, por la influencia egipcia. La transferencia de los rasgos solares sobre Yavé aparece en los nombres propios teofóricos, en la iconografía y en las descripciones de las teofanías». L'invention, 171.

[11] «Los textos ugaríticos de final del segundo milenio describen a Baal con funciones y títulos que son aplicados a Yavé en los textos bíblicos, lo que confirma la idea de que el dios de Israel es, desde el punto de vista de la historia de las religiones, un dios de la tormenta como lo es Baal-Hadad, el dios que provoca el rayo y el trueno», Thomas RÖMER, Les cornes de Moïse. Faire entrer la Bible dans l'histoire, Collège de France/Fayard, Paris 2009, p. 33.

altos», santuarios a cielo abierto, que la mayor parte de las veces eran yavistas [166-167]. Será ya sólo a partir del tiempo de Josías [253-276] que se comenzará a reclamar la unidad de Yavé, lo que en principio será sólo una monolatría, una unidad del culto y una centralización localizada del mismo, no un verdadero monoteísmo.

- El **aniconismo** (prohibición de imágenes) tan característico de Yavé en la (presentación final de la) Biblia, no parece responder a la realidad de los hechos históricos; parece ser un desarrollo tardío. Durante la primera mitad del primer milenio antes de nuestra era Yavé parece haber sido representado icónicamente: parece que ha habido estatua de Yavé en muchos santuarios yavistas[12], y también en el templo de Jerusalén[13]. «La prohibición de las imágenes en el Decálogo no es una prescripción antigua, sino una idea formulada, como muy pronto, en el siglo VI a.e.c., movida por la preocupación (teológica) de distinguir a Yavé de las divinidades vecinas. En efecto, esta distinción está en la Biblia, pero es el final de un largo proceso, no un dato presente desde el principio» [14].

- Esas estatuas han sido antropomorfas, pero no sólo. Hoy ya no ofrece dudas el hecho de que Yavé ha sido venerado en Israel, en Betel y más tarde sin duda también en Dan, siendo **representado en forma bovina** (toro joven, becerro), a la manera de Baal en Ugarit [146, 153, 162, 187], y se ha atribuido a este dios la liberación de Egipto, tradición que parece haber surgido primeramente en el reino del Norte[15]. Según los testimonios bíblicos, la veneración de Yavé ha sido materializada en Israel sobre todo en estatuas bovinas» [187].

[12] Les cornes de Moïse, p. 44.

[13] L'invention, 194. Les cornes, 44.

[14] Les cornes, ib.

[15] L'invention, 146. Ver también: KAEFER, Ademar, The Exodus as a Tradition from Northern Israel under the leadership of «Él» and «Yahwéh» in the form of a yung bull, in VOICES XXXVIII, 2015/3-4 (December 2015) 123-142. Traducción española: El éxodo como tradición de Israel Norte bajo la conducción de El y Yavé como un becerro, ibid. p. 143-164.

[16] «...Este protocapitalismo provoca la pauperización de las capas más modestas de la sociedad. Profetas como Oseas y Amós denuncian esto. Oseas polemiza con las 'vacas' de Samaría y de Betel, lo que significa que la divinidad tutelar de Israel fue venerada allí bajo la forma bovina. Es posible que, bajo Jeroboam II, ciertas tradiciones bíblicas como la historia de Jacob, que se convierte en el ancestro de Israel, o incluso la tradición de la salida de Egipto, han sido escritas por primera vez en el santuario de Betel», L'invention 29.

Por lo demás era ésta una forma de representación divina común en el Levante. «La veneración de un toro en la capital del reino de Israel, Samaría, está testimoniada por el libro de Oseas» [145]. Tal vez el relato de 1Re 12 explica que había otro toro en el santuario de Betel [ib.]. Las «vacas de Yavé» de Oseas (4,1) se refieren también a ello[16].

- Un indicio directo de una **estatua antropomorfa** de Yavé viene dado por la historia de la vocación del joven Samuel como profeta de Yavé en el santuario de Silo, relatada en el capítulo segundo del primer libro de Samuel. Parece probable que el texto hebreo ha sido alterado deliberadamente; según parece, los masoretas querían evitar toda alusión a una estatua divina... [162-163].

- «Aunque los redactores bíblicos critiquen a los reyes que favorecieron la veneración de **Asherá**, no cabe duda de que a finales del siglo VII a.e.c. este culto jugaba un papel importante. Asherá era asociada a Yavé, quizá incluso en el templo de Jerusalén, por medio de una estatua colocada al lado de la suya» [225]. Durante mucho tiempo de la historia de Israel y Judá, Yavé no ha sido tenido por un Dios celibatario, como finalmente la Biblia nos lo ha presentado, recogiendo solamente su imagen de los últimos tiempos, y queriendo retroproyectarla hasta abarcar toda su historia. En realidad, es solamente con el reino de Josías que Yavé se encuentra solo, sin su consorte Asherá [228]. 2Re 22,6 cuenta cómo Josías sacó la estatua de Asherá del templo, la llevó fuera de la ciudad, al Cedrón, y allí la quemó hasta convertirla en polvo. «La eliminación de la estatua de la diosa se enmarca en el objetivo monolátrico de la reforma de

[17] Esta nueva visión de los patriarcas modifica nuestra visión de “el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob”... Yavé de ser el Dios que decidió formarse un pueblo de las entrañas de Abraham... Igualmente, la nueva arqueología piensa que no hubo éxodo o salida de Egipto ni travesía por el desierto... con lo que, como consecuencia, también cambia la imagen de Yavé como “el Dios liberador de la esclavitud de Egipto”.

[18] «Se puede observar que los relatos que narran las conquistas en detalle se sitúan todas en el territorio de Benjamín. Podría tratarse entonces de una legitimación de las conquistas de Josías por medio de un relato que se presenta como narrando los orígenes de la posesión del país presentando el apoyo de Yavé, a la manera del apoyo de los dioses asirios a favor de los reyes del Imperio. En efecto, Josué, cuya historicidad no es nada segura, es un Josías apenas disimulado, y el hecho de que conquista todos los territorios prometidos por Yavé muestra la superioridad del dios de Israel sobre los otros dioses». L'invention, 275.

Josías» [265-274]. Los redactores de la escuela deuteronomista se han esforzado por separar a Yavé de su consorte Asherá [216].

- A la altura de todo lo que en los últimos años ha mostrado y evidenciado la nueva arqueología, hoy ya no ofrece ninguna duda que los **Patriarcas** son fundamentalmente tradiciones elaboradas para forjar una identidad, para dar unidad familiar a las tribus, así como para establecer y ordenar o jerarquizar las relaciones de Israel con los pueblos vecinos; a todos ellos se les da un puesto dentro de la gran familia abrahámica [17].

Mención aparte merece la **conquista** de la tierra prometida (Jos 1-12), que actualmente es remitida, sin ninguna duda, al campo de la construcción teológica, de manos de los escribas del tiempo de Josías, interesados en manifestar la legitimidad del dominio de este rey sobre aquellos lugares, a la vez que proyectando hacia un pasado imaginario la imagen de un «Reino unido» que daba base y justificación a las pretensión de Josías de unir y anexionar el territorio correspondiente[18]. Los israelitas no realizaron ninguna conquista, porque, de hecho, ellos no vinieron de fuera; lo suyo no fue una invasión de su propia tierra; porque son población autóctona, estaban allí. «La distinción entre israelitas y cananeos no es una oposición étnica real, sino una construcción ideológica al servicio de una ideología segregacionista» [25].

Por otra parte, la idea de que antes de la monarquía, Israel habría estado constituida por doce tribus es «una invención de los autores bíblicos de las épocas persa y helenista, durante las cuales esta idea jugó un papel importante para afirmar la unidad religiosa de Judea, Samaría y Galilea» [26] [19].

- La historia que narra la Biblia, sobre todo la historia más lejana, no es la historia real sucedida. No hace falta irse con los **«minimalistas»** [20] al extremo de pensar que nada en la Biblia es histórico; pero mucho

[19] Afortunadamente, la deconstrucción de la conquista bíblica de la tierra prometida libra a Yavé de una página supuestamente histórica que en los tiempos modernos no le habría hecho mucho favor, ya que la imagen tribal, etnocéntrica, y por momentos genocida –con verdaderos «crímenes de guerra» en una «guerra de invasión» por demás injusta– le privaría actualmente de credibilidad.

[20] Les cornes, 50.

menos cabe hoy día la posibilidad de optar ingenuamente por una interpretación fundamentalista, que otorga verdad literal a todo lo que la Biblia cuenta.

