

# Un nuevo tiempo axial

## Ampliando horizontes

*En esta lección pretendemos ampliar los horizontes. Hasta ahora hemos desenvuelto nuestra reflexión dentro del ámbito de las religiones, sobre todo dentro del cristianismo. Es necesario ensanchar la mirada y darnos cuenta de que, en realidad, el horizonte es mucho más amplio, lo cual nos proporcionará una mejor perspectiva para percibir la pequeñez y la relatividad de nuestras mismas reflexiones.*

### I. Para desarrollar el tema

La credibilidad de una persona o institución no sólo viene de la fuerza intrínseca de sus razones teóricas aisladamente tomadas, sino de su vida y su realidad social e histórica. Por eso tomamos con especial precaución las promesas económicas de una persona en quiebra por deudas, o los juramentos de fidelidad de una persona reconocidamente infiel... Hasta ahora hemos utilizado en nuestro curso razones teóricas proporcionadas por las religiones. Más allá de esas razones teóricas, queremos preguntarnos por la situación real y la historia de las religiones, para captar posibles razones de otro tipo, más allá de las razones teóricas. ¿Cómo está la religión actualmente, desde una perspectiva amplia de la historia?

#### La crisis de las religiones

«La crisis de la religión en los países occidentales de tradición cristiana es un hecho unánimemente reconocido. A esta situación objetiva corresponde una situación de evidente malestar en los sujetos que intentan seguir viviendo religiosamente en el actual momento sociocultural»<sup>1</sup>.

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 ha estallado y se ha hecho más ostensible y evidente que nunca.

<sup>1</sup> MARTÍN VELASCO, Juan de Dios, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1999. También en RELaT 256: [servicioskoinonia.org/relat/256.htm](http://servicioskoinonia.org/relat/256.htm)  
Recomendamos la lectura completa de este texto, al que seguiremos de cerca en este momento.

No sólo sus instituciones están en crisis: también los sujetos que tratan de vivir esa fe con la mejor buena voluntad, sienten un malestar, una desazón, una sensación de que algo grave no marcha. Juan Bautista Metz ha hablado de la «crisis de Dios» (*Gotteskrise*), 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»<sup>2</sup>. No se trata pues de un punto aislado, algún elemento suelto o alguna dimensión concreta, que están en crisis; es el conjunto, la estructura y el ambiente lo que ha entrado en una crisis inédita<sup>3</sup>.

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 una 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’»<sup>4</sup>.

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 poscristiana, queriendo expresar que el Dios rechazado es precisamente el Dios de los cristianos.

2 PAGOLA, José Antonio, *Testigos del misterio de Dios en la noche*, en *Sal Terrae* (enero 2000) 27-42.

3 «La crisis actual del cristianismo es inédita». Jean DELUMEAU, *Une crise inédite*, «Le Monde» 5 junio 1979, París.

4 MARTÍN VELASCO, J., *ibid.*

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 (antropólogos, sociólogos, teólogos...) parecen ir acercándose en los últimos tiempos a un juicio más comúnmente aceptado, que podríamos reducir a los siguientes puntos:

-La crisis no es terminal para lo religioso; no se trata de una desaparición de la religiosidad, como precipitadamente vaticinaron algunos hace tiempo<sup>5</sup>; la religiosidad, 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.

5 «Durante las últimas décadas del siglo XIX y las primera del XX, fueron incontables las previsiones de un final del cristianismo a fecha fija por parte de racionalistas, positivistas y marxistas. Y son ellos los que han perdido vigencia o han desaparecido de la historia, mientras el cristianismo, aunque lleno de problemas, sigue dando que esperar a muchos y que pensar a todos». MARTÍN VELASCO, J., *Ibid.* Cfr también D. BOSCH, *La trasformazione della missione*, Queriniana, Brescia 2000, p. 657-658.

## Distinción entre espiritualidad y religión

Ante esta situación, se hace imperioso<sup>6</sup> restablecer conceptualmente una clara distinción entre lo religioso o la religión, y lo espiritual o 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 actitud 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 máximamente 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 espiritualidad personal, mientras que menos de uno de cada diez se preocupa de ir a la Iglesia regularmente»<sup>7</sup>. Lo que está en crisis en la actualidad no es lo espiritual -que, por el contrario, muestra con exuberancia su vitalidad, reclamando espacios y nuevas formas allí donde sus viejas expresiones entran en crisis- sino simplemente algunas formas de lo religioso, especialmente 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.

## Hipótesis: metamorfosis de la religión

Después de haber utilizado en el pasado categorías como «descristianización», «desacralización»... los expertos recurren ahora a categorías de otro talante, como cambio, transformación, mutación, meta-morfosis<sup>8</sup>... Ante todo, es claro que no se trata de una destrucción, de una desaparición o de una muerte de lo religioso o lo sagrado, que, muy al contrario, se mantiene vivo. Pero no es tampoco una crisis superficial o parcial, como si sólo fueran los elementos más visibles, o sólo fueran unos determinados aspectos los que estarían en crisis. No. La crisis de las religiones es más bien global, del conjunto como tal, de su estructura y de su sentido. Es toda la religión o religiosidad la que se ve desafiada a entrar en una transformación.

6 «Una de las más urgentes cuestiones de nuestro tiempo es establecer la diferencia clara entre *religión y espiritualidad*». Ó MURCHÚ, Diarmuid, *Rehacer la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, p. 48. También en [servicioskoinonia.org/biblioteca](http://servicioskoinonia.org/biblioteca)

7 *Religion Lacking Spirit*, «The Tablet», 2 March 1996, pp. 292-293.

8 Esta categoría concretamente es la utilizada por MARTÍN VELASCO en el artículo citado, de él volveremos a tomar la propuesta de hipótesis.

Se ha hecho célebre hace unos años la expresión de que «no estamos en una época de cambios, sino en un cambio de época», que vendría a ser aquella vieja teoría de que la suma de cambios cuantitativos en un momento determinado produce un cambio cualitativo. Muchos cambios juntos abonarían la percepción de un cambio de época. ¿Qué sería, para lo religioso, el cambio de época, o el «cambio cualitativo»? Es lo que se quiere expresar con categorías tales como «mutación» o incluso «metamorfosis». Una «mutación genética» es un cambio no precisamente superficial en un ser vivo, sino un cambio que afecta a su ser, «genéticamente modificado». Un gusano -para hablar de metamorfosis- puede sufrir muchos avatares en su itinerario de ser vivo: puede crecer, enfermar, sufrir amputaciones... pero todos esos cambios son menores que aquel proceso que se conoce como metamorfosis, por el que acaba transformándose en una mariposa; es el mismo ser vivo, pero, en algún otro sentido, es otro ser: ha sufrido una reestructuración integral, una reconversión biológica total, una reconfiguración desde lo más hondo de su propio ser. Esta imagen de la metamorfosis es la que utiliza Juan Martín Velasco para expresar lo que los científicos de las religiones piensan hoy respecto a la crisis que están experimentando las religiones o lo religioso en general.

Una religión es un sistema de mediaciones, que abarca creencias, prácticas, constelaciones de símbolos, normas y comportamientos éticos, sentimientos, estructuras institucionales, que adopta una configuración determinada en un pueblo o cultura concretos. Las distintas religiones son configuraciones diversas de estos sistemas de mediaciones entre el ser humano y lo sagrado, con que los pueblos se han dotado a sí mismos a lo largo de una ancestral historia, como una floración espontánea e inevitable de su dimensión espiritual.