Y esto que decimos de la historia bíblica general, también vale concretamente para la historia de Yavé que la Biblia narra: muchas de las cosas que la Biblia nos dice de Yavé no fueron así, o no lo fueron desde el principio, o no lo fueron en la magnitud, extensión local y significación que la Biblia les atribuye. También lo que se dice de Yavé, incluidas las omisiones –lo que no se dice–, y hasta lo que se ha modificado en el texto, o incluso lo que ha sido positivamente eliminado del texto en revisiones posteriores, también eso es construcción teológica, elaboración literaria con una intención religiosa, y casi siempre, también política.

- No es cierta históricamente hablando la idea de que el **monoteísmo**, tan esencialmente asociado a Yavé, habría estado presente en el desarrollo religioso de Israel desde el primer momento, precisamente como uno de los rasgos característicos del Dios de la Biblia... Basta leerla con atención para ver los muchos trechos en los que manifiesta claramente la idea de la existencia de otros dioses tutelares de otros pueblos, a los que reconoce el mismo derecho de veneración que reconoce a Yavé. Römer resume así: «Yavé se convierte definitivamente en la divinidad más importante de Israel con el golpe de estado de Jehú. Yavé ha sido venerado en el Norte sobre todo como un baal, es decir, como un dios de la tormenta que recuerda al dios Baal de Ugarit[21]. No ha sido el único Dios venerado en Israel; tal vez ha estado un tiempo subordinado al dios El (sobre todo en el santuario de Betel)» [163].

No se puede hablar de monoteísmo sino a partir de la época persa[22]. Este monoteísmo no es una característica esencial de Dios desvelada desde el principio, sino un desarrollo muy tardío, en respuesta a un

[21] «El salmo 29 –probablemente norteño, aunque ha sufrido una revisión en el sur–, describe claramente a Yavé como un dios de la tormenta que calma las aguas, como el Baal de Ugarit. Afirma la potencia de Yavé comparándolo a un toro joven, sobre las aguas y la naturaleza. Tal himno hubiera podido ser aplicado a Baal sin problema ninguno en Ugarit». *L'invention*, 154-155.

[22] «El 'monoteísmo bíblico' no aparece claramente hasta la época persa, integrando aun así una cierta dosis de politeísmo (textos que aceptan la existencia de otros dioses, que no son censurados)». *Les cornes*, 44.

contexto histórico muy preciso, producto en cierto modo de un avatar político- histórico... Por otra parte, la imposición del monoteísmo no fue algo aceptado sin resistencia, ni logró imponerse completamente [23].

- Los avances de la nueva arqueología hablan de **otros** temas que parecen también plausibles, aunque quizá necesiten más tiempo para que se pueda dirimir más claramente su veracidad y su alcance. Nos referimos al tema de los sacrificios humanos [181-185], sacrificios de niños concretamente [181], a la prostitución sagrada masculina y femenina en los templos [263], etc. Römer afronta delicadamente el tema en su libro, y a él remitimos nosotros, pues para nuestro objetivo, con lo dicho hasta aquí resulta suficiente.

Reflexiones teológicas

- **El carácter mismo de «invención» o construcción humana**

No cabe duda de que el título del libro de Römer parece provocativo: la «invención de Dios». Pero el autor lo ha puesto conscientemente: *Hablando de 'invención de Dios', no es que nos imaginemos que algunos beduinos se han reunido un día en torno a un oasis para crear su dios... o que, más tarde, algunos escribas hayan forjado todas las piezas de Yavé en cuanto dios tutelar... Hay que comprender esta 'invención' más bien como una construcción progresiva a base de tradiciones sedimentadas cuya historia ha revuelto sus estratos hasta hacerlos emerger en una forma inédita. Cuando se analiza cómo se ha desarrollado el discurso sobre este dios y cómo ha venido a ser el dios único, se puede ver ahí una suerte de 'invención colectiva', siempre en reacción a contextos históricos y sociales precisos.* [14]

Así, es claro que el libro de Römer no pretende sólo proporcionarnos un gran acopio de datos históricos sobre la evolución de Yavé y los demás dioses en el desarrollo bíblico, sino que también viene a sostener la tesis de

[23] «Los documentos que provienen de la colonia militar de Elefantina, entre otros, testimonian todavía en la época persa la veneración del dios de Israel (Yaho) en compañía de otras divinidades, a la manera de las triadas egipcias; es decir, que el monoteísmo y la centralización del culto en Jerusalén lo tenía muy difícil para hacerse aceptar en todos los lugares». *Les cornes*, 54.

que ese desarrollo puede ser calificado o titulado con justicia como una invención o construcción colectiva en reacción a los sucesivos contextos históricos.

Hasta hace relativamente poco tiempo, expresarse así se consideraba religiosamente ilegítimo, como un síntoma de una falta o una pérdida de la fe; esta consideración fue una posición rígida secularmente mantenida.

Después se dio otra posición: la de distinguir la afirmación de fe y la afirmación científica: una cosa sería lo que un autor puede pensar como creyente, y otra lo que puede afirmar en cuanto historiador, o arqueólogo. Hoy día tal vez no necesitamos tanto de esa distinción: lo que creemos en el plano religioso tiene que ser compatible con la verdad de los hechos que la ciencia nos descubre. No se trata de elevar la ciencia a la categoría de dogma incuestionable, pues la misma ciencia se proclama no dogmática y siempre dispuesta a dar la bienvenida a nuevos descubrimientos que nos obliguen a elaborar hipótesis nuevas y hasta contrarias a las actuales; pero sí se trata de acomodar nuestras opciones creyentes a un nuevo modo humano de ser en este mundo marcado radicalmente por una ciencia en avance constante.

• La revisión de los antiguos planteamientos dualistas del concepto de revelación

Este nuevo panorama que la historia y la arqueología nos ofrecen del proceso de elaboración de la Biblia inviabilizan ya definitivamente aquel modo de ver de hecho la Biblia como Palabra de Dios, literalmente dictada por él; los creyentes han profesado una devoción sublime singular hacia este libro cuando vivían en un mundo mental precientífico, en el que todavía les era posible pensar que de alguna manera la Biblia había caído del cielo, que Moisés bajó de la Montaña las tablas de la Ley, que los profetas escuchaban y transcribían los oráculos de Yavé, y que el

[24] La idea de la autoría directa de Dios ha hecho correr, milenariamente, ríos de tinta, tratados enteros sobre Dios como autor, y sobre el «hagiógrafo» como instrumento, la revelación como «dictado» por parte de Dios, la interpretación del texto como palabras directas de Dios. Cfr. A. BARUQ - H. CAZELLES, Los libros inspirados, en A. ROBERT - A. FEUILLET (eds), Introducción a la Biblia, Barcelona 1965, p. 42.

[25] J.M. VIGIL, Teología del pluralismo religioso, Abya Yala, Quito 2005, pág. 89. Accesible en: <https://independent.academia.edu/josemariavigil/Teología-del-Pluralismo-Religioso>

texto de la Biblia era, en el sentido más directo de la palabra, «Palabra de Dios», un libro cuyo «autor» es Dios[24]. Estaba de por medio la visión de un Dios teísta, situado en el cielo, desde donde protagonizaba una larga serie de intervenciones en la historia, cuyo registro constituía precisamente la Biblia. Aquel mundo hace tiempo que se acabó, y la nueva arqueología ha venido a hacerlo si cabe más imposible. Si hemos de seguir creyendo en la dimensión bíblica que tradicionalmente hemos llamado «revelación», habrá de ser desde otros supuestos, y probablemente hasta con otros nombres.

Hace ya años sugerí[25] que la palabra «revelación» (remover el velo, desvelar, revelar) no sólo no es correcta, en cuanto que no se refiere a lo principal de lo que con ella queríamos significar hoy, sino que además nos hace daño, en cuanto que prolonga un imaginario dualista (Dios arriba, nosotros abajo, Dios quitando el velo para que nosotros podamos ver, Dios autor unilateral de la revelación...) y teísta, que nos mantendrá alejados de otras visiones más ajustadas a la realidad concreta de ese proceso de elaboración bíblica que hoy conocemos mejor. Sólo se puede permanecer en el antiguo concepto de «re-revelación» si nos mantenemos alejados de esta información histórica a la que hoy tenemos acceso por el desarrollo de la arqueología y otras ciencias. Y viceversa: quien accede a esta información, no puede ya aceptar aquel mundo mítico de revelaciones, intervenciones celestiales para comunicarnos secretos en palabras mágicas sagradas que contienen la Palabra de Dios.

La evolución de la imagen de Yavé que el libro de Römer presenta es una evolución histórico-cultural normal, como cualquier otra de las registradas en las culturas vecinas, en todo el Levante, o como en cualquier otra parte del mundo, como cualquier otro pueblo de la Antigüedad, cada uno con su idiosincrasia y sus propios condicionamientos contextuales, de todo tipo. Por eso mismo, esa evolución cultural incluirá la convicción de que ese pueblo es diferente, es único, porque su dios tutelar es también único y lo ha elegido únicamente a él... Se trata de una unicidad «normal» en ese tipo de procesos de la historia humana. Son procesos culturales – concretamente religiosos – peculiares en cada caso, aparentemente únicos e irrepetibles, pero con estructuras muy semejantes, comu-

nes dentro de la evolución de la especie humana. A la genialidad y creatividad religiosa de cada cultura, juntan la neurosis religiosa propia de su pueblo: una síntesis con sus propias luces y sombras; algo muy humano.

• **Muchas cosas hermosas** que hemos dicho en el ámbito religioso, no se pueden ya repetir cuando accedemos al conocimiento concreto y detallado de los entresijos históricos y políticos de la vida de un pueblo, que estaban sepultados por la densidad de la historia hasta que la arqueología ha comenzado a desvelárnoslos. Hoy, conociendo la letra pequeña de todo ese desarrollo histórico, y sus imponderables motivaciones y condicionamientos, ya no podemos repetir muchas de aquellas cosas hermosas sin darnos cuenta de que se trata de eso: «cosas hermosas», pensamientos bellos, genialidades estético-religiosas, poesía, metáforas, buenos deseos... de los que como seres humanos tenemos tanta necesidad.

¿Se puede continuar diciendo que todos los pueblos buscaron a Dios, mientras que «nosotros somos el único pueblo al que Dios (¿Yavé?) salió al encuentro»? Después de estudiar los resultados de la nueva arqueología, de la que el libro de Römer nos presenta un buen resumen, ya no se puede seguir diciendo lo mismo. Es conocido el dicho de Schiller, retomado por Hegel, de que la historia del mundo es el juicio del mundo; podríamos decir paralelamente que, la arqueología de la Biblia y de su proceso de formación son también el mejor juicio crítico de la Biblia y de sus contenidos, el mejor juicio crítico del teísmo. La honradez del conocimiento exige reconsiderar las bases arqueológico-bíblicas de cualquier planteamiento teísta. Basta estar bien informado histórica y arqueológicamente para no caer en el teísmo ingenuo, en el fundamentalismo, en la interpretación de textos como escritos o dictados por Dios, o en el exclusivismo religioso, ni siquiera en un monoteísmo determinado.

¿Se puede seguir diciendo que el monoteísmo es el sello de la revelación de Yavé, o la marca registrada esencial de la religión judía? La línea que Römer ha conseguido trazar a base de los factores de su surgimiento y los condicionamientos histórico-políticos que lo rodearon, rebaja mucho el entusiasmo que

hoy pueden suscitar aquellas afirmaciones en el campo concreto de la historia de las religiones. La situación actual es mucho más humilde. Y tenemos ahora por delante muchas cosas nuevas que reflexionar.

Un pensamiento importante: viendo por la arqueología ese desarrollo histórico de la formación de la Biblia, y hablando teísticamente, podríamos decir que «dios salió al encuentro de Israel a través del encuentro de Israel con **otros pueblos**». En efecto, la ciencia nos descubre cómo muchos elementos bíblicos están inspirados, influenciados, o directamente tomados de la vivencia religiosa de otros pueblos, de su literatura religiosa: de Mesopotamia, de Ugarit, Egipto, Asiria, Persia... La «revelación de Dios» exclusiva y monopólica, tal vez no ha existido más que en nuestra mente, no en la realidad, ni siquiera en las páginas de la Biblia cuando las leemos con todo el realismo que la nueva arqueología posibilita. El nuevo concepto de «revelación» –si es que mantuviéramos la palabra–, seguramente ya no podrá mantener fronteras ni exclusividades.

Dice Römer que la mayor parte de la Biblia hebrea puede ser calificada como «**literatura de crisis**»[26]. Los grandes textos, los elementos ideológicos más de fondo, los principales impulsos de redacción, tuvieron lugar en momentos históricos de crisis, no sólo económica o política, sino sobre todo existencial. Momentos en los que el pueblo perdió el sentido del rumbo de su existencia, o en que pareció que su identidad se evaporaba, o en que su Dios había fracasado. Fueron momentos de crisis en los que Israel puso a prueba su genio, su creatividad, las fuerzas más hondas de su existencia, para reinventarse a sí mismo, reinterpretando su historia y creando ante sí un espacio de futuro para su esperanza [27], lo cual es quizá la esencia del hecho religioso.

[26] «La mayor parte de la Biblia hebrea puede ser calificada como 'literatura de crisis', pues el exilio babilónico, aunque no haya afectado sino a una pequeña parte de la población, constituye el fundamento histórico e ideológico de la Biblia y del judaísmo». Les cornes, 64.

[27] En ese tiempo de crisis profunda, sin salida, en el que sentían que hasta su propio Dios había sido derrotado, aquellos desconcertados creyentes... «se escribieron a sí mismos dentro de los relatos que crearon, reivindicando ser los sobrevivientes y los herederos de las promesas: el resto de Israel» (Van HAGEN, Rescuing Religion, How faith can survive its encounter with science, Polibridge Press, Salem, Oregon, USA, 2012, p 19).

¿Por dónde continuaría hoy esa «inspiración» que «en tiempos de crisis» cristalizó en la elaboración de la Biblia? Esa inspiración continuará hoy sin duda en la reflexión religiosa que necesitamos hacer para afrontar y superar una nueva crisis, la actual, que incluye la urgencia de descubrir que Dios es una construcción humana colectiva... y que ahora que la arqueología nos ha hecho perder la ingenuidad sobre el proceso de elaboración de la Biblia, ya no podemos esperar otra palabra de Dios caída del cielo, como durante

más de dos milenios estuvimos pensando. ¿Cómo se transformará esa construcción colectiva de la inspiración divina, ahora que sí sabemos que somos nosotros quienes la construimos? Tendremos que responder entre todos a la pregunta, con los hechos, aunque probablemente será de nuevo con palabras como haremos la nueva construcción con la que recrearemos nuestra identidad y nuestro futuro, y nos reinventaremos a nosotros mismos. **R**

¿QUÉ ESPIRITUALIDAD PROMOVER?: LA AUTOCONCIENCIA, LO AUTOCONCIENCIAL

https://www.espiritualidadpamplona-irunea.org/wp-content/uploads/2019/03/Que_nueva_espiritualidad_promover_3-0-.pdf

La pregunta central con la que hemos sido convocados a este Encuentro de Investigación Internacional reza así:

«¿Cómo promover el cultivo de lo que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad” en las generaciones jóvenes? Un cultivo que tendrá que presentarse y vivirse sin creencias, sin religiones, sin dioses que sean tomados como entidades reales, sino como puros símbolos.

Quiero elaborar mi respuesta centrándola en la parte más nuclear de la pregunta, no tanto en el *cómo* promover, ni en el *qué* (cuál espiritualidad) promover, cuanto en el *qué* (*quid*) promover, o sea, centrarla en qué sería eso que buscamos promovemos, eso que desde hace unos pocos milenios hemos estado llamando tradicionalmente «espiritualidad», y cómo lo podremos entender y expresar en la nueva sociedad en la que estamos entrando.

Sostengo que –aunque seamos cristianos– lo que llamamos espiritualidad no es un plus que los humanos hemos recibido por Jesucristo, o por la «revelación» divina (judeocristiana, expresada en la Biblia), ni tampoco como herencia de los griegos (tres milenios en total), sino algo que nos viene constituyendo desde que somos *homo et mulier sapientes*, es decir, hace unos 200.000 años en nuestro caso; otras espe-

cies del mismo género *homo* probablemente han tenido esa misma calidad, no en concepto de plus, sino como algo constituyente.

PRENOTANDOS

Para comenzar quiero evocar el realismo sincero de Robert Crawford, que reconoce sin empacho que todavía no hay, o no hemos alcanzado, un concepto claro de «religión»[1]. Tenemos una infinidad de conceptos de religión; casi podríamos decir que *tot sententiae quot capita* (tantas opiniones como cabezas), o que, sencillamente, «cada maestrillo tiene su librillo». Muchos de nosotros podemos decir que, en nuestra propia experiencia personal más cercana, no tenemos con quién compartir plenamente ese concepto sin distinciones ni matices. ¿Por qué será que, en este tipo de conceptos como *espiritualidad, religión, religiosidad...* somos todos tan dados tener nuestro propio criterio personal, casi estrictamente individual, a pesar de que se trata de realidades precisamente tan universales? ¿Cómo es posible que nos cueste tanto identificar y describir una realidad que nos constituye y de la que podemos dar un testimonio vivencial y

[1] CRAWFORD, Robert, *What is religion?*, Routledge, London/NewYork, 2002, primer capítulo, donde enumera y comenta dieciocho definiciones clásicas de reli-

directo? Probablemente se deba a que «cada uno habla de la feria como le va en ella», porque dichas realidades son, a la vez que universales, sumamente experienciales y personales.