Pues bien, estos «sistemas de mediaciones» —y no sólo las mediaciones— es lo que ha entrado en una crisis progresiva en los últimos siglos. La mayor parte de las mediaciones y el conjunto o sistema encuentran un creciente rechazo en un contingente poblacional cada vez mayor. No es problema de muchas o pocas mediaciones, sino de los sistemas mismos de tales mediaciones, que parecen haberse agotado en su actual configuración histórica y que parecen exigir un cambio en la orientación de su significación, una transposición hacia otro horizonte de sentido, una «metamorfosis» tras la que tal vez parecen nacer a una nueva existencia. «Cuando esto se produce, no cambian sólo unas mediaciones religiosas; cambia el horizonte mismo en el que se inscriben esas mediaciones, originando una transformación en el sentido que tiene el conjunto de todas ellas para el ser humano»<sup>9</sup>.

Las nuevas religiosidades que parecen estar apareciendo poseen «su propio sistema de mediaciones, que van desde modelos tomados del esoterismo, el teosofismo o la mística, a métodos espirituales asumidos de distintos contextos: ejercicios físicos y mentales, técnicas de concentración y relajación, dietas alimenticias y medicinas alternativas. En sus versiones más laicas, la nueva religiosidad incorpora una preocupación ética centrada, más allá del deber, en formas basadas en el amor y la solidaridad con el otro. Pero lo importante no son los cambios de las mediaciones, sino la transformación de su sentido y su lugar en el interior de lo sagrado. Pues tales mediaciones no son tomadas como prescripciones de una intervención divina anterior, ajena y externa al sujeto. Son expresiones de la necesidad de transcendencia que reside en el sujeto y que le permite realizarla históricamente, manifestarla culturalmente, expresarla socialmente»<sup>10</sup>.

Por lo demás, es sólo recientemente cuando los científicos de las religiones están llegando a esta nueva hipótesis interpretativa del fenómeno que las religiones están atravesando, y en ningún momento se piensa que se haya dado con un diagnóstico certero sobre un fenómeno epocal que no sabemos bien en qué consiste, ni cuánto puede durar, y que tal vez no haya hecho más que empezar...

### No es la primera vez

La historia de las religiones es un aspecto nada más de la evolución más amplia de las formas históricas que ha revestido la vivencia de la dimensión espiritual del ser humano en su encuentro con lo sagrado. Ésta ha sido una evolución constante, sin duda, pero sólo algunas de las muchas etapas de transformación que se han registrado podrían ser denominadas como verdaderas «metamorfosis» de lo religioso en la historia del ser humano. Una de ellas es la que se ha dado en llamar, a partir de Karl Jaspers, «tiempo eje» o «tiempo axial»<sup>11</sup>, una etapa de la historia de la humanidad hacia la que hoy día se vuelve la mirada con insistencia. ¿Qué fue el tiempo axial?

En el mundo de la piedad o de la teología cristiana se ha dicho normalmente que Cristo es el centro del tiempo, que toda la historia caminó hacia él y viene de él. Él sería el «eje del tiempo», que marca un antes y un después<sup>12</sup>. Pero ésa es una afirmación de fe, válida dentro del ámbito de la fe cristiana, no en el ámbito de la ciencia. La filosofía de la historia se ha preocupado por encontrar, a partir de razones empíricas, válidas

10 *Ibid.*

11 *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven, EEUU, 1953.

12 Así lo han dicho todos los grandes pensadores cristianos, desde Agustín hasta Hegel.

científicamente, más allá de una fe particular, cuál sería el «tiempo eje», si existe. «Este eje estaría situado en aquel punto de la historia que hubiera dado origen a todo lo que después de él el ser humano ha sido capaz de ser, el punto que hubiera ejercido una más decisiva influencia en la modelación del ser de la humanidad»<sup>13</sup>. Jaspers lo sitúa «en el período en torno al año 500 a.C., en el proceso espiritual que acontece entre el 800 y el 200 a.C. Es ahí donde encontramos la línea que divide más profundamente la historia. El ser humano, tal como lo conocemos hoy día, llegó a ser lo que es. Abreviadamente podemos llamarlo ‘tiempo axial’»<sup>14</sup>.

Es un período en el que simultánea e independientemente, se da, en tres separadas zonas del planeta, sin conexión entre sí (Occidente, India y China), un proceso de maduración espiritual que representa un avance gigantesco en la gestación del ser humano tal como hoy lo conocemos. En esa época, Confucio y Laot-se viven en China, donde aparece un sin fin de escuelas de filosofía. En India se producen en este tiempo los Upanishads y Buda, y toda la gama de posibilidades filosóficas. En Irán, Zaratustra enseña una desafiante visión del mundo como lucha entre el bien y el mal. En Palestina hacen su aparición los profetas: desde Elías al Deuteroisaiás, pasando por el primer Isaías y Jeremías. En Grecia aparece Homero, los filósofos (Parménides, Heráclito y Platón), los autores de las tragedias, Tucídides y Arquímedes. Todo lo que implica esta serie de nombres se dio durante unas pocas centurias, casi simultáneamente en China, en India y Occidente, sin que ninguna de esas regiones supiera lo que estaba aconteciendo en las otras.

Es la época en la que aparece la reflexión. La conciencia se hace consciente y el pensamiento se hace objeto de sí mismo. Surgen los conflictos espirituales, los intentos de convencer a los otros a través de la comunicación de pensamientos, razones y experiencias. En esta época nacen las categorías fundamentales con las cuales todavía hoy pensamos, y son puestos los cimientos de las religiones mundiales, por las cuales todavía los seres humanos viven.

La edad de los mitos llega a su fin en este tiempo. Los filósofos griegos, indios y chinos, así como los profetas, fueron decididamente desmitificadores. La racionalidad y las experiencias clarificadas racionalmente se alzaron contra la irracionalidad del mito (el logos contra el mythos). La transcendencia del Dios único se alzó sobre los inexistentes demonios y contra la visión mítica de los dioses. La religión se hizo ética. El mito se convirtió en parábola, algo muy distinto de lo que originalmente había sido.

13 JASPERS, K., pág. 1.

14 *Ibid.*

«Por primera vez aparecieron los filósofos. Lo que después fue llamado razón y personalidad, fue revelado por primera vez durante el tiempo axial. Esta modificación de conjunto de la humanidad puede ser llamada con propiedad *espiritualización*. El movimiento toma conciencia. La existencia humana se convierte en objeto de meditación, como *historia*»<sup>15</sup>.

Esta hipótesis del «tiempo eje» o «tiempo axial», que hace apenas unos años casi nadie tenía en cuenta es hoy ampliamente asumida como una categoría de referencia obligada en la historia religiosa de la humanidad<sup>16</sup>.

### La metamorfosis de la religión en el tiempo axial

Es en este tiempo cuando se originan las grandes religiones, que todavía hoy perduran. El tiempo eje marca un parteaguas para las religiones<sup>17</sup>, y se produce el paso de las religiones preaxiales a las religiones post-axiales.

Las preaxiales son religiones cósmicas, fundidas con la naturaleza y con la raza. Son religiones de la etnia, de la tribu, o hasta del clan. Su objetivo es conservador: preservar el orden, alimentar la unidad de la tribu dentro de una visión común y reclamar la fidelidad de sus miembros, mantener la armonía del ser humano con la naturaleza frente a la amenaza del caos, atraer la bondad de los dioses sobre la tribu, asegurar el buen orden de las estaciones climáticas y alejar los desastres y la ira de los dioses. Pretenden fundamentalmente conservar la vida, no su transformación.