Esta diversidad de maneras de entender tales conceptos, no sólo se da en un momento de la historia, es decir, sincrónicamente, sino también diacrónicamente, a lo largo de los tiempos. Sería interesante, y muy útil, hacer el ejercicio de evocar las sucesivas maneras de entender la religión y la espiritualidad a lo largo de la historia, incluso aunque fuera limitándonos a una sola religión o confesión religiosa: muchas personas parecen pensar, ingenuamente, que la espiritualidad cristiana, por ejemplo, haya sido en todas partes, y siempre, una, la misma, permanente, invariable al menos en su núcleo... Los estudios históricos muestran, hasta la saciedad, cómo la espiritualidad cristiana –tan reciente como es– ha variado de mil maneras significativas, en función de los contextos sociales, ideas filosóficas, los maestros, corrientes espirituales vecinas... y también de sus intereses y conflictos de poder...

Conscientemente, en este estudio, no queremos partir –si realmente ello es posible– de ninguna escuela ni maestro, incluso de ninguna religión. De entrada, por opción metodológica, situamos nuestro pensamiento fuera de la religión institucional. Nos situaremos en el atalaya de la Macrohistoria [2], en el ágora de la sociedad laica actual, la sociedad del conocimiento libre, que no acepta de entrada ninguna creencia, revelación, dogma ni «argumento de autoridad» que dificulte o impida la búsqueda libre y creativa de la verdad. Queremos hablar desde la mera humanidad laica, con las herramientas del sentido común y con el patrimonio del conocimiento común, evitando expresamente vocablos y conceptos religiosamente contaminados, por más que hayan sido «consagrados» por el uso. Tiene que ser posible encontrar otro lenguaje, y hacer «propuestas desde otros presupuestos».

I. RECONCEPTUACIÓN DE RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD COMO AUTOCONCIENCIA

Preguntándonos cómo presentar al ser humano de hoy y de mañana aquello que «nuestros antepasados» –y nuestra propia tradi-

[2] CHRISTIAN, David, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, University of California Press, Berkeley 2004. UDÍAS, Agustín, *La 'Gran Historia' (Big History) y el Antropoceno: dos nuevos enfoques del pasado y el presente*. «Razón y Fe», 279/1437 (2019) 71-80.

ción– llamaron *religión, espiritualidad...* decimos que lo habremos de hacer efectivamente desde presupuestos nuevos, y por eso mismo con palabras nuevas, no contaminadas, que no incluyan, desapercibidamente los viejos presupuestos.

Por ejemplo: *religión y espiritualidad*. La primera, *religión*, es quizá la palabra más polisémica de las usadas en el campo semántico de lo religioso. Hoy consideramos «religiosas» también a las personas ateas... o incluso a las explícitamente “no afiliadas”[3]. El concepto ha perdido los límites claros que hasta hace bien poco lo definían.

La segunda, *espiritualidad*, lleva en su propia etimología el ADN del dualismo materia/espíritu, del sobre-naturalismo por tanto, de la inmaterialidad o la negación de lo corporal, y del clásicamente emparejado *contemptus mundi*[4]... y todo lo que se le fue adhiriendo desde diversas corrientes filosóficas igualmente dualistas. Aunque esté «consagrada» –hay que reconocerlo, y cuesta mucho desprenderse de ella, incluso simplemente ponerle una albarda adecuada– es difícil utilizarla con propiedad sin tener que limpiarla constantemente. (Tal vez necesitaríamos declarar una moratoria sobre el uso de estas dos palabras, y en general, sobre todo el vocabulario y el bagaje conceptual tradicional en esta materia).

Un lenguaje nuevo

Quisiera romper una lanza en favor de esta voluntad de utilizar un lenguaje totalmente laico, y de reconceptualizar la religión y la espiritualidad antropológicamente, es decir, desde el propio concepto de humanidad.

Lo que tradicionalmente hemos llamado con esas palabras «sagra-das» (separadas, exclusivas), no es sino la propia humanidad, la dimensión más interior y profunda del ser humano. Lo hemos dicho en otras ocasiones: «Humanizar la humanidad», ése es el ser y el quehacer de la religión[5]. No es que seamos humanos que, además, son religiosos o espirituales: en realidad somos simplemente humanos, y ahí está comprendido todo. Lo religioso

[3] Los *non affiliate*, según los llama el PEW Center. El IBGE brasileño los llama, más impropriamente, los *sem religião*.

[4] Cfr DODDS, se pregunta, desconcertado, de donde salió todo aquel *contemptus mundi, desprecio del mundo* en la Antigüedad tardía, en aquella «época de angustia», desprecio que no provenía tampoco del deterioro de las condiciones materiales (que aún no se había producido), ni de los antecedentes intelectuales culturales. Reconoce que no tiene respuesta...

y/o espiritual en nosotros no es nada añadido, claramente diferenciado, ni mucho menos separado: es nuestra misma interioridad profunda, lo más hondo de nuestra humanidad. (¿Qué importa aquí, en nuestro concepto, una religión u otra, o ninguna? Estamos más allá, o quizá mejor, más abajo, más adentro...).

Autoconsciencia

¿Y qué es esa interioridad más profunda del ser humano, considerado lo más propio y específico suyo, lo que le hace ser lo que es y le constituye? Desde la visión actual de las diferentes ciencias, creo que hoy día hay acuerdo, y la respuesta apunta a la «autoconsciencia» [6]. Lo más fundamental y específico del ser humano es su autoconsciencia, el hecho peculiar de ser autoconsciente.

Atención: no estamos echando mano de la filosofía, ni mucho menos introduciéndonos en la metafísica. Al hablar de autoconsciencia no estamos apelando a la presencia en el ser humano de un *espíritu* o alguna identidad semejante contrapuesta al cuerpo... Ni estamos refiriéndonos a una participación del ser humano en un orden superior no natural, sobrenatural...; no necesitamos apelar a esos supuestos para entender lo que la ciencia presenta hoy como la «autocoscienza» del ser humano, no apelamos a una supuesta *espiritualidad* no natural[7]. Mucho menos, que nadie lea esta autoconsciencia de la que aquí hablamos como un trasunto del espiritualismo ni del idealismo, ni de la Autoconsciencia Absoluta o del Espíritu Absoluto hegeliano... Nosotros nos mantenemos estrictamente en el campo del conocimiento científico, interdisciplinar, no filosófico

[5]. J.M.VIGIL, *Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la Humanidad. El papel de la religión en la sociedad futura va a ser netamente espiritual*, Revista «Horizonte», Belo Horizonte, vol. 13, no 37, p. 319-359, janeiro/março 2015, ISSN 2175- 5841. [6] Cfr MORGADO, Ignacio, *La naturaleza de la conciencia*, Revista Pensamiento, vol. 73, no 276 (2017) 515-525. ID, *Cómo percibimos el mundo*. Ariel, Barcelona 2012, pág. 211ss.

[6] Cfr MORGADO, Ignacio, *La naturaleza de la conciencia*, Revista Pensamiento, vol. 73, no 276 (2017) 515-525. ID, *Cómo percibimos el mundo*. Ariel, Barcelona 2012, pág. 211ss.

[7] Esta forma de nombrar y de reconceptualizar, con naturalidad, con realismo, laicamente, estas realidades que tradicionalmente fueron tenidas como sagradas-separadas, como «sobre-naturales», como colocadas en otro piso, es un fenómeno recurrente y creciente que algunos llaman de «naturalización de la espiritualidad». Véase la conferencia de la profesora Camino Cañón «Espiritualidad naturalizada», pronunciada en la Universidad de Navarra el 7 de enero de 2015, en Youtube, que enmarca el fenómeno en un conocido recorrido filosófico de secularización del pensamiento y de la epistemología.

ni metafísico, refiriéndonos a la autoconsciencia que la ciencia actual atribuye al ser humano como un propio esencial, y que la biología moderna considera una «emergencia» de la Vida en su proceso evolutivo[8].

Nos referimos pues a la autoconsciencia del ser humano, con todo «lo autoconsciencial» que la acompaña, es decir, todos los dinamismos incontables que incluye, dispara, alimenta, soporta, goza...; como el amor universal (el Eros que muchas mitologías supusieron-intuyeron como primer motor del mundo...); como la atracción universal de los cuerpos cósmicos[9]; el amor incontenible a la libertad, a la emancipación, a la realización personal y social; la creatividad (la necesidad de idealizar la realidad, incluida nuestra propia realidad); la potencia de la Vida (el *elan vital*, Bergson) y su recreación constante (la *auto-poiesis*, característica de toda la Vida); la curiosidad y la admiración (que Aristóteles afirmaba ser el principio de la filosofía); la nostalgia infinita[10] en las cavernas del corazón; la fruición de la belleza, la búsqueda del bien... la «vida interior» buscada, cultivada, sufrida o gozada en la interioridad...

Todo este conjunto (que nadie podría elencar ni describir adecuadamente) es el ámbito de la autoconsciencia, en el que podemos ubicar todas las actividades, sentimientos, dimensiones, experiencias... que la tradición identificó con nombres concretos (y parciales) como *religión* y *espiritualidad*. El ámbito y la palabra mayor para toda esa realidad es la autoconsciencia humana.

Nuevos significantes para significados más amplios y hondos

Por ello, si ya no tenemos confusión respecto al nuevo contenido del significado al que queremos referirnos, hagamos la experiencia de

[8]Cfr. Andrés MOYA, *¿Es la espiritualidad una dimensión de la biología?*, en la revista electrónica de la Universidad de Comillas, «Tendencias Siglo XXI» (*tendencias21.net*). El autor es presidente de la Sociedad Española de Biología Evolutiva. Hay mucha literatura científica sobre esta temática.

[9]Brian SWIMME, en su bellísima obra *El Universo es un dragón verde. Un relato cósmico de la creación*, Sello Azul, Santiago, Chile 1998, sostiene que «el encanto» que nos hace vibrar por la música, el atardecer, la poesía... no es más que una forma concreta de la atracción universal, que científicamente no sabemos qué misterio encierra (sabemos «medir» la gravedad, pero no sabemos qué «es» esa atracción que formula la Ley Universal de la Gravedad).

[10]Nostalgia que expresó genialmente el famoso dicho de san Agustín: «Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti».

cambiar el significante; no echemos mano ya de nombres ni conceptos tradicionales, de cuya problematicidad estamos tratando precisamente de librarnos. No utilicemos las palabras religiosas tradicionales ya «consagradas». Para referirnos a lo que la ciencia conoce naturalmente como la autoconsciencia, o lo autoconsciencial, echemos mano más bien de palabras bien llanas y laicas, de sentido directo, desprovistas de metáfora –siempre que sea posible–. Por ejemplo: «interioridad»[11], «vida interior»[12], «profundidad»[13]... podrían ser unos excelentes nuevos significantes para referirnos desde un nuevo horizonte epistemológico, descontaminado, a aquello a lo que nuestros ancestros se referían con palabras como espiritualidad, religión, religiosidad...

Efectivamente, creemos que, interdisciplinariamente, puede reconocerse como universalmente aceptado y fuera de discusión, que la peculiaridad y la potencia de la autoconsciencia del ser humano, es la cualidad y el motor principal de las vivencias y experiencias profundas (personales y colectivas) de los humanos; de sus esperanzas, sus búsquedas de explicación y de sentido, sus angustias, su imaginación, sus preguntas profundas y sus intentos de respuesta, su creatividad, sus relatos, sus mitos, sus experiencias de sentido y de transcendencia... en una palabra, su vida interior, o el interior más hondo de su vida, lo que la mueve, lo que la inspira, su inspiración, o su *inspiratividad*... o sea, lo que nuestros ancestros solieron denominar con palabras como espiritualidad, religión, religiosidad, pero enmarcado y contextualizado ahora todo en una perspectiva natural, científica, laica y holística [14], que no contradice aquella visión, sino que simplemente la ahonda, la despatrimonializa[15] y la universaliza, abriéndola a una nueva etapa, tal vez un nuevo grado o estadio de autoconsciencia de nuestra especie.

[11] Esta palabra es escogida últimamente por unos cuantos grupos educativos españoles en torno a la Universidad Lasalle y afines, queriendo encontrar un término ecuménico, inter-religioso, no confesional, simplemente humano... Y lo hacen con un considerable éxito.

[12] Esta expresión tiene mucha raigambre de uso en la tradición cristiana clásica, donde era tomada como un sinónimo elegante de la «vida de la gracia» (la gracia santificante). Pero la expresión «vida interior», bien cercana a la de «interioridad», es susceptible de un uso nuevo, desteologizado, de «espiritualidad naturalizada», en la misma línea de la autoconsciencia.

[13] Cfr. Paul TILLICH, *La dimensión perdida*, Desclée, Bilbao 1970.

[14] Y por supuesto ecuménica, macroecuménica y pos-religional...

Fe, oración, meditación, reflexión, conciencia moral, examen de conciencia, liturgias, celebraciones, ritos, búsqueda de experiencias místicas contemplativas, unitivas, inefables... o de «estados modificados de conciencia»... han constituido tradicionalmente paquetes específicos de acciones o experiencias llamadas religiosas y espirituales. Desde esta visión más amplia a partir de la autoconsciencia, vemos que esas acciones y experiencias pueden ser muchas más, muchas de ellas laicas, o simplemente humanas, profundamente humanas, que nunca antes fueron consideradas «espiritualidad». Nosotros podríamos utilizar también esta palabra, este viejo significante, pero sólo siendo conscientes de que le cambiamos de significado, en cuanto que lo trasponemos hacia un ámbito más amplio y más profundo, más básico, más 'humanamente primero': el de la autoconsciencia. Lo que siempre hemos llamado espiritualidad, hoy sabemos y caemos en la cuenta de que es en realidad una designación reducida y parcial de la misma autoconsciencia del ser humano.

Cantidad/calidad

Siendo en sí misma, como cualidad humana, algo incuantificable, la autoconsciencia del ser humano puede desarrollar en la práctica realizaciones humanas de mayor o de menor calidad. Obviamente, si las necesidades básicas (consecución de alimento, búsqueda de refugio, autodefensa frente a los depredadores, vestido...) acaparan todas las energías y los tiempos del ser humano, la proyección creativa de su autoconsciencia no alcanzará desarrollos valiosos, pudiendo incluso quedar atrofiada. En la medida en que se vaya liberando de la servidumbre de la atención a sus necesidades elementales, podrá atender más profunda y creativamente a la elaboración de sus respuestas de sentido, a sus exploraciones explicativas respecto del mundo que lo rodea, a la introspección de sí mismo, a la fruición de sus experiencias inefables, a la autodotación de herramientas de pensamiento, reflexión, argumentación, creación de belleza, finura interior, sentido moral...

Ya sabemos: las «religiones» son realidades recientes, de hace no más de 4500 años. La au-

[15] O sea, la sustrae del patrimonio de cualquier religión en concreto, incluso del patrimonio de las religiones en su conjunto: la interioridad autoconsciencial no es patrimonio de las religiones, ni mucho menos es patrimonio de una religión concreta, sino que es patrimonio universal de toda la humanidad, y de todo ser hu-

toconsciencia nos acompaña no sabemos desde cuándo, probablemente «desde siempre», es decir, desde antes de la aparición de nuestra especie (las otras especies del género *homo* de las que procedemos ya tenían autoconsciencia, que es algo originariamente humano, propio del género *homo*, no exclusivo de la especie *sapiens*). Las religiones podrían desaparecer, pero la autoconsciencia continuará su marcha evolutiva, inexorablemente, con la evolución de la Vida misma.

Y ahí está toda nuestra historia para demostrarlo: desde la noche de los tiempos, desde la aurora de la autoconsciencia, siempre hemos estado dotados de autoconsciencia, esa nube concienical creciente, evolutiva, esa especie de biosfera antrópica, noosfera a la vez interior y exterior que nos ha mantenido en comunicación, y nos ha llevado a agruparnos en clanes, en tribus, comunidades, aldeas, ciudades, Estados, civilizaciones, culturas, religiones... En cada época y período histórico, nuestra autoconsciencia ha tenido unas u otras características, ha producido diferentes y superdiversas creaciones, explicaciones, sentidos, mitos, creencias... en una enorme biodiversidad también en el ámbito autoconciencial, en nuestra interioridad compartida, y en nuestra interioridad más íntima.