Las religiones que surgen en este tiempo axial son religiones de salvación o liberación, con una estructura claramente soteriológica. Todas las religiones postaxiales reconocen que la existencia humana ordinaria es defectuosa, limitada, insatisfactoria. Cada religión pone la causa de esta insatisfacción en una caída primordial, en una tendencia hacia el mal o hacia el pecado, o en alguna otra concepción peculiar, y no aceptan esta limitación de la existencia humana presente, poniéndola en contraste con algo muy diferente que está en el futuro: el Reinado de Dios en el judaísmo, la salvación eterna conseguida por la redención en el cristianismo, el paraíso musulmán, etc. «Toda fe postaxial está orientada soteriológicamente»<sup>18</sup>.

15 *Ibid.*, 3-5.

16 Los primeros en hablar del período axial fueron –según informa Jaspers– LASAULX (1856) y Viktor von STRAUSS (1870). Modernamente el tema ha sido discutido por A.C. BOUQUET (1941), G.F. MOORE (1948); E. VOEGELIN (1954), L. MUMFORD (1957), J.B. COBB (1968), G. FOHRER (1972), B.I. SCHWARTZ (1975), S.N. EISENSTADT (1982) y John HICK (1989), entre otros.

17 HICK, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University, New Haven 1989, p. 22, a quien sigo de cerca en este punto.

18 *Ibid.*, 33.



En la religión preaxial, el individuo no existe como persona individual con una dignidad propia y capacidad de vivir una relación personal con la divinidad. En la religión postaxial el valor del individuo no radica ya en su identificación con el grupo, sino que toma forma una apertura personal a la trascendencia. El ser humano pasa a ser un ser personalmente capaz de salvación.

En las religiones preaxiales no se da la esperanza de una existencia radicalmente nueva, diferente y mejor, sea en este mundo o en una vida más allá por venir. El gran Dios es Creador, pero no salvador o liberador. El sistema religioso preaxial trata de conservar el equilibrio entre el bien y el mal y prevenir toda posible amenaza, pero no tiene en vista la transformación de la situación humana. No existe en él el sentido de una realidad superior con la que fuese posible un futuro ilimitadamente mejor. Las religiones postaxiales, por el contrario, son siempre liberadoras, de salvación, transformadoras.

«Así, el tiempo axial es un período de tiempo de una significación única. Con ciertos matices, podemos decir que en este período, todas las grandes opciones religiosas, que constituyen las vías mayores de concepción de la realidad última, fueron identificadas y establecidas definitivamente, y desde entonces no ha ocurrido en la vida religiosa de la humanidad nada que se le pueda comparar»<sup>19</sup>.

Evidentemente no estamos hablando de un fenómeno que se diera puntualmente en un momento, sino de un proceso a gran escala que se condensó en un lapso de varios siglos, aun con sus anticipaciones, sus retrasos, y sus remolinos contradictorios. Pero la visión de conjunto es la que presentamos.

### **¿Estamos en un nuevo tiempo axial?**

Ésta es la gran pregunta que nos podemos hacer, que se hacen muchos estudiosos de la religión de un tiempo a esta parte. ¿Será que la crisis epocal que la religión está viviendo en Occidente estará siendo un síntoma de una experiencia histórica semejante a lo que fue la mutación o metamorfosis que la religión sufrió en el llamado tiempo axial? Cada vez emerge con más fuerza entre los estudiosos de la religión y entre los teólogos/as la hipótesis de que estamos entrando en un nuevo tiempo axial, del cual la religión va a salir tan transformada que tal vez resulte poco reconocible. Quizá por esto es por lo que muchos consideran que la religión tradicional está desapareciendo, mientras todos comprueban que, en todo caso, las instituciones religiosas históricas afrontan dificultades que

19 *Ibid.*, 31.

parecen insuperables en su acomodación a los tiempos actuales y futuros. La «figura histórica» tradicional de las religiones parecería estar agotada irrecuperablemente<sup>20</sup>. Pero por otra parte, en medio de la crisis de la religión a la que nos hemos referido, se da toda una efervescencia religiosa que puede estar siendo la manifestación, el inicio o la profundización de ese «nuevo tiempo axial»<sup>21</sup>.

• **Juan Martín Velasco**, sostiene<sup>22</sup> que el tiempo eje es un «momento prototípico de metamorfosis de lo sagrado». «La mutación religiosa operada por el tiempo eje representa una ilustración de lo que significa, para nosotros, ‘metamorfosis de lo sagrado’, y la hipótesis que proponemos para interpretar los cambios religiosos a los que estamos asistiendo consiste en atribuir a las transformaciones que vienen operándose en la religión desde la modernidad y que tienen su culminación, para las sociedades occidentales, en la segunda mitad del siglo XX, un alcance semejante al que supuso el tiempo eje, llamado a tener, para el futuro del cristianismo y de las religiones de la humanidad, repercusiones comparables a las que aquél desencadenó».

Lo enjuto de la expresión de este autor —uno de los más conocidos fenomenólogos de la religión en el ámbito de habla hispana— no debe hacernos perder de vista las tremendas implicaciones que están en juego. Si las transformaciones que se están operando en la religión en la actualidad son de alguna manera comparables a las que supuso el tiempo axial en su alcance y en su profundidad, entonces diríamos que todos nuestros argumentos (también los que hemos estado proponiendo a lo largo de este curso de teología de las religiones) han de ser puestos de alguna manera entre paréntesis, porque serían como castillos de naipes sobre un terreno sísmico. Nuestras categorías clásicas, nuestros supuestos, la cosmovisión, las mediaciones que para nosotros constituyen en su conjunto los sistemas religiosos, y el «horizonte» mismo en el que se inscriben esas mediaciones... están en trance de cambio, de mutación, de metamorfosis... Se impone pues una reserva adicional, una prudencia extrema, una humildad contemplativa... más que una actitud dogmática arrogante, pretenciosamente conquistadora de la verdad.

20 Hace varias décadas Michel DE CERTEAUX ya se cuestionaba: «¿Será que las formas presentes del cristianismo anuncian no su desaparición, pero sí el fin de una de sus figuras y el comienzo de otras?» Cfr. *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil 1974, citado por LUNEAU, R., *Nem todos os caminhos levam a Roma*, Vozes, Petrópolis 1999, 25.

21 Son muchos los autores que se muestran partidarios de interpretar la crisis actual como un nuevo tiempo axial. Aquí sólo recogeremos el testimonio de tres de ellos. Cfr también PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, pág. 24; NOGUÉS, Ramón M., *El futuro del cristianismo*, «Selecciones de Teología» 162 (junio 2002) 126.

22 MARTÍN VELASCO, J., *ibid.*

En ese ambiente epocal de torbellino o de vorágine que, a cámara lenta pero sin descanso, estaría transformando la experiencia y el pensamiento religiosos en este nuevo tiempo axial en el que ya estaríamos entrando, ¿qué decir de nuestras argumentaciones en pro del exclusivismo o inclusivismo? ¿No sería la conciencia de estar en un nuevo tiempo axial el mayor argumento para un pluralismo, no ya sólo a favor de las llamadas «religiones mundiales» (postaxiales), sino a favor del reconocimiento de la validez fundamental de toda actitud religiosa humana honesta y sinceramente «buscadora de la verdad»? En todo caso, se haría evidente la estrechez de miras de quien, encerrado en su propia tradición religiosa, quisiera pontificar soluciones y dogmas de alcance universal.