Grecia pagana y «religiosa»

Tradicionalmente la cultura de Occidente reconoce sus orígenes en Grecia, ese milenio largo de la Filosofía Antigua que solemos decir que comenzó con los primeros pensadores de Mileto. Es interesante llamar la atención sobre cómo estudios relativamente recientes insisten en el carácter autoconciencial –«religioso» dicen ellos– de la mayor parte de la llamada Filosofía Antigua, sobre todo en sus últimos siglos. Con nuestra visión ilustrada y analítica hemos mirado la Filosofía de la Antigüedad como una disciplina, un saber especulativo, en un plano teórico abstracto separado de la vida... cuando desde el principio, y de manera creciente, la Filosofía Antigua fue ante todo una respuesta a lo más íntimo de la vida humana, a la autoconsciencia y sus requerimientos, a la pregunta por el sentido, a la angustia de la soledad en medio del cosmos, a la pregunta por nuestra identidad humana, por el sentido de nuestra existencia, por la resolución de las intuiciones de la conciencia moral, la búsqueda de la paz interior... La Filosofía Antigua, uno de los fundamentos más ciertos de la herencia cultural Occidental[16], es la

eclosión autoconciencial («religiosa»)[17] más brillante de este hemisferio cultural humano.

Reconceptualizar

Creemos que reconceptualizar la religión y la espiritualidad a partir de una realidad tan llana, laica y profundamente humana como es la autoconsciencia del ser humano, es un paso necesario para replantear la reflexión sobre estas realidades tan sutiles y tan reacias a dejarse enmarcar en esquemas y categorías. Creemos que esta reconceptualización está ya en curso, hace tiempo, en los muchos autores y grupos que se esfuerzan –nos esforzamos– por recrear el lenguaje, renovar los significantes, y profundizar los significados[18].

Más, al adoptar esta perspectiva laica, antropológica, des-religiosizada, autoconciencial... me parece que hemos dado una respuesta a la pregunta planteada, la del qué [*quid*] promover, no qué (cuál) [*qualis*] espiritualidad promover, ni cómo [*quomodo*] promoverla. Desde esta posición, digo, es claro que ya no se trata tanto de promover lo que se llamaba espiritualidad, ni lo que se llamaba religión, sino la autoconsciencia plena del ser humano actual, en toda su amplitud y biodiversidad religiosa. Que alguien se ciña al servicio de una espiritualidad, probablemente pueda deberse a una visión miope, que le impide captar y vivenciar la profundidad más amplia de su autoconsciencia y de la de los demás. Creemos que de cara a la sociedad futura, sociedad del conocimiento, sociedad emancipada o de cualquier otra forma que la llamemos, estos nuevos presupuestos son mejores para ayudar a los hombres y mujeres de hoy, que aquellos otros que nosotros heredamos hace unas décadas, en torno a «religión y espiritualidad», como nuestros ancestros lo llamaron.

De lo dicho emergen algunas intuiciones claras sobre cómo deberá ser presentada esta autoconciencialidad en el futuro, o ya desde ahora. Desglosemos estas intuiciones.

[16] No pretendamos hablar de la humanidad mundial; honremos la peculiaridad y la inabarcabilidad de Oriente con un respetuoso silencio.

[17] Aunque lo hayamos llamado tantas veces «paganismo griego», la filosofía Antigua es tan autoconciencial (espiritual, religiosa) como la filosofía cristiana de los Santos Padres de la Iglesia que en los siglos tercero y cuarto no saben bien en qué se diferencia, su espiritualidad cristiana, de la filosofía griega... Véase el interesantísimo libro de Pierre HADOT *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid 2006.

[18] Estos Encuentros de Can Bordoí son un testimonio inmejorable de ello.

II. RASGOS DE LA AUTOCONSCIENCIALIDAD EMERGENTE

POR VÍA NEGATIVA PRIMERO

Elenquemos concisamente los principales rasgos de la tradicional autoconciencia que «ya no» van a ser practicables a la altura de la evolución actual de la humanidad.

- La mayor parte de lo que ha sido la Espiritualidad-Religiosidad en el pasado, lo hemos articulado y manejado principalmente con creencias míticas como la forma que mejor se prestaba para expresar nuestra intuición del Misterio y para vehicular su trasmisión. En esta nueva época, más respetuosa con una autoconciencia ya epistemológicamente más desarrollada, no va a ser posible fundamentar ni articular lo religioso sobre creencias ni mitos. A estas alturas del desarrollo humano, la epistemología mítica ha dejado de ser un camino transitable para el hombre y la mujer de la sociedad del conocimiento. Por otra parte, la interioridad del ser humano culto y cultivado va a ser perfectamente posible sin mitos ni creencias. Las religiones actuales no deberían esforzarse tanto por salvar sus mitos, sus creencias ni sus credos, cuanto por salvarse a sí mismas de esa compañía que fue inevitable, pero que actualmente está perdiendo por goleada ante una epistemología científica cada vez más extendida. No se trata ya pues de salvar los mitos religiosos clásicos, ni de seguir centrados en ellos (piénsese por ejemplo en la liturgia católica, que sigue permanentemente centrada en textos de hace dos mil y tres mil años...).

- En los últimos milenios (tal vez desde el VII aec) el modelo teísta ha ocupado prácticamente toda el área autoconciencial[19], hasta el punto de que *theos* ha sido considerado como la piedra «clave de la bóveda» de la comprensión humana, y creer en dios ha sido popularmente la cuestión capital («creer o no creer en Dios, ésa era la cuestión»[20]). Parece plausible pensar que una característica dominante de la interioridad del ser humano futuro va a ser la superación del teísmo, el abandono de la creencia en un ente exterior a la realidad (*up there, out there*). La interioridad autoconciencial humana emergente parece

que no va a girar en torno a un *Theos* como estrella polar del firmamento mental/espiritual humano, como lo ha sido en los últimos milenios [21]. Ya no se trata pues de «creer en Dios»...

- En este sentido, la enemistad secular entre el ateísmo y el cristianismo tradicional se ha esfumado, ha quedado sin sentido. Aunque secularmente denostado por los «creyentes», el ateísmo tenía mucha razón en su crítica, y hay que agradecerle el servicio que ha hecho a la religión[22]. Los «creyentes» han abandonado aquella creencia en el modelo teísta griego, y el ateísmo se ha quedado sin objetivo contra el que luchar. Esta transformación que estaba en curso en los últimos siglos, ya desde la Ilustración, cristaliza hoy en un nuevo paradigma, el paradigma posteísta[23]. La interioridad emergente de los nuevos tiempos, en principio, ya no es teísta. Roger Lenaers llega a postular abiertamente la necesidad de la reconciliación entre cristianismo y ateísmo[24]: los dos tenían razón, y ya es hora de reconocer que los problemas habidos son simplemente de lenguaje filosófico y cultural. Toda aquella polémica histórica es agua pasada para la nueva interioridad, que discurre por otros cauces, más hondos. No se trata ya pues de evangelizar a los ateos...

- Otra cuestión que fue fuente constante de problemas en la tradición anterior fue la de la ciencia, con el conflicto fe-razón, o religión-ciencia. En la sociedad informada y culta hacia la que caminamos, en la autoconciencia del ser humano actual, el conocimiento –tan desarrollado en la actualidad, en comparación con las épocas paleolíticas, neolíticas o incluso medievales– juega un papel fundamental, decisivo, absolutamente imprescindible. En la cultura actual, no podemos constituirnos como sujetos conscientes en este cosmos, no podemos dialogar con nosotros mismos en nuestra autoconciencia, en nuestra interioridad, sin poner bien firmes los pies en el suelo de la ciencia. Lo contrario nos parecería una inaceptable ceguera voluntaria; una credulidad infantil, o un juego de niños, como en buena parte lo fue en

[21] Roger LENAERS, *Aunque no haya un Dios ahí arriba*, Abya Yala, Quito 2013, colección Tiempo Axial no 16.

[22] El Concilio Vaticano II lo reconoció con humildad y gratitud: *Gaudium et Spes*, nos 19ss.

[23] John Shelby SPONG, obispo anglicano, es uno de los autores que actualmente defiende el posteísmo con mayor brillantez: *Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo*, Abya Yala, Quito 2011, colección Tiempo Axial.

[24] Roger LENAERS, *Aunque no haya...*, p. 195ss.

[19] Recordemos: nos referimos a Occidente.

[20] VIGIL, José María, «El teísmo: un modelo útil pero no absoluto para imaginar a Dios. Creer o no creer en Dios ya no es la cuestión». Agenda Latinoamericana Mundial 2011, pág. 142-143; ediciones en 20 países: *latinoamericana.org/editores*

el pasado. Después de cuatro siglos de conflicto, todavía las religiones no han logrado reconciliarse con la ciencia, releyéndose a sí mismas desde una aceptación sincera de la ciencia; no son capaces de desprenderse de su epistemología mítica... En este impasse, se han convertido en un obstáculo para el desarrollo de autoconciencia (para la «espiritualidad») de los hombres y mujeres de hoy.