• **Carlos Palacio** sostiene<sup>23</sup> que «hay una semejanza sorprendente entre los trazos característicos de aquella fantástica mutación epocal y lo que parece constituir el quicio de la crisis actual, crisis de sentido, que afecta no sólo al individuo, sino a la sociedad como un todo. También hoy lo que está en juego es la manera misma de entender la existencia humana, personal y social. El ser humano moderno no sabe ya cómo situarse con relación al cosmos y con relación a la trascendencia»<sup>24</sup>.

Un primer intento de interpretar la crisis de la religión en el mundo moderno occidental fue realizado por la teología de la secularización, intento que resultó ser muy optimista. A primera vista, parecía ser nada más la reivindicación de la justa autonomía de las realidades terrestres. Pero la vertiginosa evolución de las sociedades en las dos últimas décadas, así como el «retorno de lo sagrado» y una desatada «religiosidad salvaje» evidenciaron como insuficiente la explicación. Una segunda interpretación ha sido ésta: «estaríamos entrando en una nueva etapa de la historia religiosa de la humanidad. Las grandes religiones, sobre todo en sus formas tradicionales e institucionalizadas, estarían cediendo el espacio a otras formas religiosas más adecuadas a la cultura de la modernidad. Transformación de lo sagrado pero no desaparición de la religión, y mucho menos negación de la trascendencia»<sup>25</sup>.

Si la hipótesis de un nuevo tiempo axial fuese cierta, nos inspiraría un sentimiento o conciencia de optimismo y de esperanza: saber que la crisis, a pesar de sus aparentes signos contradictorios, no deja de ser crisis «de crecimiento», salto cualitativo hacia delante. Nos haría respetar -sin compartirlo- el nerviosismo y el pesimismo de quienes -sobre todo en las instituciones religiosas institucionales- sólo ven el deterioro y la caída de

23 PALÁCIO, Carlos, *Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?*, en *Teologia aberta ao futuro*, SOTER, São Paulo 1997, p. 77-98. También (en portugués y castellano) en ID, *¿Nuevos paradigmas o fin de una era teológica?* [servicioskoinonia.org/relat/227.htm](http://servicioskoinonia.org/relat/227.htm)

24 *Ibid.*, pág. 82.

25 *Ibid.*, pág. 88.

la religión, o el extravío de un mundo que no reconoce la verdad absoluta de la que su tradición es exclusiva depositaria.

• «Los radicales cambios que están teniendo lugar en todo el mundo nos están empujando con fuerza a entrar dentro de lo que se puede llamar el ‘segundo tiempo axial’. Como el primero, este segundo va a fundamentar una cultura de alcance universal», dice el hermano **Wayne Teasdale**<sup>26</sup>, monje cristiano, participante cualificado en el Parlamento de las Religiones del mundo.

Según Teasdale, ya en la segunda mitad del siglo XX se han producido acontecimientos que van a impactar la vida y la cultura durante siglos y que tendrán implicaciones para este nuevo período axial. El Concilio Vaticano II es, para Teasdale, uno de ellos, y la celebración del Parlamento de las Religiones en 1993 es un acontecimiento que, si no tiene una significación tan radical, sí será un catalizador hacia esta nueva era. Una nueva comunidad sagrada de alcance mundial está en trance de formarse, lo que exige de nosotros que cultivemos las habilidades necesarias, como el diálogo, una vida económica y socialmente sostenible, una capacidad de resolución de conflictos, una ética mundial, una espiritualidad universal, voluntad para compartir, mutua apertura, confianza, respeto y capacidad para escuchar en profundidad a los otros, a nosotros y a la Tierra misma. El segundo período axial conlleva también el cambio de una cultura exclusivamente antropocéntrica a otra geocéntrica y cosmocéntrica.

«Esta radical e importantísima evolución [o metamorfosis] hacia una civilización reconciliada con la Tierra, requiere la participación activa de las religiones. Pues así como no habrá paz en el mundo mientras no la haya entre las religiones, no llegaremos a una nueva visión de la vida, de la cultura y de las relaciones de la familia humana con la naturaleza, a no ser que las religiones den su apoyo y tomen conciencia de su crítica necesidad»<sup>27</sup>.

Como el primero, este segundo tiempo axial no afectará sólo a lo religioso, sino a la humanidad misma en lo más profundo de su conciencia y de sus relaciones integrales entre los propios seres humanos así como con la naturaleza, la Tierra y el Cosmos. A la vista de estas macrodimensiones, la problemática de una nueva relación de tolerancia y de comprensión entre las religiones —que eso es lo que significa en definitiva la adopción de una posición «pluralista» en materia de teología de las religiones— se nos presenta como una evidencia que se desprende por sí misma a la vista de la transformación en curso. Sólo quienes permanecen enclaustrados en su «pequeño mundo», cautivos de las categorías únicas de su sola tradición religiosa, pueden hoy abogar por posiciones exclusivistas o inclusivistas. Cuando abrimos los ojos a

26 *Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age*, en BEVERSLUIS, Joel (ed.), *Sourcebook of the World's Religions*, New World Library, California 2000, 239.

27 *Ibid.*, 240.

la realidad sin límites que nos desborda, nos damos cuenta de que al margen de nuestras resistencias o incomprendiones, todos estamos siendo de hecho absorbidos por un torbellino ascendente evolutivo que nos va a terminar ubicando en un mundo nuevo donde la pluralidad y el pluralismo serán como la estructura misma del ser. Frente a esta experiencia, los pequeños argumentos teóricos contrarios aparecen como espejismos dispensables.

### ¿Y antes? Recuperando la historia espiritual del ser humano

Sin embargo nuestra especie humana ha caminado esta tierra tal vez por casi cuatro millones y medio de años<sup>28</sup>, dos millones de ellos como creaturas erguidas sobre dos pies<sup>29</sup>. Hace 300.000 años que inventamos el fuego<sup>30</sup>, lo que fue sin duda un momento de una significación muy grande para el avivamiento de nuestra conciencia espiritual. Los antropólogos y los arqueólogos nos informan que desde hace 70.000 años estamos dando muestras de una conducta y unos valores netamente espirituales, aunque hay vestigios de prácticas religiosas ya desde el último medio millón de años<sup>31</sup>.

Antropólogos como Joaquim Wach, B. Malinowski, Joseph Cambell y Mircea Eliade... cuando investigan la naturaleza de la espiritualidad humana no lo hacen en el mundo de las creencias religiosas, sino que exploran los restos de la más antigua tradición, que ellos creen que se conserva todavía en los rituales y en las costumbres de las recientes centurias y décadas<sup>32</sup>.

La creación es en sí misma esencialmente espiritual y lo ha sido desde sus orígenes, con la fuerza divina co-creadora que se despliega múltiplemente. Los seres humanos, desde los primeros momentos de su evolución, han entrado en una relación de compromiso con este universo espiritual, capacitados como estaban para tal compromiso. Los humanos hemos orado y dado culto de una forma consciente y elaborada por al menos 70.000 años, mucho antes de que se hubiera escuchado nada de las

28 Sigo de cerca los datos presentados por Diarmuid Ó MURCHÚ, en *Reclaiming Spirituality. A new spiritual framework for today's world*, Crossroad, New York 1997, 31. Los datos están en continuo movimiento, retrocediendo hacia fechas cada vez más antiguas: el 10 de julio de 2002 los grandes medios difunden la noticia de que se ha descubierto en el Chad un cráneo de 7 millones de años, el del homínido más antiguo conocido...

29 Es el tiempo comúnmente atribuido al *homo erectus*.

30 Las fechas todavía están en una gran inseguridad: algunos llevan el descubrimiento del fuego hasta el año 600.000; SWIMME & BERRY lo retrotraen hasta hace un millón y medio de años...