Por otra parte, la ciencia actual no es ya aquella ciencia decimonónica, obsesivamente materialista y reduccionista. La ciencia ha abandonado aquellas posturas, y hoy son legión los científicos que presienten e intuyen una trascendencia inmanente, un Misterio que nos desborda[25]. La Nueva Cosmología, la astrofísica, la Biología Evolutiva, las ciencias de la Tierra... constituyen por sí mismas una etapa nueva del conocimiento humano, superior a aquella que en su momento fue la Revolución Científica. Esta ciencia actual no es neutra, fríamente reduccionista, sino inspirada e inspiradora, con una carga hoy reconocida de «valor revelatorio»[26]. Los interrogantes de la autoconciencia encuentran en la Nueva Cosmología una perspectiva sumamente enriquecedora, lo cual es un fenómeno nuevo, emergente. Thomas Berry decía que la ciencia es como el yoga del humano moderno; la apertura al mundo y al cosmos, dejándonos llevar de la mano de la ciencia actual, es para muchos humanos actuales, una oportunidad «religiosa y espiritual» mayor que las ofertas doctrinales y rituales de las religiones institucionales.

- De todo lo que vamos elaborando se desprende que en la nueva interioridad autoconciencial, una exigencia fundamental ha dejado de serlo: ya no se trata de creer. Creer lo que no se ve, dar por cierto lo que no sabemos pero que nos es propuesto por una institución religiosa, creer y aceptar incluso lo que no se entiende, o *quia absurdum*[27]. No se trata de confiar en Otro porque sí, al margen de mi razón o incluso en contra de la razón. Ya no podemos aceptar que se trate de someterse, ni de ofrecer un *sacrificium rationabile*... ni de poner-

[25] Las famosas declaraciones personales de Albert EINSTEIN sobre su no religiosidad, y su posible diferente religiosidad son emblemáticas de este fenómeno.

[26] Thomas BERRY, *Lo divino y nuestro actual momento revelador*, RELaT no 390. Se trata, obviamente, de una «revelación» no mítica, no venida de fuera ni de un segundo piso imaginado, sino del propio interior de la realidad; no de arriba, sino de dentro; de un modo no sobrenatural, sino profundamente natural, desde la naturaleza profunda...

[27] De Tertuliano.

se de rodillas ante un Dios externo[28]... Diríamos que desde la autoconciencia del ser humano actual ya no es posible aceptar que el sentido de la vida humana sea aprobar en un juicio final sobre si hemos sido capaces de creer lo que no veíamos, de creer ciegamente en lo que Dios y la Iglesia nos propone para creer, como a tantos millones de hombres y mujeres se les ha planteado y se les ha coaccionado contra su razón y sus sentimientos a lo largo de la historia. Eso ya no cabe en la autoconciencia del ser humano desarrollado actual. Y no se trata ya por tanto de promover esa autoconciencialidad antigua, medieval, obsoleta...

- En una época pos-metafísica como la que estamos, la autoconciencia del ser humano actual no se deja enmarcar en una imagen del mundo (tanto cosmológica como metafísica) dualista, con física y metafísica, naturaleza y sobrenaturalidad, con hechos naturales y hechos milagrosos, con cuerpos y almas, con este mundo y con el otro, con ésta y con «la otra» vida, con nuestro esforzado conocimiento científico y con una revelación caída del cielo... No hay un segundo piso, ni en el cosmos, ni en la materia, ni en el ser humano. Lo cual tampoco nos lleva al materialismo reduccionista... sino la «inmanencia»[29] de un mundo holístico: una inmanencia cargada de trascendencia, pero de una trascendencia no hacia afuera, ni hacia el más allá, sino hacia acá, hacia un más adentro, en dirección a un «interior más interior a mí mismo que yo mismo»...

En estos puntos tan decisivos, la actual autoconciencia de las nuevas generaciones puede sentirse en un verdadero diálogo de sordos cuando trata de compartir sobre estos temas con las personas de la «espiritualidad» clásica: parecen pertenecer a mundos distintos, o tal vez a dos especies humanas ya separadas una de otra, genéticamente incompatibles. Cuando se da esta situación cuasi-biológica, lo mejor es respetar el camino independiente de cada una de esas dos especies; la evolución resolverá.

[28] Quiero rendir aquí un homenaje al comboniano Luigi Zanoto, párroco de St. Lucy's en Newark, NJ, recientemente fallecido, que tan bien supo expresar su tesis de que «las religiones siempre han tratado de poner al ser humano de rodillas». Hasta se puede pensar que ese papel fuera entonces útil para la humanidad en desarrollo; hoy resulta sencillamente inaceptable.

[29] De André COMPTE-SPONVILLE es la palabra.

POR VÍA POSITIVA. (sólo unos apuntes)

No basta decir lo que ya no funciona o incluso estorba. Igualmente importante es apuntar las nuevas posibilidades, aunque sólo sean intuiciones sobre por dónde va el camino. Éstas son algunas de las que vemos.

–Oikocentramiento

Abandonado o superado el teocentrismo, el antropocentrismo, el eclesiocentrismo, el neumatocentrismo, el sobrenatural-centrismo... típicos de la «espiritualidad» tradicional, la única realidad que emergerá como adecuada para fungir como centro, como punto de partida, como base de partida de la experiencia espiritual será la Realidad [30]misma, la realidad total, el cosmos, visto –como no podría ser de otra manera– desde nuestro punto de vista, como nuestro *oikos* (nuestro hogar) La única «centración»[31] correcta y universal será el oiko-centrismo.

De una manera plástica se podría expresar esto diciendo que las «religiones del libro» que acojan y se alineen con esta nueva autoconsciencia emergente del ser humano de las nuevas sociedades van a tener que cambiar de libro central en esta nueva etapa. Sus respectivos libros sagrados (muy emparentados, por cierto), han prestado un gran servicio, pero ya han cumplido y agotado su misión y no tienen cabida en una sociedad de conocimiento[32]. Para la autoconsciencia de la humanidad emergente, ya no es aceptable ningún libro supuestamente venido de fuera, de arriba, revelado, que imponga sumisión, creencias, dualismos... Sólo resultará aceptable «volver al primer libro»[33], al libro de la Reli-

[30] John HICK se confesaba profundamente cristiano, y no teísta. Donde antes habíamos dicho «Dios», él decía – y escribía– «la Realidad», con mayúscula, la Realidad total en toda su profundidad. Después de esa advertencia de primera página, en todo el resto del libro ya no aparecía la palabra «Dios», sino «la Realidad» (la última, la primera, la más profunda...).

[31] Obviamente, no estamos hablando de un «centro» geométrico ni cosmográfico, porque el cosmos más bien es caos, y no existe ningún centro espacial cósmico... Se trata de un «centrismo» valoral, axiológico, como cuando en la teología de la liberación hablamos de «reino-centrismo»; el Reino no puede fungir como centro espacial, entre otras cosas porque es *u-topía*, no tiene lugar ni espacio; y sin embargo tiene sentido hablar de reinocentrismo. También lo tiene, paralelamente, hablar de oikocentrismo.

[32] Por ejemplo, el biblicismo o bibliocentrismo, a veces rayanos en bibliolatría. Tampoco la tendrán en el Islam, cuando éste someta sus Escrituras a un estudio crítico, como el cristianismo –quizá la única religión que lo ha hecho–.

dad, del Cosmos, de la Naturaleza, incluso a nuestra realidad corporal humana, que pertenece a la misma Realidad primera.

–Oiko-comunión

La experiencia religiosa o espiritual clásica, desde hace varios milenios, ha emulado la comunión con lo no terrestre, con el cielo, con los dioses, con Dios, con lo «espiritual» (en el sentido de no material, según el binomio materia/espíritu). La búsqueda del «espíritu» más allá de la materia, del alma más allá del cuerpo, más allá del mundo (fuga mundi), de la transcendencia, o de la contemplación, de la vivencia unitiva con el Esposo del alma, o del éxtasis o salida del alma fuera de sí misma... han sido los nombres, símbolos o imágenes del «objeto» de la contemplación o la contraparte de la «comunión espiritual».

La nueva autoconsciencia del ser humano, desde la nueva visión posibilitada por las ciencias, sabe que no necesita alienarse a sí misma fuera de la materia (buscando el espíritu), ni fuera de la tierra (buscando el cielo), ni «ahí arriba, ahí fuera» (buscando a *Theos*), ni en una exódica transcendencia, ni en una huída del mundo, ni en un éxtasis de unión con el Esposo del alma fuera de este mundo. Costará mucho superar estas tendencias, porque han sido las privilegiadas, las consideradas «espirituales» por antonomasia, y llevamos todavía en la memoria los genes de esta espiritualidad ancestral (aunque sea sólo de unos pocos milenios).