31 Los arqueólogos informan que uno de sus principales criterios para la identificación de unos yacimientos como indudablemente humanos es el hallazgo de simbolismos religiosos en los enterramientos. HICK, J., *God has many names*, The Westminster Press, 1982, 24.

32 Ó MURCHÚ, *Ibid.*, 36.

religiones formales. Durante la mayor parte de la era paleolítica (entre el 40.000 y 10.000 a.C.) hemos estado comprometidos en una sofisticada y altamente creativa forma de despliegue espiritual centrada en la Gran Diosa Madre<sup>33</sup>.

Cuanto más se sumergen los especialistas en la (pre)historia de nuestra humanidad, lo que encuentran no es analfabetismo, incultura, salvajismo caníbal (como la proyección no integrada de nuestra propia sombra nos ha hecho suponer)... sino una creatura espiritual y socialmente integrada con el mundo de su tiempo en evolución<sup>34</sup>. El corazón de esta cultura espiritual ha sido la capacidad de crecer y desplegarse en conjunción con la evolución de la naturaleza, en una comunidad telúrica y cósmica de interrelación e interdependencia ser humano/naturaleza. Durante la mayor parte de nuestro tiempo vivido sobre la tierra, nuestra especie ha sido gente del planeta más que gente de una nación. Hemos vivido en íntima unión con el planeta Tierra como nuestro hogar cósmico, y, cada vez más, las evidencias sugieren que nos hemos sentido muy «en casa» en el planeta. La espiritualidad anti-mundo y anti-naturaleza de los recientes milenios era ha sido desconocida en la mayor parte de nuestra historia evolutiva<sup>35</sup>. Durante decenas de milenios hemos vivido en armonía con la Tierra, siendo con ella una misma realidad inseparable. La Tierra era experimentada por aquellos seres humanos «primitivos» como un hogar cósmico al que todos pertenecían y al que ningún subgrupo pretendía controlar o dominar en exclusiva. Los humanos no sintieron la urgencia de dominar el mundo. La Tierra fue entendida como un organismo viviente, como la encarnación de la Gran Diosa Madre que alimentaba y sostenía a sus criaturas con prodigiosa fertilidad e inagotable abundancia; hubiera sido inconcebible que alguien hubiera querido volverse contra el seno que le alimenta.

Quizá, lo más llamativo de todo sea el arte altamente elaborado y la creatividad espiritual centrados en la gran diosa de la Tierra Madre, que ha centrado la conciencia humana como una conciencia universal a lo largo de unos 35.000 años (del 40.000 al 5.000 a.C.). La mayor parte de las pruebas al respecto provienen del arte<sup>36</sup> de la época glacial, cuyo comienzo se suele situar alrededor del 25.000 a.C. y su declive al comienzo de la Revolución Agrícola (alrededor del 8.000 a.C.). Hay abundantes pruebas que confirman la adoración de la diosa en los primeros tiempos del Paleolítico (entre el 40.000 y el 10.000 a.c.). El significado religioso/espiritual de este culto, aunque debatido durante largo tiempo, es ahora comúnmente aceptado.

33 *Ibid.*, 53.

34 *Ibid.*, 67.

35 *Ibid.*, 58.

36 Este arte es conocido desde hace apenas 150 años; Lascaux (Francia) es el lugar más famoso de los yacimientos.

La mayoría de los especialistas actuales manifiestan una actitud receptiva y abierta, reconociendo tácita o incluso abiertamente su complejidad y profundidad. Uno de los más conocidos especialistas, Leroi-Gourhan, sugiere que un mayor aprecio de la antigua mitología es esencial para dar con la interpretación adecuada, que podría entonces dar lugar a algo parecido a una síntesis cosmológica, poniendo de manifiesto un sentido holista, intuitivo y espiritual altamente desarrollado en aquellos pueblos<sup>37</sup>. Muchos de los valores que hoy tratan de rescatar los grupos más inquietos y proféticamente vanguardistas encarnan los valores arquetípicos que la humanidad vivió en dimensiones más o menos explícitas en aquellos tiempos ancestrales en que la divinidad cultuada ha sido femenina<sup>38</sup>.

En la mayor parte de los ambientes cristianos, hacer referencia a la divinidad femenina adorada por la humanidad durante tantos miles de años, suena como a una vuelta al paganismo y a supersticiones primitivas del mundo pre-civilizado... Ello es fruto de la falta de información, o de actitudes reaccionarias. Incluso los cristianos que tratan de estar abiertos a estas perspectivas tienen su horizonte limitado tanto espiritual como intelectualmente, debido a que ni en su educación primera ni en su formación universitaria ha sido tenida en cuenta esta perspectiva<sup>39</sup>. Hasta el día de hoy nuestra cultura religiosa y espiritual es fuertemente masculina.

Pregunta: ¿Y por qué la teología y la espiritualidad no hablan de nada de esto ni se refieren a ninguna de estas realidades? ¿Por qué nuestra literatura sagrada (bíblica o teológica) ignora positivamente todas estas dimensiones de nuestra larga y trabajada historia? ¿Por qué muchos libros de espiritualidad cristiana sólo se refieren a nuestras experiencias eclesísticas cristianas como si Dios no hubiese existido antes del cristianismo o más allá del «pequeño mundo bíblico judeocristiano»? Retomaremos más tarde la pregunta. Quede ahora simplemente formulada.

De todas formas, ¿estaremos idealizando el pasado, un pasado tan remoto cuanto sumido en la bruma de la lejanía? Ciertamente que es difícil hablar de ese pasado y expresar lo que muchos recientes estudios están comenzando a poner en evidencia y tratando de divulgar. Invitamos al lector a abrirse a estos temas, no sólo desconocidos normalmente hasta ahora, sino susceptibles todavía de suscitar un recelo de extrañeza en casi todos nosotros, por la novedad que encierran y por los prejuicios al respecto en los que hemos sido educados, inconscientemente. Pero en todo caso, para mayor objetividad, es conveniente que subrayemos que no todo en aquel pasado fue tan positivo.

37 Ó MURCHÚ, D., *Rehacer la vida religiosa*, pág. 81.

38 Ó MURCHÚ desarrolla detenidamente estos valores, *ibid.*

39 *Ibid.*, 79.

Efectivamente, hacia el año 8000 a.C. -hace pues sólo 10.000 años, «poco tiempo» relativamente- se da un cambio importante en la historia de nuestros ancestros, con el comienzo de la Revolución Agrícola, que inicia una época que durará hasta los años 1600 d.C., cuando comenzará la Revolución Industrial. La era paleolítica parece haber tenido buenas condiciones climáticas, que produjeron gran vegetación y abundancia de alimentos. La conciencia espiritual, centrada en la Gran Madre Tierra, prodigiosamente fértil, llevó a la humanidad a descubrir la posibilidad de una consecución de los recursos para la subsistencia, más apropiada que la simple recolección, por la agricultura. Una elemental división del trabajo llevó a una cierta partición de la tierra, lo cual creó un sentido de propiedad y de emulación. La rivalidad entre las tribus comenzó, y la tierra se convirtió en la medida de status y de poder. Nació el prototipo de la Ciudad-Estado, concepto y realidad social de explotación absolutamente desconocido hasta entonces en la historia de la humanidad.

Comienza el tiempo oscuro en el que se rompe la unidad del ser humano con la naturaleza, entrando en crisis toda aquella constelación de valores articulados en torno a la figura femenina de la Gran Diosa Madre Tierra, y comienza la voluntad de poder, de dominio, de explotación hacia la misma tierra y hacia los seres humanos hermanos.

### **Invención del Patriarcado**

A partir de este tiempo la convivencia –o coexistencia- se basa en valores de control y de conquista, los valores supremos masculinos que aún permanecen imbatidos en la actualidad. Y «para convalidar esa ética cuestionable, el patriarca masculino inventa la religión, proyectando la imagen de un supremo Dios masculino que haga juego con el macho supremo conquistador de la Tierra. ¿Podría ser más insidioso o espúreo el nacimiento de las religiones formales? ¡El subconsciente –si es que no fue consciente- intentó conquistar incluso el mismo poder divino! ¿La religión es la revelación gratuita de un Dios amoroso, o es el arma definitiva de la dominación patriarcal?»<sup>40</sup>.

Las reflexiones de Ó Murchú que estoy hilvanando son atrevidas, hasta parecen irreverentes, pero expresan plásticamente lo mejor de las reflexiones antropológicas actuales de la crítica a la religión, que nosotros, desde la «hermenéutica de la sospecha» con la que simpatizamos, no podemos menos que plantearnos, aunque sólo sea en forma de preguntas.

En efecto, como hemos dicho y es sabido, la mayor parte de nuestra historia ha estado dominada desde un influjo del polo femenino como articulador de las experiencias de unión e intercambio entre el ser humano y la



naturaleza, y la Gran Diosa Madre ha sido la que ha regido esa armonía cósmica tan largamente sostenida. Sólo al fin de la historia (¡en sólo los últimos 10.000 años!) ha desaparecido esa prevalencia femenina y se ha instalado en la sociedad humana el patriarcalismo como una construcción social.

### **Construcción social y religiosa**

Con la llegada de la revolución agrícola, la humanidad ha comenzado a conceptualizar a Dios «a su propia imagen y semejanza» como el Supremo Padre Patriarca, modelado según las necesidades y la forma de ver patriarcal y explotadora, de la sociedad agrícola. El ser humano comenzó a querer ser como Dios. Se había inventado una ideología religiosa que permitía dominar a los otros -como se suponía que Dios mismo lo hacía-: así se cerraba el círculo vicioso que encurvaba al ser humano sobre sí mismo enrolando a Dios en ese mismo círculo.

En la práctica esto se corporificó más intensamente con los movimientos migrantes de las bandas nómadas que a partir del 4500 a.C. se registran, desde los Kurgans del Este europeo, los Arians en India o los Aqueos en Grecia, y no mucho después los Hebreos en Canaán (Palestina), de lo que la Biblia misma conserva el testimonio documentado. Liderados por guerreros y por poderosos sacerdotes, estos invasores quieren conquistar y dominar en nombre de un Dios conquistador masculino a quien tratan de representar y servir. La imagen de un jefe conquistador a caballo se convierte en el signo adoptado tanto por la religión como por la política en muchos de los siglos siguientes.

### **La aparición de las religiones formales**

Fue sólo ya en el final de esta época de la revolución agraria cuando aparecen las religiones en sentido formal, que son las que hoy conocemos como religiones mundiales. El hinduismo, cuyos orígenes se pueden rastrear hasta la mitad del tercer milenio a.C., es considerada la más antigua de las religiones formales, de unos 4500 años. Antes de ese tiempo, el culto y los sistemas de valores religiosos han sido adoptados extensivamente en la humanidad, pero religiones formales como hoy las conocemos, no existían.

Ya nos hemos referido al tiempo axial como contexto en el que surgen, y no vamos a repetirlo. Digamos simplemente que estas religiones se caracterizan por una identidad muy fuerte, apoyadas en el mismo concepto de Dios que manejan. Para este tiempo la humanidad ya ha llegado al descubrimiento de la escritura, lo que servirá de apoyatura firme a la formalización del patrimonio simbólico de estas religiones. Todas ellas usan textos<sup>41</sup> de sus respectivas Escrituras para justificar y sacralizar su visión.

41 En algunos casos, en los primeros estadios se trata de «textos orales».

El supuesto y la convicción son que los textos han sido inspirados por Dios y contienen sus palabras reales, tal como Dios las ha pronunciado. El problema de la formalización de las religiones es que están construidas sobre el supuesto de que Dios habla como nosotros hablamos, razona como razonamos nosotros, y actúa como actuamos nosotros, de forma que podemos reducirlo a un sistema que podemos comprender y controlar. No es de extrañar que, por siglos y milenios, hayamos invocado a Dios para justificar cosas como la esclavitud, el sometimiento de la mujer<sup>42</sup>, el apartheid, la conquista de tierras ajenas, la explotación humana, la guerra de agresión, etc<sup>43</sup>.

Institucionalizadas, con una jerarquía controladora, depositarias de la palabra de Dios, dueñas de la ortodoxia... por más que las religiones traten de identificarse con lo divino, no pueden evitar su propia concupiscencia humana, sus intereses institucionales, y su inevitable lado oscuro, hecho de miedo, escapismo, moralismo, dominación, servicio ideológico al sistema de opresión e idolatría. Las víctimas de las religiones no han sido pocas a lo largo de la historia, pero la mayor parte de ellas han tenido que someterse a su omnímodo poder. Sólo en la época de la modernidad, alcanzada la edad adulta de la sociedad, con la rebelión de las víctimas y la toma de conciencia de los problemas de la religión, acentuados por el «segundo tiempo axial» en curso, las religiones han entrado en la citada situación de crisis, que parece insuperable en la actualidad.

Y con ello hemos cerrado el círculo, al llegar de nuevo a la situación de las religiones formales después de haber dado un recorrido por ese horizonte mayor de la (pre)historia humana, a la que nunca nos asomamos... ¿Está claro ahora el objetivo de este capítulo?

## Religiones y espiritualidad

Debemos retomar en primer lugar la distinción que hicimos más atrás entre religión y espiritualidad. La espiritualidad es anterior, más amplia y más fundamental que las religiones. *Anterior*, pues, como decimos, las religiones son de ayer, mientras que la espiritualidad ha acompañado al ser humano desde siempre. *Más amplia*, pues la religión es sólo una forma de la espiritualidad, una forma que se da en un determinado tiempo de la historia y en respuesta a unas determinadas necesidades del estadio del proceso evolutivo de la humanidad. *Más fundamental*, pues las religiones son «sistemas de mediaciones», mientras que la espiritualidad es la dimensión humana misma que puede tomar expresión o cauce por esas mediaciones.

42 El advenimiento de las religiones formales, sumándose al del «patriarcado», ha sido en general muy negativo para la mujer. En todas las grandes religiones la mujer sale muy malparada. Actualmente, la religión en la que la mujer tiene más dificultad de aceptación parecería ser el islam.

43 Ó MURCHÚ, *ibid.*, 76 a quien sigo ahora de cerca.

Después de todo lo dicho, podemos extraer una conclusión: el ámbito de las religiones es un ámbito muy limitado. No es, como nos parecía, el «ámbito de la realidad más profunda y amplia», cuando confundíamos la religión con el mundo del espíritu, «el mapa con el territorio»<sup>44</sup>.

Aplicándolo más a nuestro tema digamos: la teología clásica de las religiones, la teología del pluralismo religioso, el diálogo interreligioso... es algo muy importante, pero es algo muy limitado. Es un mundo, al fin y al cabo, pequeño. Si no somos críticos, todo puede quedar «entre religiones», en una discusión entre mediaciones que pueden pretender confundirse a sí mismas con el absoluto ante el que pretenden mediar.