Costará especialmente a los cultivadores de los estados modificados de conciencia, porque, normalmente, el impacto de su experiencia es tan fuerte, que estas personas y estos movimientos piensan inevitablemente que esa experiencia, y sólo esa, es la verdadera espiritualidad, que todo lo demás y todos los demás están en el camino equivocado.

En el marco adveniente de la nueva autoconsciencia humana, la experiencia religiosa, incluso la experiencia espiritual frutiva contemplativa, no necesitará de esa «alienación» (*alienus fieri*) que lo arrastre fuera de la materia, del cuerpo, de la tierra, del mundo, del cosmos...

[33] Nos referimos al famoso dicho de san Agustín: Dios escribió dos libros... El primer libro, sin duda, fue la creación, el cosmos, la naturaleza. La Biblia sería el segundo libro, segundo en tiempo y en precedencia, ya que además no sería un verdadero libro original, sino, más bien, más que un libro, sería un comentario al primer libro, escrito por nosotros mismos.

porque está capacitada para «comulgar» con la Tierra, con el Mundo, con el Cosmos, con la Materia (la Santa Materia, al decir de Teilhard de Chardin). No será una aventura absolutamente nueva, pues ya nuestros ancestros vivieron una experiencia religiosa (no religiosa) muy apegada a la Tierra, al Cielo[34], a la Naturaleza...

-Nueva visión del mundo

La Nueva Cosmología ha introducido a la humanidad en una nueva época, pues ha llevado su autoconciencia a una visión enteramente nueva del cosmos y de sí misma. Las grandes preguntas sobre la realidad (cósmica, total) que la autoconciencia ha planteado desde siempre al ser humano, siguen vigentes, pero hoy se plantean para nosotros en el contexto de esa visión científica que las cambia radicalmente de contexto. Hoy miramos el mundo, por ejemplo, y sabemos que la materia no es lo que la materia ha sido durante milenios para el ser humano (el concepto tradicional de «materia» ha quedado obsoleto[35]): la materia es energía, y es autoorganizativa, tiende a la Vida, es autopoietica, tiende a la sensibilidad, a la conciencia, a la inteligencia... y desaparece el dualismo y la frontera entre la materia y el espíritu[36]. El nuevo relato del Universo que la nueva cosmología nos ofrece –somos la primera generación que lo disfruta– hace que las preguntas, búsquedas y anhelos que la autoconciencia del ser humano nos ha formulado en los pasados milenios, hoy sean totalmente diferentes. El nuevo relato del Universo va a recuperar y ampliar todo el espacio que en otro tiempo acapararon los mitos y creencias, de las religiones y las espiritualidades: y no por eso serán menos ‘religiosas y espirituales’ en el nuevo sentido.

III. EL FUTURO VENDRÁ ¿POR EVOLUCIÓN O POR EMERGENCIA? EL CASO DEL XMO

Soy de la generación que se entusiasmó con el Concilio Vaticano II, y terminó de configurar

[34]Mircea ELÍADE hablaba de la experiencia uránica (la contemplación encantada del cielo nocturno) como una de las experiencias espirituales primigenias de los pueblos primitivos. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I. Paidós 1978.

[35]L. BOFF, *La materia no existe*, en servicioskoinonia.org/relat/402.htm. Cfr también HATHAWAY-BOFF, *O Tao da Libertação*, Vozes, Petrópolis, 2012, pág. 250.

[36]Ya hace tiempo que Teilhard de Chardin lo intuyó clarívidentemente: «Il n’y a pas, concrètement, de la Matière et de l’Esprit: mais il existe seulement de la Matière devenant Esprit. Il n’y a au Monde, ni Esprit, ni Matière: l’Etoffe de l’Univers” est l’Esprit- Matière».

su visión y su propia misión con la espiritualidad de la liberación. Salimos a la vida adulta convencidos de la posibilidad de transformar la Sociedad y la Iglesia. Hoy día estamos ya en los 70 años, y hemos entregado la vida por transformar la Iglesia en el espíritu del Vaticano II y de la liberación, en el compromiso con la realidad histórica y la opción por los pobres pensando en ello como nuestro mejor servicio a la Humanidad.

Hemos estado siempre en camino, en crecimiento, renovando la mirada interior. A aquella visión teológica –conciliar y de la liberación– se han ido añadiendo en el tiempo, en plazos cada vez más cortos, nuevas visiones, nuevos paradigmas (holismo, posmodernismo, pluralismo, ecología profunda, feminismo, pos-teísmo, pos-religionalidad, nuevo paradigma arqueológico-bíblico...). Hemos llegado al convencimiento de que estamos en un nuevo tiempo axial, un tránsito cultural epocal, que está dando forma a una nueva humanidad y una nueva autoconciencia (un nuevo abordaje de lo que antes llamábamos espiritualidad), que hoy no somos todavía capaces de discernir con claridad.

Tantos cambios de paradigma, acumulados en tan poco tiempo –sobre esta misma generación, ciertamente privilegiada– nos han hecho conscientes de la urgencia de una transformación del cristianismo que lo salve del proceso de disolución aparentemente terminal que actualmente padece precisamente en sus sectores de mayor raigambre histórica. Durante muchos años hemos luchado con esfuerzo y generosidad, y también con esperanza sincera: creíamos –y queríamos creerlo– que era posible avanzar en la realización y asimilación de ese nuevo tiempo axial. Con los años, con las experiencias acumuladas, nos preguntamos si las religiones –de hecho, en la práctica, no teóricamente– podrán cambiar, porque su resistencia al cambio se manifiesta como insuperable. Llevamos décadas o siglos incluso viendo cómo el fracaso avanza: la transformación de la cultura es mucho más rápida que la lentísima renovación del cristianismo, y las pequeñas reformas que se hacen (por lo demás superficiales, no estructurales, y epistemológicamente casi insignificantes) llegan demasiado tarde, cuando no ya queda casi a quién salvar. Hervieu-Léger [37]dijo hace décadas que se estaba dando una «exculturación del cristianismo en Occidente», lo que en la actualidad continúa. Como ante el

cambio climático, que tantas personas no ven, son también multitud los cristianos –sobre todo los instalados en jerarquía– que no perciben la realidad del deterioro y de la disminución del cristianismo en grandes sectores de Occidente; muchos templos terminaron ya de vaciarse y han sido y están siendo vendidos. Por otra parte, no hay transmisión generacional del cristianismo: de mediana edad para abajo, los jóvenes prácticamente están ausentes del cristianismo.

En resumen, la pregunta es si a pesar de la rapidez creciente del deterioro de las religiones el cristianismo podrá recuperarse y relanzarse, o si globalmente continuará haciéndose mundialmente irrelevante hasta un punto de no retorno, aunque, obviamente, permanezca todavía en la historia largamente, como un elemento histórico residual, cada vez más marginal en la evolución de la humanidad o del «transhumanismo» por venir.

Y desaparecieron el 98% de las especies que «emergieron» en este planeta, el 98% de su biodiversidad diacrónica. ¿Seguirá la misma dinámica, proporcionalmente la biodiversidad religiosa? De las 100.000 religiones que han podido aparecer en este planeta[38] también ha desaparecido un gran porcentaje. Descubierta el carácter «construido» del relato bíblico que postula la «indefectibilidad de la

Iglesia» («las puertas del infierno no prevalecerán contra ella»), perdemos motivos para seguir obsesionados por salvar la Iglesia institucional, como si fuera lo más importante para esta especie nuestra (no vayamos a decir para el mundo, o el cosmos... como tampoco lo fue para Jesús).

En la primera hipótesis (de que las religiones estuvieran a tiempo de «salvarse»), la estrategia pastoral sería continuar comprometidos en ayudarles a que cambien, para que vivamos una «evolución» del cristianismo hacia las formas autoconcienciales del futuro ya presente. En la segunda hipótesis (de que ya no estemos a tiempo, ni que ello sea una necesidad absoluta), la estrategia adecuada podría ser dejar a sí mismo el ámbito resistente y retardatario del cristianismo, que previsiblemente va a consumirse por su propia ceguera, y centrar los esfuerzos de apoyo en acompañar la «emergencia» de la nueva humanidad «despierta» (tanto de jóvenes «vírgenes», como de mayores recuperados).

Éste es el horizonte actual de preguntas en el que me doy cuenta de que me muevo, cuando quiero responder a esas preguntas concretas sobre el futuro religioso de la Humanidad con las que el actual Encuentro Internacional de Investigación del CETR de Barcelona nos convoca. **R**

[37]HERVIEU-LÉGER, Daniëlle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

[38] El cálculo es de Jorge WAGENSBERG, en *Las raíces triviales de lo fundamental*, Barcelona. Mètode: Revista de difusió de la Investigació, ISSN 2171-911X, no. 68, 2011.

FIN