Desde una perspectiva que abarque toda la historia de la especie humana, un diálogo «entre religiones», o mejor aún, una teología «de las religiones» se queda corta, necesariamente. El pluralismo integral no debería entenderse sólo «respecto a las religiones» (formales, universales), sino como una actitud pluralista ante las respuestas a la trascendencia que la humanidad ha dado durante los milenios anteriores a las religiones formales, y ante las respuestas que dará la religión en el futuro más allá de las religiones formales. Una actitud pluralista integral hoy nos debe llevar a un diálogo y a una aceptación no sólo de las religiones axiales, sino también de las preaxiales y lo que puedan ser las «deuteroaxiales», búsquedas y respuestas religiosas o espirituales que los seres humanos han dado, están hoy dando y sin duda darán en el futuro con toda creatividad.

Con esta visión macrohistórica, el marco de referencia de la teología de las religiones se ensancha; ya no puede bastarnos una respuesta dada a base de categorías teológicas tomadas de las religiones, dentro de sus supuestos y sus límites; desde esta visión más amplia nos surgen preguntas más profundas, a la vez que otras preguntas anteriores resultan ociosas o, simplemente, desaparecen.

### **Espiritualidad contra religión**

Podemos también retomar ahora la otra pregunta que dejamos aparcada más arriba, de por qué la teología y la espiritualidad clásica guardan silencio ante toda esta macrohistoria y prehistoria religiosa de la humanidad. ¿Por qué su mundo de referencias permanece encerrado en el fanal judeocristiano, como si Dios estuviera también enclaustrado en ese pequeño mundo, y fuera de la saga de Abraham a Jesús no hubiera sabido decir una palabra ni actuar, como si en la historia de la humanidad no hubiera otras referencias espirituales, ni categorías teológicas útiles, ni huellas de la presencia de Dios?

44 Aludimos al póster con la frase de Knitter que reza: «Las religiones son mapas, no el territorio mismo». Cfr [servicioskoinonia.org/posters](http://servicioskoinonia.org/posters)

Respondamos: ese enclaustramiento de nuestra teología responde simplemente al enclaustramiento mismo que todos hemos sufrido dentro del fanal autoendiosado de las religiones. Estas se han autoerigido en coto privilegiado y único de la acción de Dios, como si estuvieran avaladas por una especie de pre-existencia eterna que las constituyera en la suprema encarnación de la sabiduría, una forma auténtica y directa de revelación divina, el único medio que hace accesible a nosotros la revelación de Dios, la dimensión esencial de cualquier otra forma de vida espiritual o de experiencia de transcendencia.

Este encerramiento y esta falta de visión es la que causa las malas relaciones entre las religiones formales y la efervescencia espiritual del mundo actual. La humanidad más sincera está hambrienta de espiritualidad (no de religión, de religiones) y la busca de mil maneras. El problema más triste es que muchos buscadores de espiritualidad son incomprendidos y rechazados por los representantes oficiales de la religión, que están prácticamente incapacitados para comprender lo que está sucediendo realmente. En muchos casos, por esto mismo, la religión se convierte en verdadero obstáculo para el crecimiento espiritual de las personas y de las sociedades.

Pero después de esta apertura de horizontes que hemos tratado de realizar en esta lección, creemos que nos es posible abrir también el horizonte de nuestra actitud pluralista, porque Dios -¿la Gran Diosa Madre?, en efecto, no esperó para actuar a que las religiones formales entraran al escenario, ya en el último acto de la historia. Él/Ella ha estado trabajando en el cosmos desde siempre, derrochando co-creatividad desde hace miles de millones de años, y recibiendo de los humanos -sobre todo en los últimos 70 mil, desde mucho antes de que las religiones formales hicieran su aparición- una respuesta de participación igualmente co-creativa. «La evidencia que hoy día estamos descubriendo deja en claro que, comparativamente hablando, la respuesta de nuestros predecesores ancestrales ha sido tan auténtica en su momento como la nuestra en nuestro tiempo»<sup>45</sup>.

Debemos realizar pues un desplazamiento desde el campo de la religión hacia el campo de la espiritualidad. Lo realmente importante para la humanidad no es la religión, sino la espiritualidad. La actitud pluralista principal que hemos de aceptar no es sólo para con las grandes religiones, sino para con las grandes y las pequeñas, así como para con todas las manifestaciones de la respuesta humana hacia la siempre actuante co-creatividad de Dios. «Contrariamente a lo que piensan los religionistas, la espiritualidad, y no la religión, es la primordial fuente de nuestra búsqueda de sentido, que además nos ofrece un camino mucho más coherente a una

45 Ó MURCHÚ, *ibid.*, 78.

experiencia comprensiva de la divina revelación. Consecuentemente, una de las mayores tareas proféticas para la espiritualidad en esta época, como en cualquier otra, es la de confrontar a la religión con su propia sombra. La religión no es ni ha sido nunca la fuente primaria de la espiritualidad. La religión no es ni nunca ha intentado ser el único o principal medio para la revelación de Dios a la humanidad. La religión es mucho más una invención humana que divina. Histórica y antropológicamente, la religión está tan estrechamente vinculada e integrada al afán patriarcal por dividir y conquistar, que casi no encuentra sentido fuera de ese específico ambiente. La religión pertenece a una percepción exagerada de la realidad por la que tendemos a atribuirle una significación primordial, eterna, cuando de hecho es un fenómeno que no sobrepasa los 4.500 años. Es necesario deconstruir o al menos reducir esta imagen inflada de la religión, de forma que podamos concentrarnos en la recuperación de lo que realmente pertenece a nuestro itinerario evolutivo como especie humana planetaria, o sea, nuestra interacción y nuestra relación con Dios co-creador, que está en el corazón de la espiritualidad, pero no necesariamente en el de la religión»<sup>46</sup>.

### **Jesús en este nuevo tiempo axial**

Personalmente, quisiéramos concluir todos estos arriesgados pensamientos e hipótesis poniéndolos en una referencia directa con Jesús de Nazaret. No para buscar una respuesta «cristiana» (la respuesta del cristianismo), sino para hacer nuestra la respuesta que tal vez Jesús daría hoy (la respuesta de un posible jesuanismo). Porque damos por supuesta una identidad que no existe entre Jesús y el cristianismo. Hemos asumido tan fuertemente los supuestos que el cristianismo –como las demás religiones formales- ha elaborado sobre sí mismo, en el sentido de autoavalarse a partir de la figura de Jesús, que, también para nosotros, generalmente, las afirmaciones que se hacen sobre o desde el cristianismo, las consideramos como hechas sobre o por Jesús. Pero, sacudamos nuestra somnolencia y nuestro miedo a decirnos la verdad: no es así. El significado de Jesús está mucho más allá de lo que es la Iglesia e incluso de lo que es la religión formal<sup>47</sup>.

Solemos dar por supuesto que Jesús «vino» a «fundar una religión», y cerramos los ojos al hecho histórico indiscutible de que él no pensó nunca en una Iglesia ni en una nueva religión, y que fueron otros –otras personas, fuerzas sociales y circunstancias- quienes crearon el cristianismo en su nombre, una religión que, si bien ha cumplido un papel como tal,

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Recordemos la distinción que hemos hecho en lecciones anteriores (10ª y 12ª), entre el histórico Jesús de Nazaret, que resulta no tener ningún problema con el pluralismo, y el Cristo de la fe, que resulta irreconciliable con él.

ha pagado el alto precio del enmascaramiento de la verdad de Jesús, de su utopía más universal, supraeclesiástica y hasta supra-religional, lo que él llamaba «malkuta Yahwéh», que debe ser puesto en relación con las utopías más grandes de la historia, con los horizontes más amplios que nos hablan de plenitud de vida personal, interpersonal, planetaria y cósmica... Para una gran parte de la humanidad es claro que en Jesús ha emergido una inspiración profunda que está más allá de las miradas limitadas y alicortas de la religión que dice remitirse a él. Jesús está más bien en otra parte, entre las filas de todos los hombres y mujeres de la historia que han luchado por esa plenificación radical del ser humano y del cosmos al encuentro de sí mismos y de Dios. Jesús no dijo que quería una nueva religión, ni tampoco una religión renovada, sino algo —el Reino— que está «en» pero también «más allá de todas las Religiones».

Esto, que ya lo sabíamos en principio por el propio Jesús, esto que quedó como sepultado bajo la construcción de la religión cristiana que durante tanto tiempo también sepultó al mismo Jesús, se reviste hoy de una renovada actualidad e interés ante la perspectiva de estar en un nuevo tiempo axial, en el que las religiones tal vez se acercan al fin de su tiempo histórico y emerge en el horizonte la posibilidad de una transformación epocal, una metamorfosis global con la que el mensaje de Jesús nos parece que ya estaba en una especie de sintonía preestablecida. Son el mundo entero, la creación y la humanidad quienes claman por una nueva época, por la superación de las limitaciones propias de las religiones, a la búsqueda de un *macropluralismo supra-religional*.

### Epílogo pedagógico

- Toda esta «ampliación de horizontes» o visión de conjunto entra dentro de la transformación epistemológica general que se da en el conocimiento humano y también en la experiencia religiosa. Hoy la humanidad reflexiona sobre sí misma, sobre la posibilidad de su propio conocimiento, sobre la naturaleza y los condicionamientos de su experiencia religiosa, sobre el carácter de construcción humana que tiene su propio sentido de la existencia... Toda esa epistemología nos hace entrar en un conocimiento «de segundo grado», que pierde la inocencia acrítica.

- Todo esto puede dar miedo y crear inseguridad a más de un lector. A no pocos puede parecerles exagerado. Es lógico que no puedan soportar la presencia de semejantes hipótesis si nunca hasta ahora se las habían planteado, ni siquiera como duda. No importa. No tienen por qué aceptarlas. Es más razonable «suspender el juicio», darse un tiempo de reflexión crítica, y dejar que hagan su trabajo subconsciente, que diseminen sus dudas y sus preguntas, y hagan fermentar la masa de conocimientos que eran tenidos por muy estables. Sin duda, con la acelerada evolución de las

perspectivas epistemológicas en el mundo actual, llegará un momento en que, retomadas, estas hipótesis van a aparecer más verosímiles. Lo mismo acontece también a nivel social: la sociedad necesita tiempo para digerir la profunda transformación del pensamiento que se está dando. Hace falta más tiempo. Tal vez hagan falta varias generaciones...

- Como seres humanos dependemos de nuestra época... Sólo algunos genios son originales, o «tienen revelaciones» (logran captar lo que tal vez está a disposición de todos...). Los demás, por muy originales e independientes que nos creamos o sintamos, estamos dentro de los condicionamientos y de la marcha de toda una época... Los movimientos históricos globales planean sobre nosotros y nos desbordan. Por eso es bueno conocerlos, o al menos tratar de interpretarlos.

- Queda claro que el tema de la teología de las religiones y el diálogo interreligioso es parte de un proceso más amplio y mucho más profundo que un simple cambio de paradigma (a pesar de que el cambio de paradigma no es algo simple). Y es mucho más que un simple avance teórico teológico, y más que una etapa de renovación teológica y religiosa, como tantas otras.

- Todos nuestros razonamientos teológicos, por más que adoptemos un ademán grave y serio, y estemos dogmáticamente seguros y hasta anatematicemos a los que no nos crean, no dejan de ser razonamientos muy locales, inscritos en unos condicionamientos que nos sobrepasan. Son como «como un juego de niños»...

## II. Ejercicios recomendados

- Hacer en grupo un estudio teórico y un acercamiento práctico a los actuales «nuevos movimientos religiosos». Tratar de estudiar primero sus características, ayudados por alguna literatura sobre el tema, y tratar de acercarse a dialogar con algunos de estos movimientos. Extraer conclusiones y consecuencias.

- Exponer, entre varias personas del grupo que puedan estudiarlas mejor, las características de la religiosidad de la humanidad primitiva. Tratar de localizar grupos que cultivan la religiosidad ancestral del país en que vivimos.

- Hacer una lectura personal de alguno de los libros clásicos de los mejores historiadores de las religiones, como Mircea Eliade.

- Discutir la tesis arriesgada de «Jesús más allá de las religiones». Si, efectivamente, estuviéramos en un nuevo tiempo axial y yendo hacia una nueva configuración religiosa de la humanidad, ¿cuál sería la actitud correcta hoy en el tema del debate de la teología de las religiones?

### III. Preguntas para reflexionar y dialo

-Hacer en grupo un acercamiento práctico a los actuales «nuevos movimientos religiosos». Tratar de estudiar primero sus características, ayudados por alguna literatura sobre el tema, y tratar de acercarse a dialogar con algunos de estos movimientos. Exponer en grupo las conclusiones obtenidas y extraer entre todos algunas consecuencias teológicas.

-Exponer, entre varias personas del grupo que puedan estudiarlo mejor, las características de la religiosidad de la humanidad primitiva. Tratar de localizar grupos que cultivan la religiosidad ancestral («paganas») del país o región en que vivimos.

-Leer alguno de los libros clásicos de historia de las religiones, por ejemplo, de Mircea ELIADE.

-Discutir la tesis arriesgada de que Jesús está más allá de las religiones... Si, efectivamente, estuviéramos en un nuevo tiempo axial y estuviéramos yendo hacia una nueva configuración religiosa de la humanidad... ¿cuál sería hoy la actitud correcta hoy en el tema del debate de la teología de las religiones? ¿Cuál sería la actitud de Jesús si viviera hoy?

### IV. Bibliografía

ARSUAGA, Juan Luis (del Proyecto Atapuerca), *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Temas de hoy, Madrid 2003.

CORBÍ, M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

CORBÍ, Marià, *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001.

HICK, J., *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, 1989, p. 21-35.

JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1980.

LUNEAU, René - MUICHEL, Patrick (orgs), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du Cathoicisme*, Editions Michel, Paris 1995.

MARINA, José Antonio, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2001, sexta edición 2002, 274 pp

MARTIN VELASCO, Juan de Dios, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, Sal Terrae 1999; [servicioskoinonia.org/relat/256.htm](http://servicioskoinonia.org/relat/256.htm)

O'MURCHU, Diarmuid, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, New York 1997.

PALÁCIO, Carlos, *¿Nuevos paradigmas o fin de una era teológica?*, [servicioskoinonia.org/relat/227.htm](http://servicioskoinonia.org/relat/227.htm)

ROBLES, Amando, *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, EUNA, San José de Costa Rica 1995, p. 378.

TAMAYO, Juan José, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, Verbo Divino, Estella 2000.

TEASDALE, Wayne, *Sacred Community at the Dawn of the Second Axial Age*, en BEVERSLUIS, Joel (ed.), *Sourcebook of the World's Religions*, New World Library, California 2000, 238-243.

VIGIL, J.M., *Desafíos más hondos a la vida religiosa*, «Enfoque» 123 (oct-dic 2003) 28-37, Cochabamba, Bolivia. «Diakonía» 103 (julio 2002) 93-104, Managua.

VIGIL, J.M., *Crisis de la vida religiosa en Europa*, «Christus» 746 (enero 2005) 39-45, México.